Geschichte

der

alten Kirche.

Von Christi Geburt bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.

Von

Dr. Philipp Schaff.

Christianus sum: nihil Christiani a me alienum puto.

Leipzig, 1867.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
Philadelphia, J. Kohler, 202 Nord Vierte Straße.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Seinen verehrten und geliebten Lehrern und Freunden

den Hochwürdigen Herren

Prof. Dr. **August Tholuck** in Halle,

Prof. Dr. **Julius Müller** in Halle,

Prof. Dr. **J. A. Dorner** in Berlin,

Prof. Dr. **J. P. Lange** in Bonn,

gewidmet

vom

Verfasser.

Erlauben Sie mir, verehrte Lehrer und Freunde, Ihnen diese Geschichte der alten Kirche, als Beweis der Dankbarkeit für mannigfache Belehrung und Anregung aus Ihren Vorlesungen und Schriften, und als Zeichen der ununterbrochenen Geistesgemeinschaft zu widmen, wie ich vor zwölf Jahren meine Geschichte der apostolischen Kirche der hochwürdigen theologischen Facultät in Berlin als Erwiederung auf die Ertheilung des Ehrendiploms der theologischen Doctorwürde dedicirt habe.

Ihre Namen erinnern mich an die glücklichen Weihestunden der Begeisterung für schöne Ideale, welche, wenn auch in dieser Welt nie vollkommen verwirklicht, doch mächtig auf die Seele wirken und den Jüngling für die ernste Arbeit des Mannesalters vorbereiten. Sie versetzen mich nach Tübingen, wo ich von dem sel. Dr. Schmid in die exegetische, von Dr. Baur in die historische, von Dr. Dorner in die systematische Theologie eingeführt, und nach Halle, wo ich unter Dr. Tholucks gastfreundlichem Dache von ihm und Dr. Müller weiter gefördert und zur Wahl der akademischen Laufbahn aufgemuntert wurde. Sie erfrischen in mir endlich meinen zweimaligen Besuch in Europa in den Jahren 1854 und 1865, wo ich mit Ihnen und vielen theuren Jugendfreunden in Deutschland und der Schweiz unvergeßliche Tage verleben durfte.

Obwohl seit meinem fünfundzwanzigsten Jahre durch Land und Meer von dem Heimathlande getrennt, ist es mir doch stets Bedürfniß und Freude gewesen, mit dem Entwicklungsgang der deutschen Theologie, zu deren tüchtigsten und würdigsten Vertretern Sie gehören, in enger Verbindung zu bleiben und sie nach bestem Vermögen in deutscher und englischer Sprache für die amerikanische Christenheit zu verwerthen.

Sie haben, besonders Sie, verehrter Herr Dr. Müller und Herr Dr. Lange, mich mehrmals wieder für eine deutsche Universität gewinnen wollen, und ich muß gestehen, daß eine Rückkehr zu einem jener berühmten Musensitze, wo man es besser als sonstwo versteht, mit einer einfachen gemüthlichen Lebensweise die höchsten geistigen Bestrebungen und Genüsse zu

verbinden, gerade jetzt in der ersten Morgendämmerung einer nationalen Wiedergeburt Deutschlands, welches zum denkenden Haupt und schlagenden Herzen Europas bestimmt ist, einen starken Reiz hat. Aber, wie ich in meiner Uebersiedelung nach Amerika, zum Theil auf Ihre Empfehlung hin, einem höheren Willen folgte und sie keinen Augenblick zu bereuen Ursache hatte, so bin ich es auch ganz zufrieden, im Gehorsam gegen denselben Willen hier meine Tage in dem schönen Mittlerberufe zwischen der evangelischen Christenheit deutscher und englischer Zunge zu beschließen. Der Herr macht uns die Heimath zur Fremde und die Fremde zur Heimath.

„Seine Liebe macht die Zeit
Gleich der süßen Ewigkeit.“

Mögen Sie in dieser Arbeit einen Beweis finden, daß ich die deutsche Theologie — die evangelisch treue, evangelisch freie und evangelisch katholische Theologie — wenigstens nicht ganz unwürdig in Amerika vertreten habe. Vor allem aber verleihe Ihnen der Herr der Kirche noch lange Gesundheit und Kraft zur Erforschung und Vertheidigung der Wahrheit des Evangeliums, das die Christen aller Welttheile zu einer Gemeinschaft des Geistes verbindet. Ich freue mich auf Sie in der Ewigkeit, wo das Stückwerk unserer Erkenntniß in's Schauen von Angesicht zu Angesicht übergehen und unsere theologia terrestris zur theosophia coelestis verklärt werden wird.

In tiefster Hochachtung

Ihr ergebenster Freund

New-York, am 15. Januar 1867.

Philipp Schaff.

Vorrede.

Die vorliegende Bearbeitung der Geschichte der alten Kirche, die zugleich in einer englischen Uebersetzung[1]) erscheint, schließt sich zunächst an meine „Geschichte der apostolischen Kirche" an, bildet aber, wie diese, ein selbstständiges Werk. Sie enthält die Frucht meiner zwanzigjährigen Lehrthätigkeit als Professor der Kirchengeschichte in Mercersburg in Pensylvanien. Der zweite Theil, von Constantin I. bis Gregor I., ist aber während der letzten zwei Jahre, wenn auch unter vielfachen Unterbrechungen durch anderweitige Arbeiten, in New-York zum Drucke neu ausgearbeitet worden, wo mir viel reichere Bibliotheken zu Gebote standen, als in jenem abgelegenen Landstädtchen.[2]) Bei den drei ersten Jahrhunderten konnte ich dieselben eher entbehren, da die Zahl der Quellen dort weit beschränkter ist, und im apostolischen Zeitalter, das hier blos in kurzer Uebersicht als Theil eines größeren Ganzen erscheint, konnte ich ohnedieß auf mein früheres Werk verweisen. Von den Kirchenvätern habe ich meist die Benedictiner Ausgaben, theilweise aber auch je nach Gelegenheit ältere oder neuere Ausgaben benutzt und deshalb, um Verwirrung zu vermeiden, überall die möglichste Genauigkeit in den Citaten angestrebt, wo die verschiedenen Ausgaben in den Kapitelangaben oder in der Numerirung der Briefe und Reden (wie bei Hieronymus, Augustinus, Basilius, Gregor von Nazianz u. s. w.) von einander abweichen. Außerdem habe ich dankbar die älteren und neueren Forschungen benutzt und auch auf die einschlagenden von deutschen Historikern zu wenig oder gar nicht be-

---

[1]) U. d. T.: History of the Christian Church, vol. I—III oder History of ancient Christianity 3 vols, deren erster Band schon im Jahre 1859 in erster und 1862 in zweiter Auflage zu New-York und Edinburg erschien und jetzt gleichzeitig mit dem zweiten und dritten Bande (enthaltend die dritte Periode) und mit diesem deutschen Originale in dritter Auflage erscheint.

[2]) Unter diesen Hülfsmitteln nenne ich mit dankbarer Anerkennung der Gewährung unbeschränkter Benutzung die Astor-Bibliothek, welche, von einem Deutschen, Johann Jacob Astor in New-York, im Jahre 1850 mit einem Kapital von vierhunderttausend Dollars gegründet, von seinem Sohne bedeutend erweitert, jetzt 150,000 sorgfältig ausgewählte Bände in einem prachtvollen Gebäude, und darunter die classischen und kostbarsten Werke aus allen Zweigen der Literatur enthält, und die Bibliothek des theologischen Unions-Seminars dahier, welches die van Ess'sche Bibliothek mit sämmtlichen Kirchenvätern und den großen gelehrten Sammelwerken käuflich an sich gebracht und seitdem mit den Büchern von Dr. E. Robinson und den besten Producten der neueren Theologie bereichert hat. Es ist beachtenswerth, daß die nachgelassenen Bibliotheken der berühmtesten deutschen Kirchenhistoriker nach Amerika auswandern. So ist die Neander'sche Bibliothek schon längst in dem Baptisten-Seminar zu Rochester, die Thilo'sche Bibliothek im Yale College zu New-Haven, und die Niedner'sche Bibliothek in dem Congregationalistischen Seminar zu Andover in Massachusetts. Es machte auf mich einen eigenthümlichen Eindruck, als ich im letzten Sommer die Bibliothek meines verehrten Lehrers Neander sammt dem Manuscript seiner Kirchengeschichte in Rochester ganz in demselben Zustande, wie vor zweiundzwanzig Jahren in der Markgrafen-Straße zu Berlin, mit ihren bescheidenen Einbänden in einem besonderen Zimmer aufbewahrt wieder sah.

achteten englischen Werke von Bull, Waterland, Pearson, Bingham, Cave, Newman, Stanley, Cunningham, Shedd ꝛc. Rücksicht genommen.

Ich bin im Verlaufe meiner Arbeit mit größerer Achtung vor den älteren Schriftstellern erfüllt worden, deren Verdienste durch die Fruchtbarkeit der neuesten Zeit etwas in Vergessenheit gerathen sind. Was die mühsame Arbeit in den Steinbrüchen, die fleißige und gründliche Sammlung des Materials und die scharfsinnige Untersuchung einzelner Punkte betrifft, so haben gerade auf dem Gebiete des kirchlichen Alterthums die großen Gelehrten des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wie die maurinischen Benedictiner in den Ausgaben der Kirchenväter, die Bollandisten in der Hagiographie, Mansi und Hardouin in der Sammlung der Concilienacten, Gallandi, Dupin, Ceillier, Oudin, Cave und J. A. Fabricius in der Patristik und kirchlichen Literaturgeschichte, ferner in einzelnen Zweigen Tillemont (Mémoires), Peteau (Theologica dogmata), Bull (Defensio fidei Nicaenae), Bingham (Origines ecclesiasticae), Walch (Ketzerhistorie), und andere, Außerordentliches geleistet und darin entschieden selbst die berühmtesten neueren Historiker übertroffen; während den Letzteren andrerseits der Vorzug einer mehr kritischen Sichtung, philosophischen Bemeisterung, unbefangenen Beurtheilung und geschmackvollen Darstellung des Stoffes zugestanden werden muß. So ergänzen sich die Zeiten und Talente.

Ich habe mich nach bestem Vermögen bemüht, ein quellenmäßiges, treues und lebendiges Bild von dem grundlegenden Zeitalter der christlichen Kirche zu entwerfen, die Bausteine älterer und neuerer Forschung zu einem wohnlichen Gebäude zu verarbeiten und Vollständigkeit des Inhalts und Gedrängtheit der Form zu vereinigen. Ob, und wie weit mir dieß neben so vielen tüchtigen Vorgängern gelungen sei, das muß der kundige Leser entscheiden.

So Gott Zeit und Kraft schenkt, gedenke ich in ähnlicher Weise meine zahlreichen Manuscripte über die Kirchengeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit für den Druck zu verarbeiten. Aber einstweilen wird die erweiterte englische Ausgabe des Lange'schen „Bibelwerkes" alle meine Muße in Anspruch nehmen. Dem ursprünglichen Plan, den ich in der Vorrede zu meiner Geschichte der apostolischen Kirche ankündigte, werde ich treu bleiben, außer in Bezug auf die Bändezahl, indem ich mich unbeschadet der Gründlichkeit größerer Kürze befleißigen werde.

New-York im Bibelhause, 18. Januar 1867.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Erste Periode.

Die apostolische Kirche. Von der Geburt Christi bis zum Abscheiden der Apostel. 1—100.

5. Kapitel. Die Organisation der apostolischen Kirche.

Zweite Periode.

Die Kirche unter den Verfolgungen vom Tode des Apostels Johannes bis zu Constantin. 100—311.

1. Kapitel. Die Ausbreitung des Christenthums.

2. Kapitel. Die Verfolgung der Kirche und das christliche Märtyrerthum.

3. Kapitel. Der literarische Kampf des Christenthums mit dem Judenthum und Heidenthum.

4. Kapitel. Die Entwicklung der Kirchenlehre im Kampfe mit den Irrlehren.

5. Kapitel. **Das christliche Leben im Contrast mit dem heidnischen Sittenverderben.**

6. Kapitel. **Der christliche Cultus.**

7. Kapitel. **Kirchenverfassung und Kirchenzucht.**

8. Kapitel. **Die Kirchenväter und die kirchliche Literatur.**

Dritte Periode.

Die Kirche im Bunde mit dem griechisch-römischen Reiche und in den Stürmen der Völkerwanderung.

Von Constantin dem Großen bis zu Gregor dem Großen. 311–590.

1. Kapitel. **Der Untergang des Heidenthums und der Sieg des Christenthums im römischen Reiche.**

2. Kapitel. Der literarische Sieg des Christenthums über das Heidenthum.

3. Kapitel. Kirche und Staat.

4. Kapitel. Die Entstehung und Verbreitung des christlichen Mönchthums.

5. Kapitel. Die Hierarchie und Organisation der Kirche.

6. Kapitel. Kirchenzucht und Kirchenspaltungen.

7. Kapitel. Der Gottesdienst und kirchliche Sitten.

8. Kapitel. Die christliche Kunst.

9. Kapitel. Die Lehrstreitigkeiten und die Ausbildung der ökumenischen Orthodoxie.

Druckfehler.

S. 69, Z. 9 v. u. l. einen nach Tage.
= 72 = 7 = o. = Diakonus st. Apostels.
= 79 = 22 = = = Zeitalters nach apostol.
= 81 = 15 = = = Werk st. Wort.
= 110 = 9 = = = geistlichen st. glänzenden.
= 169 = 6 = = = Lehrer st. Schüler.
= 170 = 1 = = = Märtyrer- und Reliquien-Verehrung st. Märtyrer-Reliquien-Verehrung.
= 175, Z. 2 v. u. l. Statur Jesu st. Natur J.
= 180 = 9 = = = Fatum st. Factum.
= 180 = 1 = = = ἐκ λογίων st. ἐν λ.
= 211 = 21 = o. = Petrus st. Paulus.
= 235 = 6 = = = 5 voll. st. 4 voll.
= 235 = 28 = = = Unitarianism. st. Arian.
= 238 = 6 = u. = ac st. a.
= 250 = 12 = o. = concentrische K. st. excentrische K.
= 250 = 27 = = = Urbild st. Vorbild.
= 269 = 5 = = = ihre st. seine.
= 270 = 26 = = = selten st. seltener.
= 290 = 13 = = = 1856 st. 1756.
= 306 = 15 = = = 1857 st. 1837.
= 343 = 6 = = = minores st. majores.
= 348 = 17 = u. = Bischöfe (d. h. Presbyter), u. Diak. st. B. (d. h. Presb. u. D.).
= 349 = 12 = = = zweifachen st. einfachen.
= 350 = 3 = = = presbyteri st. presbyteris.
= 353 = 7 = o. = sodann st. sondern.
= 357 = 19 = = = bedeutendere st. bedeutende.
= 359 = 8 = u. = hierarchisch st. moralisch.
= 360 = 7 = = = und Apostolicität nach Ausschließlichkeit.
= 361 = 14 = = = Häresie st. Hierarchie.
= 366 = 5 = o. = Conc. st. Cons.
= 375 = 5 = = = **Remy Ceillier** st. Reny Cellier.
= 390 = 19 = u. = Petrus st. Paulus.
= 390 = 2 = = = 1859 st. 1853.
= 391 = 22 = o. = Ussher (lat. Usserius) st. Usher (und so mehrmals).
= 391 = 30 = = = nach Rothe (1837) st. (1834).
= 402 = 17 = = = Heraklas st. Herakles.
= 409 = 22 = = = Ostia st. Osta.
= 409 = 1 = u. = Cardinales st. Cardinalis.
= 410 = 22 = o. = Jahre, beginnend mit dem ersten Jahre des Alexander Severus (222), st. (222 bis 238).
= 412, Z. 8 v. u. l. Ständen st. Ländern.
= 413 = 9 = o. = Heraklas st. Herakles.
= 443 = 5 = = = rücke Bonn herab in Z. 6 nach 4. Aufl.
= 443 = 22 = = l. 1855—1866. 6 voll. st. 4 voll.
= 444 = 8 = u. = Hieronymus st. Ambrosius.
= 446 = 2 = = = Formen st. Keimen.
= 454 = 12 = o. = Constantius Chlorus st. Constantinus Chlorus.
= 457 = 3 = u. = = der neueste st. der erste.

S. 464, Z. 12 v. u. l. seinen Söhnen st. seinem Sohne.
= 474 = 21 = o. = Bürgerkrieges st. Bruderkrieges.
= 480 = 10 = u. = Matth. 5 st. Matth. 25.
= 497 = 6 = = = Zerfall st. Zufall.
= 499 = 4 = = = 1866 st. 1864.
= 511 = 13 = = = now st. non.
= 534 = 7 = = = gaben st. geben.
= 550 = 11 = o. = gemeint st. genannt.
= 568 = 11 = u. = Erscheinung st. Erziehung.
= 573 = 17 = u. = Custochium st. Custachium.
= 587 = 26 = o. = obscönen st. obscuren.
= 620 = 16 = u. streiche das Werk von Dr. Hundeshagen, da es sich blos auf die Geschichte d. prot. Kirchenverfassung bezieht.
= 639, Z. 1 v. o. l. nach machen: Chrysostomus.
= 661 = 21 = = = Spitze st. Skizze.
= 665 = 11 = u. = akatholischen Secten st. katholischen Secten.
= 686 = 4 = = = nicht vor: verlassen.
= 721 = 10 = o. = um 384 st. 370.
= 737 = 15 = u. ist das Citat aus Leo auf S. 738 zu Z. 5 zu versetzen.
= 738 = 16 = = = Lisco st. Bisko.
= 739 = 7 = = = creed st. weed.
= 743 = 26 = o. = Reformatoren st. Reformirten.
= 748 = 18 = = = 325 st. 335.
= 833 = 5 = u. streiche die lat. Uebers. nach dem griech. Citate.
= 840 = 10 = = l. τὸ st. τῷ vor ὁμοούσιόν τε.
= 873 = 1 = = = Hauptkuppel st. Hauptkuppeln.
= 899 = 28 = o. sollten die Worte: [die Apokalypse] und [das Evangelium] in Anmerk. unten, statt im Texte stehen.
= 902, Z. 13 v. u. l. sein Biograph Paulinus u. der Biograph Augustins, Possidius, st. sein Biogr. Possidius.
= 902, Z. 3 v. u. l. lesen st. lasen.
= 907 = 2 = = = Uebersetzung statt Uebersetzungen.
= 952 = 13 = o. = θεῷ st. θεόν.
= 954 = 11 = u. = τῷ st. τό.
= 955 = 14 = = = ἀγένητος st. ἀγέννητος.
= 977 = 5 = = = § 47 st. al. 47.
= 981 = 4 = o. = ganz und rein st. ganz rein.
= 988 = 15 = = = die arianischen und nestorianischen Str. st. die ar. nest.
= 994 Z. 10 v. o. l. Die Trinitätslehre u. Christologie st. die Trinität u. Chr.
= 1017 Z. 23 v. o. l. vermischt das Göttliche und Menschliche st. vernichtet.
= 1031 Z. 3 v. u. l. ihm st. ihnen
= 1047 = 15 = = = nach Neale: (Engl. bischöflich) st. (Engl. Bischof).
= 1051 Z. 2 v. u. l. ägyptologischen st. ägyptischen.

S. 1056	Z. 3	v. u. l.	ökumenische st. ökonomische.
= 1061	= 18	= =	nach d. h.: Marigena.
= 1065	= 2	= =	Synodus miserabilis st. Concilium miserab.
= 1071	= 12	= =	Ep. ad Demetr. c. 3 st. c. 2. 3.
= 1071	= 5	= =	nach etiam: ea creatura.
= 1086	= 17	= =	Spiels st. Stiles.
S. 1104	Z. 4	v. o. l.	thätig st. gütig.
= 1111	= 9	= =	reprobrationis st. reprobationis.
= 1119	= 6	= =	dasselbe st. dieselbe.
= 1119	= 6	= u. =	472 st. 475.
= 1120	= 8	= o. =	sechsten st. fünften.
= 1124	= 7	= =	§. 116 st. §. 248.
= 1130	= 2	= u. =	Bohn's st. Cohn's.
= 1216	= 20	= o. =	häretisch st. herrlich.

Zusätze und Nachträge.

S. 182 Z. 8 v. u. füge hinzu: **Karl Werner** (R. Kath): Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. Schaffh. 1861—65. 5 Bde. (Bd. 1 gehört hierher.)

S. 216 Z. 1 v. o. füge nach ausfüllen hinzu: Durch willführliche allegorische Schriftauslegung fanden die Valentinianer diese dreißig Aeonen angedeutet in den dreißig stillen Jahren des Lebens Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten, und in dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberg, Matth. 20, indem sie die verschiedenen Stunden der Berufung (1, 3, 6, 9, 11 = 30) zusammenzählten.

S. 375 Z. 18 v o. füge hinzu: **James Donaldson**: A Critical History of Christian Literature and Doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council. Edinburg 1864 sqq. 3 voll.

S. 448 Z. 6 v. o. füge hinzu: **F. Lübker**: Der Fall des Heidenthums. Schwerin 1856. **Ch. Merivale**: Confession of the Roman Empire. N.-York 1865.

S. 471 Z. 17 v. o. füge hinzu: **W. Mangold**: Julian der Abtrünnige. Stuttg. 1862. **C. Semisch**: Julian der Abtrünnige. Breslau 1862.

S. 488 Z. 19 v. u füge hinzu: **M. Fléchier**: Histoire de Théodose le Grand. Paris 1860.

S. 638 Z. 8 v. u. füge nach Bened. Ausg. hinzu: (auch in August. Epist. 67, 68, 72—75, 81, 82, ed. Bened. tom. II, 161 sqq.)

S. 734 Z. 5 v. u. füge hinzu: **Robert Cox**: The Literature of the Sabbath Question. Edinb. 1865, 2 voll. (das gründlichste und ausführlichste Werk über die Literatur und Geschichte der Sonntagsfeier).

S. 795 Z. 20 v. o. füge hinzu: **Friedr. Nitzsch**: Augustinus' Lehre vom Wunder. Berlin 1865.

S. 861 Z. 17 v. u. füge hinzu: **J. Ferguson**: A History of Architecture from the earliest time to the present day. Lond. 1865, 3 voll.

S. 904 Z. 17 v. u. füge hinzu: Hieronymus sagt von dem ihm befreundeten Damasus (De viris illustr. c. 103): „Elegans in versibus componendis ingenium habet, multaque et brevia metro edidit."

S. 409 Z. 16 v. o. füge nach worden hinzu: z. B. von Th. Obbarius, Tübingen 1845, und von Alb. Dressel, Leipzig 1856.

S. 961 Anm. [8]) statt des letzten Satzes: Epiphanius theilt außerdem, Ancor. c. 119, ein kürzeres Symbol mit, das ebenfalls schon im J. 374 im Gebrauch war, und wörtlich mit dem constantinopolitanischen von 381 übereinstimmt (was Hefele II, 10 übersehen hat). Daher haben schon Tillemont und Bingham mit Recht vermuthet, daß das constantinopolitanische Concil nicht ein neues Symbol aufstellte, sondern ein bereits ähnliches adoptirte, jedoch mit Auslassung des ursprünglichen Nicänischen Anathema, das beiden Symbolen des Epiphanias beigefügt ist.

S. 986 Z. 17 v. o. füge nach Vermuthungen hinzu: Das symbolum Athanasianum scheint allmählig aus augustinischen, lirinensischen und anderen africanisch-gallischen Quellen entstanden zu sein, ohne daß man es auf einen individuellen Verfasser zurückführen könnte. Es verhält sich mit seiner Autorschaft ähnlich wie mit den beiden anderen ökumenischen Symbolen. Es ist das Product der nachnicänischen Kirche, wie das Apostolicum das Product der vornicänischen, das Nicaenum das der nicänischen Kirche ist.

S. 1056 Z. 9 v. u. füge nach 358 hinzu: **Fr. Wörter** (R. K.): Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre. Freiburg 1866. **Nourrisson** (R. K.): La philosophie de S. Augustin. Paris 1866. 2 voll. (tom. I, p. 452 sqq. und tom. II, p. 352 sqq.)

Einleitung.

Literatur.

C. Sagittarius: Introductio in historiam ecclesiasticam. Jen. 1694. **F. Walch:** Grundsätze der zur K.-Gesch. nöthigen Vorbereitungslehren u. Bücherkenntnisse. 3. Aufl. Gieß. 1793. **C. W. Flügge:** Einleitung in d. Studium u. d. Liter. d. K.-G. Gött. 1801. **Möhler** (R. K.): Einleitung in die K.-G. 1839 (Verm. Schriften, herausgeg. von Döllinger, II, 261 ff.). **Th. Kliefoth:** Einleitung in die Dogmengesch. Parchim u. Ludwigslust 1839. **Ph. Schaff:** What is Church History? A Vindication of the idea of Historical Development. Philad. 1846. **H. B. Smith:** Nature and Worth of the Science of Church History. Andover. 1851. **R. Turnbull:** Christ in History, or the Central Power among Men. Bost. 1854. 2nd ed. 1860. **W. G. T. Shedd:** Lectures upon the Philosophy of History. Andov. 1856. **R. D. Hitchcock:** The True Idea and Uses of Church History. N. York 1856. **Chr. C. J. Bunsen:** Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung. Bd. I. Leipz. 1857 (Erstes Buch, Allg. Einl. S. 1—134). **A. P. Stanley:** Three introductory Lectures on Ecclesiastical History. Lond. 1857 (auch seiner History of the Eastern Church, 1861, einverleibt). **Hagenbach:** Art. Kirchengeschichte in Herzogs Theol. Encyklopädie Bd. VII, 1857 S. 622 ff.

Vgl. auch die einleitenden Kapitel der allgemeinen Werke über Kirchengeschichte, katholischer Seits besonders **Fleury, Alzog, Döllinger,** und evangelischer Seits **Mosheim, Schröckh, Gieseler, Hase, Niedner, Kurtz** (Handbuch 3. Aufl. 1853, Bd. I, S. 1—45) u. **Schaff:** Geschichte der Apost. K. 2. A. Leipz. 1854. §. 1—38. **Neander** geht ohne formale Einleitung in medias res.

§. 1. Wesen der Kirchengeschichte.

Die Geschichte der Kirche ist die fortschreitende Entwicklung des Himmelreichs auf Erden, welches die Ehre Gottes und das Heil der Welt zum Ziele hat. Sie ist die zeitliche Entfaltung des ewigen Erlösungsplanes der göttlichen Weisheit und Liebe. Sie beginnt mit der Schöpfung Adams, der bereits vorbildlich auf Christum, den zweiten Urmenschen und Stammvater der Menschheit, hinweist, und mit der Verheißung des Schlangentreters, die ihn nach dem Verluste des Paradieses der Unschuld mit der Hoffnung auf eine künftige Erlösung vom Fluche des Sündenfalls und auf eine unverlierbare Heiligkeit tröstete. Sie schreitet dann durch die vorbereitenden Stufen der göttlichen Offenbarung unter den Patriarchen, Moses, den Königen und Propheten bis zu dem unmittelbaren Vorläufer des Heilands herab, der seine Jünger dem Lamme Gottes zuführte, das der Welt

Sünde trägt. Aber ihr eigentlicher Ausgangspunkt, wozu alle früheren Perioden nur als Einleitung dienen, ist die Menschwerdung des ewigen Wortes, das unter uns Wohnung gemacht und seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit, geoffenbart hat; und nächstdem das Wunder der Geistesausgießung am ersten Pfingstfeste, wo die Kirche zuerst als eine christliche, mit dem Geiste des verklärten Erlösers erfüllte und mit der Bekehrung aller Völker betraute Gesellschaft und Heilsanstalt in die Erscheinung tritt. Denn Jesus Christus, der Gottmensch und Weltheiland, ist der Urheber der neuen Schöpfung, die belebende Seele und das regierende Haupt der Kirche, die da ist sein Leib und seine Braut. In seiner Person und seinem Werke ruht die ganze Fülle der Gottheit und der erneuten Menschheit, der gesammte Erlösungsplan und die tiefste Bedeutung der Geschichte von der Schöpfung nach Gottes Bilde bis zur Auferstehung des Leibes zum ewigen Leben.

Das Christenthum ist kein Nachgedanke Gottes, keine nachträgliche Verbesserung des Weltplans, sondern der Vor- und Urgedanke Gottes, der Anfang, die Mitte und das Ende seiner Wege. Demnach ist die Schöpfung der Idee nach von der Erlösung bedingt, und nicht umgekehrt. Die Weltgeschichte, statt die Kirchengeschichte zu beherrschen, muß vielmehr ihr dienen und kann selbst nur im Lichte des Christenthums gehörig verstanden und gewürdigt werden. Der Vater, der die Weltgeschichte leitet, „zieht zum Sohne", und der Sohn als Lenker der Kirchengeschichte führt zum Vater zurück, daß Gott sei Alles in Allem. In Christo, sagt Paulus, ist alles geschaffen im Himmel und auf Erden; alles ist durch ihn und für ihn geschaffen; und Er ist vor allem, und alles bestehet in ihm.

Die Kirchengeschichte im subjectiven Sinne des Wortes, als theologische Wissenschaft und Kunst, ist die treue und lebensvolle Darstellung des Ursprungs und Fortschritts dieses göttlichen Himmelreichs auf Erden. Sie strebt darnach, den äußeren und inneren Entwicklungsgang desselben bis auf die Gegenwart herab im Gedanken zu reproduciren und in der Sprache zu verkörpern. Sie ist ein fortlaufender Commentar zu den Zwillingsgleichnissen des Herrn vom Senfkorn und vom Sauerteig, indem sie zeigt, wie das Christenthum, ausgehend von der Person und dem Werke des Erlösers, sich immer weiter ausbreitet und zugleich das einzelne Menschenleben und die ganze Gesellschaft mit ihren verschiedenen Lebensformen und Einrichtungen innerlich durchdringt, umwandelt und zum Dienste Gottes heiliget. Sie umfaßt demnach nicht bloß die äußeren Schicksale, sondern noch viel mehr die innere Erfahrung, das geistliche Leben, die Gedankenarbeit und sittliche Thätigkeit der Christenheit, ihre Kämpfe mit der ungöttlichen Welt, ihre Sorgen und Leiden, ihre Freuden und Siege über Sünde und Irrthum.

Jesus Christus ist die Quelle, aus welcher seit seiner Erscheinung im Fleische ein ununterbrochener Strom von göttlichem Licht und Leben durch die öde Wüste unseres gefallenen Geschlechtes sich ergießt, und alles, was wahrhaft groß und gut und heilig in den Annalen der Kirchengeschichte ist, muß in letzter Instanz

auf den Impuls seines Geistes zurückgeführt werden. Aber er wirkt auf die Welt durch die Vermittlung sündhafter und irrthumsfähiger Menschen, die mit oder gegen ihren Willen den Erlösungsplan fördern müssen und doch zugleich als selbstbewußte und freie Persönlichkeiten für alle ihre Handlungen verantwortlich sind. Wie ferner Christus in den Tagen seines Fleisches gehaßt, verläumdet und gekreuzigt wurde, so wird auch seine Gemeinde von den Mächten der Finsterniß angefeindet und verfolgt. Deßhalb schließt die Kirchengeschichte ebenso eine Entwicklung des Antichristenthums, als des Christenthums in sich. Sie enthüllt neben einer ununterbrochenen Reihenfolge von Lebens- und Kraftäußerungen des Weltheilandes und Kundgebungen göttlicher Wahrheit und Heiligkeit auch eine furchtbare Masse von Verderben und Irrthum. Es gehört zum Wesen der streitenden Kirche, daß sie in fortwährendem Kampfe gegen Sünde, Welt und Satan begriffen ist, und zwar nicht nur nach außen, sondern auch nach innen hin. Denn wie Judas in dem Collegium der Apostel saß, so sitzt „der Mensch der Sünde" im Tempel Gottes; und wie selbst ein Petrus den Herrn verläugnete, aber freilich nachher bitterlich weinte und wieder in sein Hirtenamt eingesetzt wurde, so wird Christus noch heute von vielen seiner Jünger in Wort und That verläugnet.

Allein andererseits zeigt die Kirchengeschichte auch, daß Gott immer mächtiger ist als sein Widersacher, und daß sein Lichtreich das Reich der Finsterniß zu Schanden macht. Seine Weisheit und Liebe zeigt sich in ihrem höchsten Glanze in der Ueberwachung und Ueberwindung des Bösen zum größeren Siege des Guten. Der Löwe aus dem Stamme Juda hat der Schlange den Kopf zertreten. Mit der Kreuzigung Christi wiederholt sich zugleich seine Auferstehung immer wieder auf's Neue in der Geschichte seiner Gemeinde auf Erden, und es gab noch nie einen Tag oder eine Stunde, in welcher er nicht seine Gegenwart und Kraft geoffenbart und alle Dinge nach seinem heiligen Willen gelenkt hätte. Denn ihm ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden zum Besten seines Reiches, und von seinem himmlischen Throne lachet und spottet er seiner Feinde. Das untrügliche Wort der Verheißung, das durch die bisherige Erfahrung bestätiget wird, versichert uns, daß alle Verderbnisse, Irrlehren und Spaltungen unter der Leitung der göttlichen Weisheit und Liebe die Sache der Wahrheit, Heiligkeit und Eintracht fördern müssen, bis zuletzt am Endgerichte Christus alle Feinde zum Schemel seiner Füße legen, mit dem Scepter der Gerechtigkeit und des Friedens unbestritten herrschen, und seine Kirche in der Wirklichkeit sein wird, was sie der Idee und Bestimmung nach von Anfang war, „die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllt."

Dann wird die Geschichte selbst, in ihrer gegenwärtigen Form, als eine durch steten Kampf und Widerspruch hindurchgehende Entwicklung, aufhören, um der Vollendung Platz zu machen, und der Strom der Zeit wird im Meer der Ewigkeit zur Ruhe kommen.

§. 2. Zweige der Kirchengeschichte.

Die christliche Kirche ist ihrem Princip und Ziele nach so umfassend als die Menschheit, also im wahren Sinne katholisch, d. h. für alle Nationen und Zeitalter, sowie für alle Kräfte der Seele und alle Klassen der Gesellschaft geeignet und bestimmt. Sie haucht dem denkenden Geiste, dem fühlenden Herzen und dem handelnden Willen ein höheres, übernatürliches Leben ein und macht die Familie, den Staat, die Wissenschaft, Literatur und Kunst, Handel und Wandel heiligen Zwecken dienstbar, bis zuletzt Gott sein wird Alles in Allem. Selbst der Leib und die ganze sichtbare Schöpfung, die nach Erlösung aus dem Dienste der Eitelkeit zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes seufzt, wird zuletzt diesen alles durchdringenden Umwandlungsproceß erfahren; denn wir warten der Auferstehung des Leibes und der neuen Erde, darauf Gerechtigkeit wohnet.

Demgemäß umfaßt denn auch die Kirchengeschichte verschiedene Gebiete, in denen sie die entsprechenden Zweige der Weltgeschichte und des natürlichen Lebens berührt. Folgende sind die wichtigsten:

1. Die Geschichte der Mission, oder der Ausbreitung des Christenthums unter unbekehrten, sei es barbarischen, sei es civilisirten Völkern. Dieses Werk geht fort, bis die Fülle der Heidenwelt eingegangen und Israel erlöst sein wird. Neben der ausländischen Mission gibt es aber auch ein ebenso wichtiges einheimisches Missionswerk, d. h. die Wiederbelebung und Reformation erstorbener oder vernachlässigter Theile der Kirche.

2. Die Geschichte der Verfolgung von Seiten feindseliger Mächte, wie des Juden- und Heidenthums in den drei ersten Jahrhunderten, und des Muhamedanismus im Mittelalter. Diese scheinbare Beschränkung der Kirche erweist sich aber am Ende als ein Läuterungsproceß, ruft den sittlichen Heroismus des Märtyrerthums hervor und schlägt so zur Befestigung und Verbreitung des Christenthums aus nach dem bekannten Worte Tertullians: „Das Blut der Märtyrer ist der Kirche Aussaat." Wie man zwischen ausländischer und einheimischer Mission unterscheiden muß, so giebt es neben der Verfolgung von außen auch religiöse Bürgerkriege, wie die Hugenottenkriege in Frankreich, der dreißigjährige Krieg in Deutschland, die puritanischen Kämpfe in England, und vor allem blutige Ketzerverfolgungen, z. B. der Albigenserkrieg in Südfrankreich unter Innocenz III., die Verfolgung der Waldenser, die Gräuel der spanischen Inquisition und die Grausamkeiten eines Alba gegen die niederländischen Protestanten. Diese bilden das unerquicklichste und traurigste Kapitel der Kirchengeschichte. Es läßt sich aber darin, je näher wir unserer Zeit rücken, desto entschiedener ein Fortschritt des ächt christlichen Geistes religiöser Toleranz und Freiheit wahrnehmen.

3. Die Geschichte des Kirchenregiments und der Kirchenzucht. Die Kirche ist nicht bloß eine unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen, sondern zugleich eine sichtbare Heilsanstalt und bedarf als solche einer Organisation, d. h. bestimmter Organe, Gesetze und Einrichtungen zur Regulirung ihrer Thätigkeit.

Hieher gehört die Darstellung der apostolischen, altbischöflichen, patriarchalen, päpstlichen, lutherisch-consistorialen, calvinistisch-presbyterialen, puritanisch-congregationalistischen und anderer Kirchenverfassungen, sowie des Kirchenrechts und der Kirchenzucht.

4. Die Geschichte des Cultus oder Gottesdienstes, wodurch die Kirche ihre Gemeinschaft mit dem göttlichen Haupte feiert, neubelebt und stärkt. Sie zerfällt wieder in mehrere Unterabtheilungen und umfaßt die Geschichte der Predigt, der Katechese, der Liturgieen, der heiligen Sitten und Gebräuche, insbesondere der Verwaltung der Sacramente, endlich der religiösen Kunst, vor allem der Kirchenpoesie und Kirchenmusik.

Die Geschichte der Kirchenverfassung und des Cultus wird oft unter dem Namen der kirchlichen Alterthümer oder Archäologie zusammengefaßt und gewöhnlich auf das patristische Zeitalter beschränkt, in welchem die meisten kirchlichen Einrichtungen und Gebräuche ihren Ursprung nehmen. Man kann sie aber ebenso gut auf die protestantischen Alterthümer ausdehnen.

5. Die Geschichte des christlichen Lebens oder der praktischen Sittlichkeit und Frömmigkeit. Hieher gehört die Schilderung der charakteristischen Tugenden und Gebrechen der verschiedenen Zeitalter, der wohlthätigen Institute und Werke der Barmherzigkeit, des wiedergebärenden und heiligenden Einflusses des Christenthums auf das häusliche und bürgerliche Leben, die allmählige Abschaffung der Sklaverei und anderer socialer Uebel, auf die Reform der Gesetzgebung und die Verbreitung gesunder und wohlthätiger Regierungsformen, auf den Fortschritt der religiösen und bürgerlichen Freiheit, und auf den ganzen Gang der Civilisation.

6. Die Geschichte der Theologie, oder der christlichen Wissenschaft und Literatur. Jeder Zweig der Theologie, die Exegese, Dogmatik, Ethik, Kirchengeschichte, Homiletik u. s. w., hat eine eigene Geschichte. Am wichtigsten aber ist hier die Dogmengeschichte, oder Lehrgeschichte, die darum auch häufig abgesondert behandelt wird. Man versteht darunter die Darstellung der Aneignung und Auffassung der in der heil. Schrift niedergelegten göttlichen Wahrheit im Bewußtsein der Kirche, oder die Entwicklung der Schriftlehre als Kirchenlehre, d. h. als eine Summe von Dogmen oder Glaubenssätzen, die eine öffentliche Autorität beanspruchen. Diese Entwicklung der kirchlichen Rechtgläubigkeit und das Wachsthum im Verständniß des untrüglichen Gotteswortes ist durch einen Kampf mit dem Unglauben und Irrglauben bedingt, und daher ist die Geschichte der Häresieen ein wesentlicher Bestandtheil der Dogmengeschichte.

Diese Zweige der Kirchengeschichte sind nun aber nicht mechanisch, sondern organisch verbunden und greifen lebendig ineinander ein, und zwar am meisten gerade in den schöpferischen Perioden, wie der apostolischen und der reformatorischen. Es ist daher Pflicht des Historikers, den Zusammenhang zur Anschauung zu bringen. Jede Periode hat übrigens Anspruch auf eine besondere Eintheilung, welche ihrem Inhalt entspricht. Die Bestimmung der Zahl, der Reihenfolge und

des Umfangs der verschiedenen Abtheilungen muß sich nach dem objectiven Thatbestande richten und wird also in verschiedenen Perioden verschieden ausfallen. Je weiter man herabrückt, desto größer wird der Stoff und desto zahlreicher die Unterabtheilungen. Seit der Trennung der lateinischen und griechischen Kirche hat jede ihre besondere Geschichte, und von der Reformation an haben wir neben der griechischen und römischen noch die lutherische und reformirte Confession mit ihren verschiedenen Landeskirchen und Tochterkirchen und den protestantischen Secten, wovon dann jede wieder ihre besondere Geschichte der Mission, der Theologie, der Verfassung, des Cultus und des christlichen Lebens besitzt. Am mannigfaltigsten und am meisten zersplittert ist der Stoff in Nordamerika, wo unter dem Schutze der allgemeinen Religionsfreiheit und durch die Einwanderung von allen Ländern Europas fast alle Zweige der Christenheit in abgesonderten Organisationen neben einander vertreten sind; daher ist auch hier die Bewältigung des Materials und die einheitliche Darstellung des kirchengeschichtlichen Entwicklungsganges am schwierigsten.

§. 3. Quellen.

Die Quellen der Kirchengeschichte, d. h. die zuverlässigen Urkunden, aus welchen wir ihre Kenntniß schöpfen, sind theils göttliche, theils menschliche. Für die Entwicklung des Reiches Gottes vom Sündenfall bis zur Menschwerdung und für das apostolische Zeitalter haben wir die inspirirten Schriften des Alten und Neuen Testaments. Aber vom Tode der Apostel an sind wir auf menschliche Autoritäten angewiesen, welche natürlich nicht auf Untrüglichkeit Anspruch machen können. Diese sind wieder theils geschriebene, theils ungeschriebene Quellen.

I. Die **geschriebenen** Quellen umfassen:

a) Die amtlichen Urkunden und Berichte, die von den kirchlichen und bürgerlichen Behörden ausgehen, wie die Acten der Concilien, die öffentlichen Glaubensbekenntnisse, Liturgieen, Kirchengesetze, die officiellen Schreiben der Päpste, Patriarchen, Bischöfe und Synoden.

b) Die Privatschriften der handelnden Personen der Kirchengeschichte, z. B. die Werke der Kirchenväter für die ersten sechs Jahrhunderte, der Scholastiker und Mystiker für das Mittelalter, der Reformatoren und ihrer Gegner für das sechszehnte Jahrhundert. Diese Documente sind die reichsten Fundgruben für den Historiker und stellen die Geschichte in ihrer Genesis und Fortbewegung dar; aber sie müssen freilich sorgfältig erwogen und gesichtet werden, besonders die Streitschriften, welche gewöhnlich den objectiven Thatbestand durch Beimischung häretischer und orthodoxer Parteileidenschaft mehr oder weniger entstellen.

c) Die Berichte der Historiker, welche Augen- und Ohrenzeugen der erzählten Begebenheiten waren, seien sie nun Freunde oder Gegner. Ihr Werth hängt aber natürlich von dem Maaße der Fähigkeit und Glaubwürdigkeit ab, welches durch sorgfältige Kritik bestimmt werden muß. Historiker, welche nach den Begebenheiten lebten, können nur dann zu den direkten oder unmittelbaren Quellen gerechnet werden, wenn und soweit sie aus zuverlässigen und gleichzei-

tigen Documenten geschöpft haben, die entweder, wie z. B. viele Quellen des Eusebius für die vorconstantinische Zeit, gänzlich oder theilweise verloren gegangen, oder, wie das mit den sogenannten päpstlichen Regesten und anderen Documenten der Vaticanischen Bibliothek der Fall ist, dem gewöhnlichen Historiker unzugänglich sind.

d) Inschriften, besonders auf Grabdenkmälern in den Katakomben, welche den Glauben und die Hoffnung der Christen in den Zeiten der Verfolgungen beurkunden.

II. Die **ungeschriebenen** Quellen sind weit geringer an Zahl. Dahin gehören Kirchengebäude, Werke der Sculptur und Malerei und andere Denkmäler, welche für die Geschichte des Cultus und der kirchlichen Kunst sehr wichtig sind und den religiösen Zeitgeist charakterisiren. So sind z. B. die verschiedenen christlichen Kunstdenkmäler und Baustyle bedeutsame symbolische Verkörperungen der verschiedenen Epochen der Kirche. Die Grabdenkmäler und einfachen Kunstsymbole in den Katakomben entsprechen der Periode der Verfolgung, die Basiliken dem Nicänischen Zeitalter, die byzantinischen Kirchen dem byzantinischen Staatskirchenthum, die gothischen Kathedralen dem römisch-germanischen Katholicismus des Mittelalters, der Renaissancestyl dem wiedererwachten classischen Heidenthum im späteren römischen Katholicismus.

§. 4. Perioden-Eintheilung.

Die rein chronologische oder annalistische Methode, welche noch von dem gelehrten Baronius und seinen Fortsetzern befolgt wurde, ist jetzt allgemein aufgegeben, weil sie den natürlichen Lauf der Entwicklung fortwährend unterbricht, das Zusammengehörige zerbröckelt und die Geschichte zur bloßen Chronik herabsetzt. Damit wird natürlich nicht geläugnet, daß solche kalendermäßig angelegte Werke als Materialiensammlung und Vorarbeiten einen sehr großen Werth haben können.

Die Darstellung des Stoffes nach Jahrhunderten oder der Centurienstyl, der von Flacius bis Mosheim herrschte, ist zwar ein Fortschritt und gibt uns eine viel bessere Einsicht in den Fluß und Zusammenhang der Begebenheiten, als der Annalenstyl. Er hat aber doch den entschiedenen Fehler, daß er eine ganz äußerliche und mechanische Eintheilung in die Geschichte willkührlich hineinträgt, statt die Zeitabschnitte nach den hervorspringenden Punkten oder Epochen zu bemessen, die in den meisten Fällen (man denke an Constantin im Jahre 311, Gregor VII. 1049, die Reformation 1517, den westphälischen Frieden 1648, die französische Revolution 1789, und andere epochemachende Personen und Thatsachen) gar nicht mit den Anfangs- und Endpunkten unserer Jahrhunderte zusammenfallen.

Die richtige Zeiteintheilung muß also aus dem objectiven Lauf der Geschichte selbst erwachsen und ihre verschiedenen Entwicklungsphasen oder Lebensstufen darstellen, die wir Perioden oder Zeitalter nennen. Nun herrscht freilich über die Zahl und den Umfang der Perioden noch keine Einigkeit, um so weniger, da

hier zugleich, besonders vom sechszehnten Jahrhundert an, die verschiedenen kirchlichen und confessionellen Standpunkte ihren Einfluß üben. So hat z. B. die Reformation für die römische und griechische Kirche nicht dieselbe epochemachende Bedeutung, wie für die evangelische, und während die Erlassung des Edictes von Nantes für den französischen, der westphälische Friedensschluß für den deutschen Protestantismus einen Ruhepunkt bilden, so übt weder das eine, noch das andere Ereigniß einen wesentlichen Einfluß auf den englischen Protestantismus, für welchen statt dessen die Thronbesteigung der Elisabeth, das Auftreten Cromwells, die Wiedereinsetzung der Stuarts und die Revolution von 1688 epochemachend sind. Aber trotz aller Differenzen und Schwierigkeiten im Einzelnen, ist man jetzt doch über drei große Hauptabschnitte der Kirchengeschichte, nämlich die Eintheilung in die alte, mittlere und neue Zeit, allgemein einverstanden, wenn gleich die Anfangs- und Endpunkte nicht immer gleichmäßig bestimmt werden.

1. Die Kirchengeschichte des Alterthums, von der Geburt Christi bis zu Gregor dem Ersten (vom Jahre 1—590), ist das Zeitalter der griechisch-lateinischen Urkirche, oder der Kirchenväter und bewegt sich in den Küstenländern des Mittelmeers, Westasien, Nordafrica und Südeuropa, also gerade auf dem Schauplatz des alten Römerreichs und der heidnisch classischen Bildung. Sie hat eine grundlegende Bedeutung in Lehre, Verfassung und Cultus und ist der gemeinsame Stamm, dem die verschiedenen Confessionen entwachsen sind.

In diesem Zeitraum der ersten sechs Jahrhunderte hat aber offenbar zunächst das erste Jahrhundert oder die apostolische Periode, wegen ihrer alle folgenden Perioden weit überragenden normativen und autoritativen Bedeutung Anspruch auf eine besondere Behandlung.

Sodann tritt im Anfang des vierten Jahrhunderts durch das Auftreten Constantins, des ersten christlichen Kaisers, ein höchst folgenreicher Wendepunkt ein, indem das Christenthum aus einer verfolgten Secte zur herrschenden Religion des griechischen und römischen Reiches erhoben wird. Für die Dogmengeschichte ist das erste ökumenische Concil von Nicäa im Jahre 325 in der Mitte der Regierung Constantins von besonderer Bedeutung. Mithin hätten wir bereits drei Perioden für die erste oder patristische Aera.

2. Die Kirchengeschichte des Mittelalters wird bald von Constantin d. Gr. (311), bald vom Untergang des weströmischen Reiches (476), bald von Gregor d. Gr. (590), bald vom deutschen Kaiser Karl d. Gr. (800), datirt, aber ziemlich einstimmig bis zum Anfang des sechszehnten Jahrhunderts und zwar genauer bis zum Beginn der Reformation im Jahre 1517 herabgeführt. Uns erscheint Gregor d. Gr. als der geeignetste kirchliche Wendepunkt. Denn mit ihm, als dem Urheber der angelsächsischen Mission, dem letzten der Kirchenväter und dem ersten der eigentlichen Päpste, beginnt die Bekehrung der germanischen Völker in vollem Ernste und mit entscheidendem Erfolge, sowie zugleich die Entwicklung des absoluten Papstthums, und die Entfremdung der orientalischen und occidentalischen Kirche.

Das leitet uns auf die charakteristischen Merkmale der mittleren Zeit. Sie stellt

uns nämlich den Uebergang der Kirche von Asien und Africa nach Mittel- und Westeuropa, von der griechisch-römischen Nationalität zu den romanischen und germanischen Völkern und von der classischen Cultur zu der modernen, auf germanisch-christlichem Boden erwachsenen Civilisation dar. Die Hauptaufgabe der Kirche war damals die Bekehrung und Erziehung der heidnisch-barbarischen Völker, welche zwar das römische Reich eroberten und zertrümmerten, aber das Christenthum in demselben nicht besiegen konnten, vielmehr von demselben besiegt und umgewandelt wurden. Diese Aufgabe wurde hauptsächlich von der lateinischen Kirche unter einer festen hierarchischen, im römischen Bischof culminirenden Verfassung gelöst, während die griechische Kirche zwar einige Eroberungen unter den slavischen Völkerstämmen im Osten Europas, besonders in dem später bedeutend gewordenen russischen Reiche macht, aber statt dessen in Asien und Africa, also gerade in den Ursitzen des Christenthums und zuletzt selbst in Constantinopel vom Muhamedanismus hart bedrängt und beschränkt wird, und in Dogma, Cultus und Organisation wesentlich auf dem Standpunkt der ökumenischen Synoden und der Patriarchalverfassung des fünften Jahrhunderts stehen bleibt.

Im Mittelalter, wo die Entwicklung der Hierarchie in den Vordergrund tritt, ragen drei Päpste als epochemachende Persönlichkeiten und Wendepunkte besonders hervor, nämlich Gregor I. oder der Große (590), der den Anfang, Gregor VII. oder Hildebrand (1049), der den Höhepunkt, und Bonifaz VIII. (1294), der den Zerfall des absoluten Papstthums einleitet. Demgemäß haben wir auch in der mittleren Kirchengeschichte wieder drei Perioden.

3. Die Kirchengeschichte der neueren Zeit, von der Reformation des 16ten Jahrh. bis auf die Gegenwart, bewegt sich hauptsächlich unter den germanischen Nationen in Mittel- und Westeuropa, und bereitet sich seit dem siebzehnten Jahrhundert zugleich einen neuen großartigen Schauplatz in Nordamerika. Die abendländische Christenheit spaltet sich hier in zwei feindliche Hälften, wovon die eine steif am Alten festhält, die andere neue Bahnen bricht, während die orientalische Kirche noch mehr vom eigentlichen Schauplatz der Geschichte zurücktritt und das Bild einer nur selten unterbrochenen Stagnation darstellt. Die neuere Kirchengeschichte ist das Zeitalter des Protestantismus im Conflicte mit dem Romanismus, der religiösen Freiheit und Selbstständigkeit im Kampfe mit dem Princip der Autorität und Bevormundung, des individuellen und persönlichen Christenthums im Unterschiede vom objectiven Kirchenthum.

Hier stellen sich abermals zwei oder drei verschiedene Perioden heraus, welche man kurz durch die Worte Reformation, Revolution und Regeneration bezeichnen kann.

Das 16te Jahrh., nächst dem apostolischen Zeitalter die reichhaltigste und interessanteste Periode der Kirchengeschichte, ist das Jahrhundert der protestantischen Kirchenerneuerung und der römischen Gegenreform.

Das 17te Jahrhundert ist die Zeit des scholastisch orthodoxen und polemischen Confessionalismus, in dem die Reformationsbewegung erstarrt, aber auch

die Zeit der gewaltigen puritanischen Kämpfe in England, die bis in die Urwälder der amerikanischen Colonieen sich erstrecken. Etwas später begegnen wir der pietistischen und methodistischen Erweckung im Gegensatz gegen todte Orthodoxie und starren Formalismus. In der römischen Kirche herrscht während dieser Periode der Jesuitismus, aber im Kampfe mit dem halb evangelischen Jansenismus.

In der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts beginnt die ungeheure Umwälzung der herkömmlichen Ideen und Einrichtungen, welche im Staate zur Revolution, in der Kirche zur Herrschaft des Unglaubens führt, besonders in Frankreich und Deutschland.

Das 19te Jahrhundert zeigt uns theils die weitere Entwicklung der negativen und destructiven Tendenzen, theils aber auch die Erneuerung des christlichen Glaubens und des kirchlichen Lebens mit den Anbahnungen einer neuen großen Schöpfung des alten, und doch ewig jungen Evangeliums. Zugleich tritt nun das lebensfrische und zukunftschwangere Nordamerika mit überwiegend englisch-protestantischem Charakter, aber als ein gastfreies Asyl aller Kirchen und Secten der alten Welt und mit gänzlicher Scheidung der weltlichen und geistlichen Macht auf den Schauplatz der Kirchengeschichte.

Somit erhalten wir im Ganzen neun Perioden der Kirchengeschichte, wie folgt.

Erste Periode: Die apostolische Kirche, 1—100.

Zweite Periode: Die Kirche als verfolgte Secte bis zu Constantin, dem ersten christlichen Kaiser, 100—311.

Dritte Periode: Die Kirche im Bunde mit dem griechisch-römischen Reiche und unter den Stürmen der Völkerwanderung, bis zu Papst Gregor I., 311—590.

Vierte Periode: Die Pflanzung der Kirche unter den germanischen Völkern bis zu Hildebrand, 590—1049.

Fünfte Periode: Die Kirche unter der Herrschaft der päpstlichen Hierarchie und Scholastik, oder von Hildebrand bis Bonifacius VIII, 1049—1294.

Sechste Periode: Der Zerfall des mittelalterlichen Katholicismus und die Anbahnung des Protestantismus, 1294—1517.

Siebente Periode: Die evangelische Reformation und die römisch-katholische Reaction, 1517—1600.

Achte Periode: Die orthodoxen Confessions- und Staatskirchen und die Anfänge des Deismus und Rationalismus, von 1600—1750.

Neunte Periode: Die Entwicklung des modernen Antichristenthums, und die Wiederbelebung des Christenthums in Europa und Amerika, vom Ende des vorigen Jahrhunderts bis auf die Gegenwart.

§. 5. Werth der Kirchengeschichte.

Die Kirchengeschichte ist das umfangreichste, und, wenn wir die heilige Geschichte des Alten und Neuen Testaments mit einschließen, zugleich das wichtigste Gebiet der Theologie.

Sie hat zunächst ein allgemeines Interesse für jeden Gebildeten, als die Darstellung der sittlich-religiösen Entwicklung der Menschheit und der allmähligen Verwirklichung des göttlichen Heilsrathschlusses.

Sie hat sodann einen besonderen Nutzen für den Theologen und Geistlichen, weil sie ihm den Schlüssel zum Verständniß des gegenwärtigen Zustandes der Christenheit liefert und ihn auf diese Weise zum erfolgreichen Wirken für die Zukunft befähigt. Denn die Gegenwart ist die Frucht der Vergangenheit und der Keim der Zukunft. Kein Werk hat Bestand, das nicht in den wahren Bedürfnissen der Zeit und dem festen Boden der Geschichte wurzelt, und niemand hat Anspruch auf die Achtung der Nachwelt, der die Rechte der Vorzeit mit Füßen tritt.

Endlich hat unsere Wissenschaft auch einen praktischen Werth für jeden Christen, weil sie eine reiche Fülle von Warnung und Ermunterung, von Mahnung und Trost darbietet. Sie ist die Philosophie in Thatsachen, das Christenthum in lebendigen Beispielen. Wenn Cicero die Geschichte im Allgemeinen testis temporum, lux veritatis und magistra vitae, wenn sie Diodor eine Dienerin der Vorsehung, eine Priesterin der Wahrheit und eine Mutter der Weltweisheit nennt, so kann das alles im höchsten Maße der Geschichte des Himmelreiches nachgerühmt werden. Nächst der heiligen Schrift, die ja selbst eine Geschichte und Urkunde der göttlichen Offenbarung ist, giebt es keinen stärkeren Beweis für die ununterbrochene Gegenwart Christi bei seiner Gemeinde, keine schlagendere Vertheidigung des Christenthums, keine reichere Fundgrube geistlicher Weisheit und Erfahrung, keine tiefere Anweisung zur Tugend und Frömmigkeit, als die Kirchengeschichte, wenn sie der Wahrheit gemäß aufgefaßt und dargestellt wird.

§. 6. Aufgabe des Historikers.

Die höchste Pflicht des Kirchenhistorikers, in welcher alle anderen mitbegriffen sind, ist Wahrheit und Treue, oder die Reproduction der Geschichte selbst, so daß diese in seiner Darstellung sich lebendig wiederspiegelt. Seine Aufgabe ist die Wahrheit, die ganze Wahrheit und nichts als die Wahrheit. Zu diesem Ende muß er drei Bedingungen in sich vereinigen, eine *wissenschaftliche*, eine *künstlerische* und eine *sittlich-religiöse*, und demgemäß eine dreifache Aufgabe lösen.

1. Das erste Geschäft des Historikers ist ein rein wissenschaftliches, nämlich die Bemeisterung und kritische Sichtung der Quellen. Diese setzt natürlich wieder eine hinlängliche Kenntniß der Hülfswissenschaften voraus, wie der kirchlichen Philologie (besonders der griechischen und lateinischen Sprache, in welchen die meisten älteren Quellenschriften verfaßt sind), der Weltgeschichte, Geographie und Chronologie. Während der Historiker sich den Inhalt der Quellen zu eigen macht, muß er zugleich durch sorgfältige und unparteiische Kritik die Authentie und Integrität derselben, sowie die Glaubwürdigkeit und Fähigkeit der Augen- und Ohrenzeugen erforschen und so die Thatsachen von Fictionen, die Wahrheit vom Irrthum ausscheiden.

2. Dann folgt die Darstellung des so bemeisterten Materials. Diese ist eine Kunst und steht unter den Gesetzen der Rhetorik und Aesthetik. Sie darf nicht blos eine einfache Erzählung der Begebenheiten sein, sondern muß den lebendigen Entwicklungsproceß der Kirche reproduciren. Denn die Geschichte ist nicht ein loser Haufen von Todtengebeinen, sondern ein lebendiger Organismus, durchdrungen und beherrscht von einer vernünftigen Seele.

Eine der größten Schwierigkeiten ist hier die Anordnung des Stoffes. Die beste Methode besteht im Allgemeinen ohne Zweifel in einer zweckmäßigen Vereinigung der chronologischen und topologischen Eintheilung, so daß sowohl die Zeitfolge oder das Nacheinander der Begebenheiten, als die Sachordnung oder die Eigenthümlichkeit der nebeneinander (freilich auch mit und in einander) verlaufenden Zweige der Geschichte gleichmäßig zur Anschauung kommt. Hiernach wird zunächst die gesammte Geschichte in eine Anzahl von Zeitabschnitten oder Perioden zerlegt, die aber nicht willkührlich gemacht werden dürfen, sondern den objectiven Entwicklungsphasen entsprechen müssen; und sodann wird innerhalb dieser Perioden das Material in so vielen besonderen Abschnitten oder Kapiteln dargestellt, als der Inhalt selbst an die Hand gibt. Ueber die Zahl der Perioden und Fächer selbst, sowie über die Anordnung der letzteren giebt es freilich sehr verschiedene Meinungen, und es kann darin nur annäherungsweise den Forderungen der Idee Genüge geleistet werden. Aber das Princip bleibt darum doch das allein richtige.

Die Methode der alten classischen, sowie der meisten englischen und französischen Historiker, welche den Gesammtinhalt in einer Reihenfolge von Büchern und Kapiteln ohne Rubrikeneintheilung blos an dem chronologischen Faden auseinanderlegt und die verschiedenen handelnden Figuren und Ereignisse in ein und dasselbe Gemälde drängt, hat den scheinbaren Vortheil, die Lebenseinheit und Mannigfaltigkeit der Geschichte auf jedem Punkte am deutlichsten zur Anschauug zu bringen, muß aber doch immer wieder abbrechen und aufs Neue anknüpfen, weil die Rede nicht, wie der Pinsel des Malers und der Meißel des Bildhauers, das räumliche Nebeneinander, sondern nur das zeitliche Nacheinander darstellen kann. Sodann hat sie den Nachtheil, Gleichartiges durch ausschließliche Rücksicht auf die Zeitordnung, zumal im Annalen-, oder selbst im Centurien-Style, zu zerstückeln und Fremdartiges zusammenzurücken, so daß man nicht zu einer Totalanschauung der Entwicklung der Lehre, oder der Verfassung, oder des Cultus kommt. Es ist nun einmal unläugbar, daß die Kirche ihre besonderen Gebiete und jedes Gebiet seine besondere, freilich darum nicht isolirte, sondern organisch mit den übrigen Zweigen verbundene Geschichte hat.

Daher hat die deutsche Methode der Historiographie, welche den Stoff in gewisse Rubriken vertheilt und alles was zur Entwicklung der Lehre, der Verfassung, des Cultus, des Lebens ꝛc. gehört, wo möglich unter ebensovielen Abschnitten darstellt, ohne die Aufmerksamkeit immer wieder auf anderes abzulenken, einen guten Grund in der Natur der Sache selbst und besitzt den großen praktischen

Vortheil, den Ueberblick über das Gleichartige zu erleichtern. Nur muß man sich hier vor unnützer Vermehrung der Rubriken und vor pedantischer Uniformität hüten, die zu einem Procrustesbette wird und das Leben der Geschichte in willkührliche Formeln hineinzwängt, wie das bei den Magdeburger Centuriatoren und vielen ihrer Nachfolger der Fall ist. Jede Periode muß ihren eigenen Schematismus erzeugen, und Zahl und Ordnung der Rubriken wird in verschiedenen Zeiten sehr verschieden ausfallen. Die Reformationszeit z. B., in welcher Lehre, Verfassung und Leben auf die lebendigste Weise in einander greifen und sich auf jedem Punkte gegenseitig bedingen, kann ohne willkührlichen Zwang nicht ebenso behandelt werden, wie das Mittelalter. Auch muß in der neueren Zeit neben der Rubrikeneintheilung die Eintheilung nach Confessionen und Landeskirchen, wie Katholicismus, Lutherthum, Calvinismus, ꝛc. berücksichtigt werden. Je weiter wir in die Gegenwart herabrücken, desto schwerer wird wegen der zunehmenden Trennungen in der Christenheit und wegen der enormen Mannigfaltigkeit des kirchlich-religiösen Lebens die übersichtliche Anordnung und künstlerische Behandlung des Stoffes. Die beste Methode ist, wie schon angedeutet, eben die, welche durch möglichst treue Anschließung an die objective Zeit- und Sachordnung das eigenthümliche Leben der Geschichte selbst wiederspiegelt, und zugleich stets durch klare und bequeme Gruppirung das Verständniß und die Uebersicht über das Zusammengehörige erleichtert.

3. Die wissenschaftliche Forschung und Verarbeitung und die künstlerische Darstellung und Nachbildung der Geschichte muß aber von einem gesunden sittlich-religiösen Geiste geleitet werden.

In dieser Hinsicht muß der Historiker zunächst alle Vorurtheile und Parteiinteressen bei Seite legen und sich von der strengsten Unparteilichkeit und Wahrheitsliebe leiten lassen. Damit ist natürlich nicht gemeint, daß er eine tabula rasa werde. Niemand kann und darf sich von allen Einflüssen der Erziehung entblößen, die ihn zu dem gemacht haben, was er ist. Aber das muß vom Kirchenhistoriker verlangt werden, daß er sine ira et studio alles möglichst treu nach dem objectiven Thatbestande darstelle, jeder Person und Erscheinung gerecht werde und sich in den Mittelpunkt des Christenthums hineinversetze, von welchem aus er dann die einzelnen Punkte der Peripherie überschauen und das Einzelne dem Allgemeinen, das Unwesentliche dem Wesentlichen, die Confessionskirchen, Denominationen und Secten dem großen Reiche Christi unterordnen kann. Sein Motto muß sein: Christianus sum, nihil Christiani a me alienum puto.

Sodann soll er sich seinem Gegenstande begeistert hingeben und mit ihm sympathisiren. Wie niemand einen Dichter ohne poetisches Gefühl und Geschmack, oder einen Philosophen ohne speculatives Talent auszulegen im Stande ist, so kann auch niemand die Geschichte des Christenthums ohne christlichen Sinn und Geist richtig auffassen und darstellen. Ein Ungläubiger wird entweder eine häßliche Carricatur, oder höchstens eine herz- und leblose Statue liefern. Je mehr sich der Historiker auf den Höhepunkt des Christenthums stellt, desto umfassender

ist sein Gesichtskreis, desto vollständiger und klarer sein Ueberblick über die einzelnen Gebiete in der Niederung und ihr gegenseitiges Verhältniß zu einander. Selbst der Irrthum wird blos im Lichte der Wahrheit vollständig erkannt, nach dem Grundsatz: verum est index sui et falsi. Das Christenthum ist die absolute Wahrheit, welche, wie die Sonne, sich selbst bezeugt und zugleich alle Finsterniß erleuchtet.

So weit nun der Historiker diese drei Bedingungen in sich vereinigt, soweit wird er seine Aufgabe erfüllen. Natürlich ist das auf dem Standpunkte irdischer Erkenntniß, wie bei jeder anderen Wissenschaft, nur annäherungsweise möglich. Denn absoluter Erfolg würde Irrthumslosigkeit voraussetzen, die keinem Sterblichen vergönnt ist. Die vollständige Lösung aller Räthsel der Geschichte ist für eine andere Ordnung der Dinge aufbewahrt, wann wir nicht mehr durch den Spiegel und stückweise erkennen, sondern von Angesicht zu Angesicht schauen und die Entwicklungen der Zeit vom Standpunkte der Ewigkeit begreifen werden. Was Augustin so treffend vom Verhältniß des Alten und Neuen Testamentes sagt: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet, das kann auch auf das Verhältniß der diesseitigen Welt zu der jenseitigen angewandt werden. Die Geschichte der streitenden Kirche ist am Ende doch blos ein Vorbild und eine Weissagung auf das triumphirende Reich Gottes im Himmel und wird erst im Lichtglanze der Erfüllung vollkommen verstanden werden.

§. 7. Die wichtigsten Bearbeitungen der Kirchengeschichte.

C. W. Flügge: a. a. O. **K. Fr. Stäudlin:** Geschichte der theolog. Wissenschaften. Gött. 1810. I, 100 ff. II, 146 ff. u. 668 ff. Ders.: Gesch. u. Literatur der K.-Gesch. herausg. von Hemsen. Hannov. 1827. **Ph. Schaff:** Gesch. der apostol. Kirche &c. 1851. 2. Aufl. Leipz. 1854. S. 52—138. **F. Chr. Baur:** Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibg. Tüb. 1852. **Engelhardt:** Uebersicht der kirchengeschichtl. Literat. vom Jahre 1825—1850 (in Niedners „Zeitschr. für hist. Theol.") 1851 f.

Die Kirchengeschichtschreibung hat, wie jede andere Wissenschaft und Kunst, eine Geschichte, in welcher ihre Idee und Methode immer deutlicher sich verwirklicht. Diese Geschichte zeigt uns eine fortgehende Vermehrung des Materials, sowie einen allmählichen, obwohl bisweilen lange unterbrochenen Fortschritt von der bloßen Sammlung von Zahlen und Namen und einer Chronik der Begebenheiten zu kritischer Forschung und Sichtung, zu pragmatischer Verknüpfung der Facta mit den Ursachen und Motiven, zu wissenschaftlicher Bemeisterung und philosophischer Totalanschauung, zu wissenschaftlicher Reproduction und Construction der objectiven Geschichte. Zu gleicher Zeit spiegeln sich darin die verschiedenen kirchlich-religiösen, confessionellen und denominationellen Entwicklungsphasen und Standpunkte ab, aus welchen der Inhalt in verschiedenen Perioden und Abtheilungen der Christenheit aufgefaßt und dargestellt wird, so daß die Entwicklung der Kirche selbst an der Entwicklung der kirchlichen Historiographie sich verfolgen läßt. Absolute Vollkommenheit ist hier natürlich so wenig, als in irgend einem andern Gebiete menschlicher Erkenntniß erreicht worden und kann

auch nicht erreicht werden, bis die Geschichte des irdischen Weltlaufs selbst zum Abschluß gekommen sein und das Schauen von Angesicht zu Angesicht eintreten wird.

Wir müssen uns hier auf die Angabe der wichtigsten Werke beschränken, welche die verschiedenen Epochen der Kirchengeschichtschreibung bezeichnen.

1. Die **apostolische** Kirche.

Die ersten kirchengeschichtlichen Werke sind die kanonischen Evangelien von Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes, oder die inspirirten Biographieen Jesu Christi, der das gottmenschliche Haupt und die unversiegbare Quelle der ganzen Kirchengeschichte ist, und sodann die Apostelgeschichte des Lucas, d. h. die Darstellung der Gründung der Kirche unter Juden und Heiden, oder von Jerusalem bis nach Rom, durch die Thätigkeit der Apostel, vor allem des Petrus und Paulus.

2. Die **griechische** Kirche hat die ersten nachapostolischen Werke über die Geschichte des Christenthums geliefert, wie sie denn überhaupt in allen Zweigen der theologischen Literatur den Anfang machte.

Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina und Zeitgenosse Constantins des Gr., verfaßte in zehn Büchern eine Kirchengeschichte[1]) von der Fleischwerdung des Logos bis zum Jahre 324, und hat sich dadurch den Ehrennamen des Vaters der Kirchengeschichte, oder des christlichen Herodot erworben. Obwohl an literarischem Talent den Werken der großen classischen Historiker weit nachstehend, hat doch diese Darstellung der vornicänischen Kirchengeschichte durch die Gelehrsamkeit, Mäßigung und Wahrheitsliebe des Verfassers, durch die Menge der von ihm gebrauchten, zum Theil verlorenen Quellen und endlich durch seine interessante Stellung an der Grenzscheide zweier Perioden und seine persönliche Anschauung sowohl der letzten Christenverfolgungen, als der Anfänge des byzantinischen Staatskirchenthums einen unschätzbaren Werth erhalten.

Das Werk von Eusebius wurde im fünften Jahrhundert von Sokrates, Sozomenus und Theodoret, im sechsten Jahrhundert von Theodorus und Evagrius in ähnlichem Geiste und mit derselben Methode fortgesetzt, indem der Eine den Faden der Erzählung meist da anknüpfte, wo sein Vorgänger ihn abgebrochen hatte. Unter den späteren griechischen Historikern vom siebenten bis zum fünfzehnten Jahrhundert, den sogenannten Scriptores Byzantini, verdient Nikephorus Kallisti (um 1333) besondere Erwähnung.

3. Die **lateinische** Kirche vor der Reformation war in der Kirchengeschichte, wie in allen anderen theologischen Disciplinen, anfangs gänzlich von der griechischen abhängig und begnügte sich lange Zeit mit bloßen Uebersetzungen und Auszügen aus Eusebius und seinen Fortsetzern.

Das populärste Werk dieser Art war die Historia tripartita, compilirt von Cassiodorus († um 562).

---

[1]) ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία.

Das Mittelalter lieferte keine allgemeine Kirchengeschichte von Bedeutung, aber eine Menge von Chroniken und Specialgeschichten einzelner Nationen, Mönchsorden, berühmter Päpste, Bischöfe, Missionare und Heiligen u. s. w., die, wenn auch selten durch Darstellungsgabe, so doch als Materialiensammlungen von großem Werthe sind.

4. Die **römisch-katholische** Kirche seit dem sechszehnten Jahrhundert wurde durch den ungeheuren Stoß, den sie durch die protestantische Reformation erhielt, zu einer großartigen Thätigkeit in diesem und anderen Gebieten der Theologie angetrieben und lieferte Werke von enormer Gelehrsamkeit und antiquarischer Forschung, die aber gewöhnlich nicht von rein historischem Interesse, sondern von römischem Parteiinteresse und polemischem Eifer gegen den Protestantismus beherrscht sind. Die größten päpstlichen Kirchenhistoriker sind Italiener, welche dem Ultramontanismus, und Franzosen, welche meistens dem etwas liberaleren, aber weniger consequenten Gallicanismus huldigen.

Voran steht der Cardinal Cäsar Baronius († 1607) mit seinen Annales ecclesiastici (Rom. 1588 ff. in 12 Bänden Fol.), auf welche er dreißig Jahre der unermüdetsten Quellenforschung verwendet hat. Sie reichen nur bis zum Jahre 1198 herab, wurden aber später von Raynaldus, Bzovius, Spondanus und anderen (ganz neuerdings von Theiner), obwohl mit viel geringerem Talente, bis gegen die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts fortgesetzt (Gesammtausgabe von Lucca in 38 Bänden Fol.). Seinem religiösen Standpunkte nach steht dieses colossale Werk ganz im Dienste des absoluten ultramontanen Papstthums und soll eine positive Widerlegung der Magdeburger Centurien sein, ohne sie einer directen Berücksichtigung zu würdigen; es wurde aber nicht nur von protestantischen Gelehrten, wie Is. Casaubonus, Spanheim, Sam. Basnage, sondern auch von katholischen Forschern, wie Pagi, scharf kritisirt und zum Theil widerlegt. Dessen ungeachtet ist es noch immer eine reiche Schatzkammer für den Historiker, besonders wegen der vielen seltenen und schwer zugänglichen Quellen in der Vaticanischen Bibliothek und anderen Archiven, welche den gelehrten Verfassern zu Gebote standen.

Natalis Alexander († 1724) schrieb seine Historia ecclesiastica Veteris et Novi Testamenti (Paris. 1699 sqq. 8 voll. fol.) im Sinne der gallicanischen Partei mit Gelehrsamkeit, aber in trockenem und steif-scholastischem Style.

Der Abt Claude Fleury († 1723) lieferte in seiner Histoire ecclésiastique (Par. 1691 sqq. 20 Bde. bis zum J. 1414, fortgesetzt von Fabre bis 1595) ein viel populäreres Werk, das sich durch milden Geist und leichte, fließende Darstellung empfiehlt und ebensowohl der Erbauung, als der Belehrung dienen will. Es ist eine eingehende und im Ganzen genaue Erzählung der Begebenheiten nach der Zeitordnung, jedoch ohne System, Kritik und philosophische Durchdringung des Stoffes, und daher ermüdend und langweilig.

Jacques Benigne Bossuet, der geniale Kanzelredner und Bischof von Meaux († 1704), der einerseits den Romanismus gegen den Protestantismus,

andrerseits aber auch den Gallicanismus gegen den Ultramontanismus vertheidigte, verfaßte für den Kronprinzen von Frankreich vom katholisch-kirchlichen Standpunkte aus ohne selbstständige Forschung, aber mit glänzender rhetorischer Dialektik und elegantem Geschmack eine Einleitung in die allgemeine Weltgeschichte, Discours sur l'histoire universelle depuis le commencement du monde jusqu' à l'empire de Charlemagne (Paris 1681). Er giebt darin in allgemeinen Umrissen und populärer Form zuerst einen kurzen Ueberblick der Hauptbegebenheiten von der Schöpfung bis auf Karl den Großen, und dann in einzelnen Abhandlungen eine ausführlichere Darstellung der Schöpfungsgeschichte, der Berufung Abraham's, der mosaischen Gesetzgebung, des davidischen Königthums, der Menschwerdung und des Lebens Jesu Christi, der Gründung der Kirche, des Untergangs des jüdischen Staates und des römischen Reiches. Der protestantische Theologe Cramer hat dieses mehr rhetorische als wissenschaftliche Werk in's Deutsche übertragen und von Karl dem Großen an mit geringerer Eleganz, aber größerer Gründlichkeit und besonderer Rücksicht auf die Dogmengeschichte des Mittelalters fortgesetzt.

Sebastian le Nain de Tillemont († 1698), der mit den Grundsätzen des Jansenismus und Gallicanismus wenigstens theilweise sympathisirte, setzte die Geschichte der ersten sechs Jahrhunderte mit großer Geschicklichkeit und scrupulöser Gewissenhaftigkeit fast ganz aus den Worten der Originalquellen zusammen in seinen Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles justifiés par les citations des auteurs originaux, in 16 Quartbänden (Par. 1693—1712). Die eigenen Zusätze sind in Parenthese geschlossen oder in die Noten am Schluß der Bände verwiesen. Tillemonts Memoiren sind, wie der Titel andeutet, mehr eine Sammlung von Biographieen, als eine organische Gesammtgeschichte, dessenungeachtet aber noch immer sehr brauchbar und im Ganzen das gelehrteste und nützlichste Werk in französischer Sprache über die alte Kirche.

Gleichzeitig lieferte der gelehrte Gallicaner L. Ellies Dupin († 1719) ein biographisches und literarhistorisches Werk, Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, contenant l'histoire de leur vie, le catalogue, la critique et la chronologie de leurs ouvrages, welches seit 1686 zu Paris erschien und in 47 Octavbänden bis in's 17. Jahrh. herabreicht und theilweise auch in's Lateinische und Englische übersetzt wurde.

Caspar Sacharelli, Historia ecclesiastica. Rom. 1772—95. 25 voll. bis 1185. Dieses Werk kenne ich nur dem Namen nach.

Der deutsche Dichter Leopold von Stolberg († 1819) begann mit dem Enthusiasmus eines aufrichtigen, edlen und frommen, aber leichtgläubigen und unkritischen Convertiten eine sehr ausführliche „Geschichte der Religion Jesu Christi" (Hamburg 1806 ff.) und führte sie in 15 Bänden bis zum Jahre 430. Seine Fortsetzer, von Kerz (Band 16—32 bis zum Jahre 1300) und Brischar (von Band 33 an) stehen ihm bedeutend nach.

Rohrbacher's Histoire universelle de l'église catholique, vom Anfang der Welt bis auf die Gegenwart (Par. 1842—48 in 29 Bden.) ist das neueste und vollständigste Geschichtswerk der katholischen Kirche französischer Zunge, benutzt auch deutsche Forschung, ist aber ultramontanistisch gefärbt und steht hinter seinen gallicanischen Vorgängern im 17. Jahrhundert, besonders hinter Tillemont an selbstständiger Gelehrsamkeit und Unbefangenheit zurück.

Die besten römisch-katholischen Compendien der Kirchengeschichte sind die von Döllinger (2. Auflage. 1843), Ritter (6. Auflage. 1862) und Alzog (7. Auflage 1859).

5. Die **protestantischen** Kirchen.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts ist die Mutter der Kirchengeschichte als einer theologischen Wissenschaft und Kunst im eigentlichen Sinne des Wortes. Sie schien zwar zuerst mit der Vergangenheit zu brechen und durch directes Zurückgehen auf die Bibel, als die alleinige Glaubensquelle und Glaubensregel, den Werth der dazwischen liegenden Kirchengeschichte zu untergraben. Besonders setzte sie das so überwiegend katholische Mittelalter in ein höchst nachtheiliges Licht und behandelte es factisch als eine steigende Corruption apostolischer Lehre und Verfassung. Allein auf der anderen Seite erhöhte sie die Werthschätzung des Urchristenthums und weckte ein neues, begeistertes Interesse an allen Documenten der apostolischen Kirche, welche sie treu wiederherzustellen strebte. Sie war also blos eine Auflehnung gegen die zunächst liegende Tradition auf der Basis und zu Gunsten der ältesten historischen Grundlagen der Kirche. Sodann stellte sich im Fortgang des Kampfes mit Rom der natürliche Wunsch und das Bedürfniß ein, dem Gegner nicht bloß den Schriftbeweis, sondern auch die geschichtlichen Waffen zu entreißen und so viel als möglich für die evangelische Sache zu verwenden. Denn die Protestanten konnten ja nicht leugnen, daß die wahre Kirche Christi auf einem Felsen gebaut ist und die Verheißung unzerstörbarer Dauer hat. Endlich hat die Reformation durch die Befreiung des Geistes von dem Joche einer despotischen kirchlichen Autorität mittelbar oder unmittelbar der allseitigen freien Forschung einen ganz neuen Aufschwung gegeben und die historische Kritik geschaffen, welche die Thatsachen von den Zusätzen der Sage scheidet und die Wahrheit, die ganze Wahrheit und nichts als die Wahrheit der Geschichte an's Tageslicht zu bringen strebt. Allerdings kann diese Kritik sich auch in das Extrem des Rationalismus und Skepticismus verirren, der gegen die Autorität der Apostel und Christi selbst sich auflehnt, wie das besonders im deutschen Protestantismus eine Zeit lang der Fall war; aber der Mißbrauch der freien Forschung hebt den rechten Gebrauch nicht auf und ist bloß als eine temporäre Verirrung anzusehen, nach welcher sich dann eine gesunde Würdigung der Geschichte als einer wahrhaft vernünftigen Entfaltung des Erlösungsplanes und eines fortgehenden Zeugnisses für eine allwaltende Vorsehung Gottes und den göttlichen Charakter des Christenthums einstellt.

Folgendes sind die bedeutendsten Werke der protestantischen Kirchengeschicht-

schreibung, die vor allem auf deutschem Boden mit großem Eifer und Erfolg betrieben wurde.

Matthias Flacius, mit dem Beinamen Illyricus, ein eifriger Lutheraner und unerbittlicher Polemiker gegen Papisten, Calvinisten und Philippisten († 1575), eröffnet die Reihe der protestantischen Historiker mit seiner epochemachenden Ecclesiastica historia Novi Testamenti, gewöhnlich Centuriae Magdeburgenses genannt (Basil. 1559 – 74), welche dreizehn Jahrhunderte in ebenso vielen Folianten umfassen. Er begann das Werk während seines Aufenthaltes in Magdeburg in Verbindung mit zehn gleichgesinnten Gelehrten trotz zahlloser Schwierigkeiten, mit der Absicht, die Verderbniß und Irrthümer des Papstthums aufzudecken und die Lehren der lutherischen Reformation als die ächt orthodoxen unter den „Zeugen der Wahrheit" in allen Jahrhunderten nachzuweisen. Es ist daher durchaus polemisch und vollkommen so parteiisch, als die zu seiner Widerlegung geschriebenen Annalen des Baronius. Der Styl ist geschmacklos und abstoßend. Aber die darauf verwandte Arbeit und Ausdauer sind wahrhaft staunenswerth. Die Centurien imponiren durch eine mühsam von allen Seiten zusammengeraffte, jedoch nur halbverdaute und höchst schwerfällige Masse von Gelehrsamkeit und durch kühne Kritik. Sie brachen Bahn für freie Geschichtsforschung und führten zugleich eine neue Methode ein, indem sie den Stoff in Jahrhunderte und jedes Jahrhundert wieder in nicht weniger als sechzehn Fächer[1]) vertheilten, so daß das Schema einem Schachbrett und zugleich einem Procrustesbette vergleichbar wird. Die Ausführung ermangelt aller Symmetrie und ermüdet durch maaßlose Weitschweifigkeit und Wiederholungen. Trotz ihrer mechanischen Einförmigkeit und Steifheit ist dennoch diese Methode ein wissenschaftlicher Fortschritt über den Annalen- und Chronikenstyl und hat, mit wesentlichen Verbesserungen und bedeutender Verminderung der Rubriken, bis auf unsere Zeit herab als Muster gedient.

Der Schweizer J. H. Hottinger († 1667) lieferte in der Historia ecclesiastica N. Testamenti (Zürich 1655—67) in 9 Folianten ein reformirtes Seitenstück zu den Magdeburger Centurien. Es ist weniger originell und kraftvoll, aber gemäßigter und geht bis zum 16. Jahrhundert, dem allein fünf Bände gewidmet sind.

Des Holländers Friedrich Spanheim († 1649) Summa historiae ecclesiasticae (Lugd. Bat. 1689), ruht auf gründlicher und kritischer Kenntniß der Quellen, reicht bis zum 16. Jahrhundert und dient zugleich dem Zwecke einer Widerlegung des Baronius.

Entschieden epochemachend ist die „Unparteiische Kirchen- und Ketzergeschichte" (Frankfurt 1699 ff. 4 Bde. fol. bis zum Jahre 1688) von Gottfried Arnold

[1]) De loco et propagatione ecclesiae, de persecutione et tranquillitate eccl., de doctrina, de haeresibus, de ceremoniis, de politia, de schismatibus, de conciliis, de vitis episcoporum, de haereticis, de martyribus, de miraculis et prodigiis, de rebus Judaicis, de aliis religionibus, de mutationibus politicis.

(† 1714). Er ist der Historiker der pietistischen und mystischen Schule, der die subjective Frömmigkeit zum Maßstab des ächten Glaubens und die verfolgten Secten zu den Hauptträgern des wahren Christenthums machte, die herrschende Kirche dagegen von Constantin dem Großen an und zwar nicht nur die katholische, sondern auch die orthodox lutherische, als einen stetigen Abfall, als ein Babel voll Verderben und Gräuel darstellte. Er durchbrach auf diese Weise kühn und erfolgreich den Damm kirchlicher Ausschließlichkeit und Bigotterie, eröffnete aber damit zugleich, ohne es zu wollen und zu ahnen, den Weg zur rationalistischen und skeptischen Geschichtsbetrachtung, und während er in seinem Eifer für Unparteilichkeit und persönliche Frömmigkeit allen möglichen Ketzern und Sectirern gerecht zu werden strebte, that er den Vertretern der Rechtgläubigkeit und kirchlichen Einheit großes Unrecht an. Arnold war auch der erste, der sich der deutschen Sprache statt der lateinischen für die gelehrte Darstellung der Kirchengeschichte bediente, aber sein Styl ist entsetzlich geschmacklos und ungenießbar.

J. L. Mosheim († 1755), Kanzler von Göttingen und ein gemäßigter und unparteiischer Lutheraner, ist der Vater der Kirchengeschichtschreibung als einer Kunst, es sei denn, daß wir dieses Verdienst dem genialen Bossuet zugestehen. Er übertrifft alle seine Vorläufer, besonders die deutschen, an geschickter Verarbeitung, klarer, obwohl mechanischer Anordnung und geschmackvoller Darstellung des Stoffs, sowie an kritischer Schärfe, pragmatischer Verknüpfung von Ursache und Wirkung, und Freiheit von Parteileidenschaft, die freilich bis an Indifferentismus anstreift. Seine Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris (Helmstädt 1755) befolgen den Centurienstyl des Flacius, aber in viel einfacherer Form und sind in den Uebersetzungen des Engländers Maclaine und des Amerikaners Murdock, der sie mit vielen gelehrten Anmerkungen bereichert hat, bis auf den heutigen Tag das Haupttextbuch der Kirchengeschichte in England und in Amerika geblieben.

J. M. Schröckh († 1808), ein Schüler Mosheims, aber schon etwas berührt von dem Geiste der Neologie, den Semler († 1791) zuerst in die historische Theologie Deutschlands einführte, schrieb mit unermüdlichem Fleiße nächst den Magdeburger Centurien das ausführlichste protestantische Werk über unsere Disciplin, in weitschweifigem und trockenem, aber klarem Styl, mit zuverlässiger Kenntniß der Quellen und unparteiischem milden Geiste. Seine „Christliche Kirchengeschichte“ (Leipzig 1768—1810) umfaßt 45 Bände (die letzten beiden sind von Tzschirner), geht bis zum Ende des 18. Jahrhunderts und ist noch immer eine reiche Fundgrube der Belehrung. Er verließ den Centurienstyl und adoptirte die Periodeneintheilung.

Die sehr gelehrten Institutiones historiae ecclesiasticae V. et N. Testamenti des holländisch reformirten Theologen H. Venema († 1787) enthalten die jüdische und christliche Kirchengeschichte bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. (Lugd. Bat. 1777—83 in 7 Theilen).

H. P. C. Henke († 1809) ist der Hauptvertreter der rationalistischen Kir-

chengeschichtschreibung. In seiner mit Geist und Witz geschriebenen „Allgemeinen Geschichte der christlichen Kirche," fortgesetzt von Vater (Braunschweig 1788—1820. 9 Bände) erscheint die Kirche nicht als der Tempel Gottes auf Erden, sondern als ein großes Narren- und Krankenhaus.

J. A. W. Neander († 1850), der „Vater der neueren Kirchengeschichte", ein Kind an Einfalt, ein Mann an Verstand, ein Riese an Gelehrsamkeit und ein Heiliger an Demuth und Herzensreinheit, führte in seiner „Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche" (Hamburg 1825—52 in 11 Theilen bis zum Basler Concil 1430) unsere Disciplin von der dürren Haide des Rationalismus wieder zu dem frischen Quell des göttlichen Lebens in Christo und seiner Gemeinde und machte sie zu einem großartigen Erbauungsbuche für alle Leser ohne Unterschied der Confession. Dieses unsterbliche Werk zeichnet sich aus durch gründliche und gewissenhafte Quellenforschung, zarte Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe, umfassende Liberalität, lebendige Vereinigung einer herzlichen evangelischen Frömmigkeit mit wissenschaftlicher Tiefe, sinnige Contemplation, scharfsinnige Combination und durch meisterhafte Entwicklung der Lehrbegriffe und des subjectiv-christlichen Lebens der Gottesmänner der Vorzeit; während dagegen die ästhetische und künstlerische Seite und das politische Getriebe der Kirchengeschichte dem demüthigen und kindlich einfältigen Sinne des Verfassers ferner standen und daher von ihm viel weniger genügend behandelt sind. Der Styl ist eintönig, nachlässig und breit, aber einfach, natürlich und von einer gemüthlichen Gefühlswärme durchdrungen. Durch die treffliche Uebersetzung von Torrey (Rose übertrug bloß die drei ersten Jahrhunderte), welche in drei verschiedenen Ausgaben in Boston, Edinburg und London erschienen und mehrfach aufgelegt ist, hat die Neandersche Kirchengeschichte in England und Amerika sogar eine größere Verbreitung gefunden, als in Deutschland.

Von J. C. L. Gieseler († 1854), einem grundgelehrten, scharfsinnigen, nüchternen und unbefangenen, aber trockenen Geschichtsforscher, haben wir ein aus seinem Nachlaß ergänztes mehrbändiges „Lehrbuch der Kirchengeschichte" (Bonn 1824—57), das ebenfalls in's Englische übersetzt ist (zuerst von Cunningham in Philadelphia 1846, dann von Davidson in England, und berichtigt und bedeutend verbessert von H. B. Smith in Neu-York 1857 ff.)[1]. Statt, wie Neander, die Quellen subjectiv zu reproduciren und in einem ununterbrochenen Flusse darzustellen, folgte sein befreundeter, aber ihm doch sehr unähnlicher Zeitgenosse der Methode von Tillemont, die Kirchengeschichte aus den ipsissima verba der Quellen zusammenzufügen, jedoch mit dem Unterschiede, daß die letzteren nicht den Text bilden, sondern in die Noten verwiesen sind. Der Hauptvorzug dieses in seiner Art unschätzbaren und unentbehrlichen Werkes besteht daher in den sehr sorgfältig gewählten und durch kritische Bemerkungen erläuterten Auszügen aus den grie-

---

[1]) Prof. Smith ist auch der Verfasser einer ausgezeichneten tabellarischen Uebersicht der Kirchengeschichte, Neu-York 1859.

chischen und lateinischen Autoritäten, während der skeletartige Text des Verfassers zwar die Hauptthatsachen klar und gedrängt zusammenfaßt, aber nicht in das innere Leben und geistliche Mark der Kirche des Herrn eindringt.

Neanders Subjectivität und Gieselers Objectivität, der Text des Einen und die Noten des Anderen ergänzen sich vortrefflich, und beide zusammen werden wohl noch lange Zeit die kirchengeschichtlichen Hauptautoritäten, der letztere für die kritische Auswahl und Zusammenstellung, der erstere für die Auffassung und Verarbeitung der Quellen, bleiben.

Neben Neander und Gieseler steht im ersten Range der neueren protestantischen Kirchengeschichtsforscher Dr. F. C. Baur († 1860), der Gründer der Tübinger Schule, von dem wir, mit Einschluß seiner nachgelassenen Vorlesungen über die Kirchengeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit, eine vollständige Kirchengeschichte in fünf Bänden besitzen (Tübingen 1853—1863), wozu nun noch eine ausführliche Dogmengeschichte aus seinen Vorlesungen (erster Bd. 1865) hinzukommt. Ohne die religiöse Tiefe des Einen und den nüchternen gesunden Menschenverstand des Anderen, ist er beiden an Umfang und Gründlichkeit des Wissens und Forschens ebenbürtig, an kühner Kritik, Combinationsgabe und philosophischer Construction und Generalisation überlegen, behandelt aber seinen Stoff ausschließlich vom intellectualistischen Standpunkt, ist darum in allen sittlich religiösen und praktischen Partieen völlig ungenügend und geht in seiner hyperkritischen Construction des Urchristenthums von grundfalschen Voraussetzungen aus. Seine Hauptstärke liegt in seiner Entwicklung der Dogmen der alten Häresieen, besonders des Gnosticismus, mit dem er eine geistige Verwandtschaft hat. Dasselbe gilt zum Theil auch von seinen grundgelehrten dogmengeschichtlichen Monographien über die Gnosis (in 1 Bande), die Lehre von der Dreieinigkeit (in 3 Bänden) und von der Versöhnung (in 1 Bande).

Die populären Vorlesungen von Dr. Hagenbach in Basel über einzelne Perioden sind nun ebenfalls zu einer mehrbändigen Kirchengeschichte angewachsen, welche im Sinne einer milden, liebenswürdigen Vermittlungstheologie ohne gelehrten Apparat, aber mit feinem Geist und Geschmack, einfach und klar geschrieben und auch für das theologische Laien-Publikum berechnet ist. Seine Dogmengeschichte in 2 Bänden eignet sich vortrefflich für Studenten und ist auch ins Englische übersetzt mit vielen Zusätzen von H. B. Smith in Neu-York, besonders aus der englischen und amerikanischen Theologie (1858).

Außer diesen ausführlichen Werken, welche den classischen Höhepunkt der Kirchengeschichtschreibung des 19. Jahrh. darstellen, hat das protestantische Deutschland seit 1830 eine große Anzahl von kürzeren Handbüchern und Compendien der Kirchengeschichte zu Tage gefördert, um von den zahllosen Monographieen nicht zu reden, welche theils der Neanderschen, theils der etwas jüngeren, gleich gelehrten, aber weniger gesunden, kühn constructiven und hyperkritischen Baurschen oder Tübinger Schule, theils der neuerwachten kirchlich confessionellen Rich-

tung angehören, theils nach Gieselers Vorgange in rein objectiv gelehrtem Interesse geschrieben sind. Die werthvollsten und populärsten unter diesen Compendien sind die von Chr. W. Niedner (1846, voll gründlicher und selbstständiger Gelehrsamkeit), Hase (zuerst 1834, 8. Aufl. 1858, ein Meisterstück geschichtlicher Miniaturmalerei, auch englisch von Blumenthal und Wing, Neu-York 1855), Guericke (zuerst 1833, 8. Aufl. 3 Bde. 1854, bis zur Reformation von Neander abhängig, von da an streng lutherisch und antiunionistisch, der erste Band auch in englischer, aber sehr freier Uebersetzung von Shedd, Andover 1857), Jacobi (1. Band 1850, in Neanderschem Geiste), Fricke (1850, aus Niedners Schule), Lindner (1848), H. Kurtz („Lehrbuch" in 1 Bande zuerst 1849, 4. Aufl. 1860, „Handbuch" in mehreren Bänden 1853 ff., lutherisch-kirchlich, aber ohne Schroffheit, — das Lehrbuch ins Engl. übersetzt von Edersheim, Edinburg, und revidirt von Bomberger, Philadelphia 1861), Hasse (1864) und Ebrard (1865, vom reformirten Standpunkt).

Von neueren englischen Kirchenhistorikern nennen wir Milner, dessen von Stebbing fortgesetztes Werk am meisten mit dem Standpunkte Arnolds sympathisirt, zwar weniger gelehrt und originell, aber dafür weit lesbarer, populärer und erbaulicher ist; Waddington, der die alte und mittlere Kirchengeschichte in 3 Bänden und die continentale Reformation ebenfalls in 3 Bänden (1835 ff.) darstellt, aber dann abbricht; Foulkes, dessen Manual (1851) vom ersten bis zum zwölften Jahrhunderte geht; Robertson, dessen Lehrbuch in 2 Bänden (1854 und 56) bis dahin zwölf Jahrhunderte (bis 1122) umfaßt; Hardwick, der einen Band über das kirchliche Mittelalter (1853) und einen über die Reformation (1856) schrieb und noch zwei andere über die sechs ersten und die zwei letzten Jahrh. in Aussicht stellt; Milman, der gelehrte und beredte Verfasser einer Geschichte des christlichen Alterthums (1840), und einer sehr ausführlichen Geschichte der Lateinischen Kirche bis zum Pontificate Nikolaus V., 1455 (London 1854 bis 55 in 6 Bänden, und Neu-York 1861 in 8 Bänden). Aber keines dieser Producte, mit Ausnahme des letzteren von Milman, läßt sich in Bezug auf historische Kunst mit den classischen Werken eines Gibbon über die römische, Grote über die griechische, Hume, Lingard und Macaulay über die englische Geschichte vergleichen. Gibbon's Geschichte der Abnahme und des Zerfalls des römischen Reiches ist jedoch unwillkührlich zugleich eine Geschichte der Entstehung und des Fortschritts des Christenthums, dessen Geist und inneres Leben zwar der weltliche und deistische Historiker nicht verstand, dessen äußere Schicksale er aber mit Meisterhand in sein Werk verwoben hat.

Was endlich das junge Amerika betrifft, so ist es einstweilen mehr damit beschäftigt, Geschichte zu machen, als Geschichte zu schreiben. Doch hat es bereits mehrere berühmte Historiker erzeugt, wie Prescott, Bancroft, Washington Irving und Motley, welche ihren Fleiß mit glänzendem Erfolg der politischen Geschichte von Spanien, Holland und Amerika zugewandt haben und eine Stel-

lung unter den englischen Classikern einnehmen. Außerdem gebührt den Anglo-Amerikanern (Murdock, Torrey, H. B. Smith u. a.) das Verdienst, die besten Uebersetzungen von Mosheim, Neander, Gieseler, Hase und Kurtz geliefert zu haben, und diese können als verheißungsvolle Vorläufer selbstständiger Bearbeitungen der Kirchengeschichte von dem freien und umfassenden Standpunkt der neuen Welt angesehen werden.

Erste Periode.

Die Kirche unter den Aposteln,

von der Geburt Christi bis zum Tode des Johannes.

1—100.

Erste Periode.

Die apostolische Kirche.

Von der Geburt Christi bis zum Abscheiden der Apostel.

1—100.

Allgemeine Literatur.

I. Quellen.

Die kanonischen Bücher des **Neuen Testaments**. Die Schriften der ältesten **Kirchenväter**. Auch einige Stellen aus **Josephus**, dem Talmud und den heidnischen Autoren. (Vgl. **N. Landner:** Collection of the Jewish and Heathen Testimonies of the Christian religion. Lond. 1764 ff. 4 Bde.)

II. Bearbeitungen.

Fr. Buddeus: Ecclesia apostolica, sive de statu ecclesiae Christianae sub apostolis commentatio historico-dogmatica. Jen. 1729. **W. Cave:** The Lives, Acts and Martyrdoms of the Apostles. 1684. (Neue Ausgabe. London 1841, und New-York 1857 in 2 Bänden.) **G. Benson:** History of the Planting of the Christian Religion. London 1756. (Deutsch von Bamberger. Halle 1768.) **J. J. Heß:** Geschichte der Apostel Jesu. Zürich 1788. (4. Aufl. 1820.) **Aug. Neander:** Geschichte der Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apostel. Hamburg (1832) 4. Aufl. 1847. 2 Bde. (englisch von Ryland. Edinb., und nachgedruckt in Philad. 1844; revidirte engl. Uebersetzung von Robinson, Prof. an dem Baptistischen Colleg. von Rochester, New-York 1865). **H. Thiersch:** Die Kirche im apostolischen Zeitalter. Frankf. 1852, 2. Aufl. 1858 (englisch von Th. Carlyle. Lond. 1852). **J. P. Lange:** Das apostolische Zeitalter. Braunschw. 1854. 2 Bde. **Ph. Schaff:** Geschichte der apostolischen Kirche (zuerst deutsch zu Mercersburg, 1851, 2. verbesserte Aufl. Leipz. 1854, englisch von E. D. Yeomans, New-York 1853, in mehreren Aufl., u. Edinb. 1854; auch holländisch durch J. W. Th. Lublink Weddik, Tiel. 1857.). **Lechler:** Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, mit Rücksicht auf Unterschied u. Einheit in Lehre u. Leben. 2. Aufl. Stuttg. 1857. **H. Ewald:** Gesch. des apostol. Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems (6. Bd. der Gesch. des Volkes Israel). Gött. 1858. **E. de Pressensé:** Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne. Le premier siècle. Par. 1858. 2 voll. Dass. deutsch v. Fabarius. Leipz. 1862.

Vgl. auch die kritischen Werke über die Entstehung, Composition und den Zweck der Apostelgeschichte des Lukas von **Schneckenburger**, 1841, **Zeller**, 1854, u. **Lekebusch**, 1854; u. die Commentare über die Apostelgeschichte, besonders von **Olshausen, Meyer, de Wette, M. Baumgarten**, 2. Aufl. Braunschweig 1859, 2 Bde. (ins Engl. übers. Edinburg 1856 in 3 Bdn.), **Jos. Add. Alexander**, New-York 1857. 2 Bde., u. **H. B. Hackett**, Bo-

ston. 1858. 2. Aufl. und **Lechler** u. **Gerok** in Lange's Bibelwerk, 1859, engl. Uebers. Neu-York 1865, u. ff.

Ueber die Chronologie des apostolischen Zeitalters vgl. **Anger:** De temporum in Actis Apostol. ratione. Lips. 1833. **Wieseler:** Chronologie des apostolischen Zeitalters. Gött. 1848.

§. 8. Allgemeine Characteristik der apostolischen Periode.

Die apostolische Periode mit Einschluß des Lebens Jesu ist der schöpferische und maaßgebende Anfang der gesammten christlichen Kirchengeschichte. Hier sprudeln die Lebenswasser des Evangeliums in urkräftiger Frische und Reinheit hervor. Das Christenthum steigt vom Himmel herab als eine göttliche und übernatürliche, aber doch längst vorbereitete und den tiefsten Bedürfnissen der menschlichen Natur entgegenkommende Thatsache. Zeichen und Wunder und außerordentliche Erweisungen des Geistes, die zur Bekehrung des ungläubigen Judenthums und Heidenthums nothwendig waren, begleiten seinen Eintritt in die Sünderwelt. Es schlägt mitten unter dem gefallenen Menschengeschlechte seine bleibende Wohnung auf, um dasselbe allmählig, ohne Krieg und Blutvergießen, durch einen stillen, sauerteigartigen Proceß von innen heraus zu erlösen, zu heiligen und zu einem priesterlichen und königlichen Gottesvolke heranzubilden. Bescheiden und demüthig, gering und niedrig in seiner äußeren Erscheinung, aber seines göttlichen Ursprungs und seiner ewigen Bestimmung sich unerschütterlich bewußt; ohne Silber und Gold, aber glaubensstark, liebeglühend und hoffnungsfreudig, im Vollbesitze übernatürlicher Gaben und Kräfte; in irdischen Gefäßen die unvergänglichen Schätze des Himmels tragend, tritt es auf den Schauplatz der Geschichte mit dem Anspruch, die allein wahre, die vollkommene Religion für alle Nationen der Erde zu sein. Anfangs eine unscheinbare, ja nach dem Urtheil des fleischlichen Verstandes verächtliche, von Juden und Heiden verhaßte und verfolgte Secte, macht es doch die Gerechtigkeit des Judenthums, die Weisheit Griechenlands und die politische Macht Roms zu Schanden, errichtet in kurzer Zeit das Panier des Kreuzes in den leitenden Städten Asiens, Afrikas und Europas und birgt in sich das Heil der ganzen Welt.

Diese ursprüngliche Reinheit, Kraft und Schönheit, sowie der staunenswerthe Erfolg des Urchristenthums, die kanonische Autorität seiner in einem kleinen Bande zusammengedrängten, und doch unerschöpflich reichen Literatur, und die Unfehlbarkeit der Apostel, dieser Träger des heiligen Geistes, dieser ungelehrten Lehrer der Menschheit, geben dem apostolischen Zeitalter eine unvergleichliche Bedeutung und Wichtigkeit in der Kirchengeschichte. Es ist der unerschütterliche Felsengrund, auf welchem das ganze Gebäude ruht. Es steht in demselben normgebenden Verhältniß zu allen nachfolgenden Entwicklungsphasen der Kirche, wie die inspirirten Schriften der Apostel zu den Büchern der späteren, auch der ausgezeichnetsten christlichen Autoren.

Sodann hat das apostolische Christenthum einen präformativen Character,

insofern es die lebendigen Keime aller nachfolgenden Perioden, Persönlichkeiten und Richtungen enthält, so daß die ganze vergangene und zukünftige Geschichte der Kirche blos eine fortschreitende Auseinandersetzung und Anwendung der im Neuen Testamente niedergelegten Grundprincipien und Urtypen, besonders der drei leitenden apostolischen Persönlichkeiten und Lehrbegriffe des Petrus, Paulus und Johannes ist.

Diese Apostel bezeichnen zugleich die drei Hauptstufen der ersten Periode. Petrus repräsentirt das Judenchristenthum, Paulus das Heidenchristenthum und Johannes die Verschmelzung beider.

Um aber das Verhältniß der christlichen Religion zu der vorangegangenen Geschichte der Menschheit, und seine unermeßliche Wirkung gehörig zu würdigen, müssen wir zuerst den sittlich religiösen Zustand der damaligen Welt ins Auge fassen, sofern er die Menschwerdung des Sohnes Gottes direct oder indirect anbahnte.

Erstes Kapitel.

Die Vorbereitung des Christenthums in der Geschichte des Judenthums und Heidenthums.

Mosheim: Comment. de rebus Christ. ante Const. M. 1753. cap. I u. II. **Neander:** Allg. Gesch. der christl. Relig. u. Kirche. (1825.) 2. Aufl. 1842. Bd. I. Einl. (1—116). **Schaff:** Geschichte der apostol. Kirche. (1851.) 2. Aufl. Leipz. 1854. S. 141—190. **J. P. Lange:** Das apostol. Zeitalter, 1853. Bd. I., S. 224—318. **Conybear u. Howson:** Life and Epistles of St. Paul. Lond. 1853. vol. I. chapt. 1. **Döllinger** (R. K.): Heidenthum u. Judenthum. Vorhalle zur Gesch. des Christenth. Regsb. 1857. **S. J. P. Anderson:** The Fulness of Time, in "The Southern Presbyterian Review", Columbia, S. C. vol. XI (1859) p. 556 sqq.

---

§. 9. Die centrale Stellung Christi in der Weltgeschichte.

Wie die Religion die tiefste und heiligste Angelegenheit des Menschen ist, so bildet der Eintritt der christlichen Religion in die Geschichte das wichtigste und folgenreichste Ereigniß, das Ende der alten und den Anfang der neuen Welt. Es war eine große Idee des „kleinen Dionysius", unsere Aera von der Geburt des Erlösers zu datiren. Jesus Christus, der Gottmensch, der Prophet, Hohepriester und König des menschlichen Geschlechtes, ist in der That der Mittelpunkt und Wendepunkt nicht nur der Chronologie, sondern der ganzen Weltgeschichte, sowie der Schlüssel zur Lösung ihrer Räthsel. Um ihn, als die Sonne des sittlichen Universums, kreisen in verschiedenen Distanzen alle Nationen und wahrhaft bedeutenden Bewegungen, zumal in der religiösen Entwicklung, und müssen mit-

telbar oder unmittelbar, bewußt oder unbewußt der Verherrlichung seines Namens und der Förderung seines Reiches dienen. Deshalb muß die ganze Geschichte vor seiner Geburt als eine Anbahnnng seines Kommens, und alle Geschichte nach derselben als eine allmähliche Verbreitung seines Geistes und Verwirklichung seines Reiches aufgefaßt werden. Alle Dinge sind durch ihn und zu ihm geschaffen.[1]) Er ist die Hoffnung und der Trost aller Heiden[2]) und erschien in der Fülle der Zeit[3]), als der Vorbereitungsproceß vollendet war und die Welt der Erlösung am meisten bedurfte.

Diese Vorbereitung des Christenthums begann eigentlich schon mit der Schöpfung des Menschen, der nach dem Bilde Gottes gemacht und für seine Gemeinschaft durch den ewigen Sohn Gottes bestimmt war, sowie mit jenen gemeinsamen Uroffenbarungen, welche den antediluvianischen Vätern zu Theil wurden, und von welchen sich selbst in den heidnischen Religionen einige dunkle Erinnerungen und Ueberbleibsel erhalten haben.

Mit Abraham, etwa 2000 Jahre vor Christi Geburt, theilte sich die religiöse Entwicklung der Menschheit in zwei unabhängige und dem Umfang nach sehr ungleiche Ströme, das Judenthum und das Heidenthum, welche zuletzt in Christo, als dem gemeinsamen Heiland und Erfüller aller Vorbilder und Weissagungen, aller Sehnsucht und Hoffnung der alten Welt, zusammenflossen; während zugleich andererseits die ungöttlichen Elemente in beiden sich gegen ihn zu tödtlichem Widerstand verbanden und dadurch die volle Offenbarung seiner Ueberwinderkraft hervorriefen.

Da das Christenthum die Versöhnung und Wiedervereinigung von Gottheit und Menschheit in und durch Christum, den Gottmenschen und Weltheiland, ist, so mußte es durch einen zweifachen Proceß angebahnt werden, nämlich durch eine Annäherung Gottes an den Menschen und durch eine Annäherung des Menschen an Gott. Die jüdische Vorbereitung ist direct und positiv, geht von oben nach unten und endet mit der Geburt des Heilandes. Die heidnische Vorbereitung ist indirect und überwiegend, aber nicht ausschließlich, negativ, geht von unten nach oben und endet mit einem hülflosen Schrei des Menschen nach Erlösung. Dort haben wir eine specielle Offenbarung oder Selbstmittheilung des allein wahren Gottes in Wort und That, die immer klarer und deutlicher wird, bis er zuletzt unsere menschliche Natur annimmt, um sie zur Gemeinschaft mit seiner göttlichen Natur zu erheben; hier ist der Mensch, obwohl unter der Leitung der allgemeinen Vorsehung stehend und von dem Dämmerlichte des in der Finsterniß leuchtenden Logos[4]) angeschienen, doch der Hülfe einer directen Offenbarung beraubt und seinen eigenen Wegen überlassen[5]), ob er wohl den Herrn suchen und finden möchte[6]). Im Judenthum wird die wahre Religion für die Menschheit zubereitet, im Heidenthum wird die Menschheit für die wahre Religion herangebildet. Dort wird der göttliche Inhalt erzeugt; hier werden die menschlichen Formen für seine Aufnahme gegossen. Das erstere gleicht dem älteren Sohn in der Parabel, der im

[1]) Kol. 1, 16. [2]) Hagg. 2, 8. [3]) Marc. 1, 15. Gal. 4, 4.
[4]) Joh. 1, 5. [5]) Ap.-G. 14, 16. [6]) Ap.-G. 17, 26. 27.

Hause des Vaters blieb; das zweite ist der verlorne Sohn, der sein Erbe verpraßte, aber doch zuletzt vor dem klaffenden Abgrund des Verderbens zurückschauderte und reumüthig zum Busen der erbarmenden Vaterliebe zurückkehrte.[1]) Das Heidenthum ist die sternbesäte Nacht voll Dunkel und Furcht, aber auch voll geheimnißvoller Ahnung und unbefriedigter Sehnsucht nach dem Lichte des Tages; das Judenthum die Morgenröthe voll frischer Hoffnung und Verheißung des nahen Sonnenaufgangs; aber beide verlieren sich in dem hellen Sonnenglanz und Tageslicht des Christenthums und bestätigen seinen Anspruch, die allein wahre und vollkommene Religion der Menschheit zu sein.

Dieser Proceß der weltgeschichtlichen Vorbereitung der Erlösung, das unsichere Umhertappen des Heidenthums nach dem unbekannten Gott[2]) und dem Frieden des Gewissens, sowie die gesetzlichen Kämpfe und trostreichen Verheißungen des Judenthums wiederholen sich im Wesentlichen in jedem Menschen, der auf Christum geschaffen ist, und dessen Herz ruhelos bleibt, bis er ruhet in Ihm.

§ 10. Das Judenthum.

I. Quellen.

a. Die kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments.

b. Die jüdischen Apokryphen.

c. Die außerbiblischen und nachchristlichen Quellen. Darunter sind die wichtigsten die Schriften des jüd. Historikers **Josephus**, gest. nach 103, besonders für die nach-exilische Zeit, nämlich seine Ἀρχαιολογία Ἰουδαική oder Antiquitates Judaicae in 20 Büchern, vollendet i. J. 94, bis auf Nero i. J. 66 gehend, und seine früher um 80 geschriebene Geschichte des jüd. Kriegs in 7 Büchern bis zur Zerstörung Jerusalems; außerdem seine apologetische Schrift contra Apionem (beste Ausg. seiner Opera v. Hudson, Oxon. 1720, vor allem Haverkamp, Amstd. 1726 in 2 voll. fol., neuere Ausg. v. Oberthür, Lips. 1782 in 3 voll.; Dindorf, Par. 1847, 2 voll., Imm. Bekker, Lips. 1855, 6 voll.; sodann vielfache Uebers., besonders in engl. Sprache, von Whiston, Traill etc., auch eine deutsche Gesammtausgabe von Demme, Philad. 1838). **Philo** von Alexandrien, gest. um 40, der Repräsentant des gelehrten alexandrinischen Judenthums im Bunde mit hellenischer Philosophie (beste Ausg. seiner Opera von Th. Mangey, Lond. 1742 in 2 voll. fol., und von Richter, Lips. 1828 in 2 voll.). Der **Talmud** (d. h. Lehre), wichtig für das traditionelle, anti-christliche Judenthum nach dem Exil, bestehend aus der Mischna (lex repetita) aus dem Anfang des 3. Jahrh., und der Gemara (perfectio, doctrina perfecta), und zwar die palästinensische Gem. aus dem 3. Jahrh. und die babylonische Gem. aus dem 6. Jahrh.

d. Zur Erläuterung und Bestätigung der jüd. Geschichte vor Christo dienen vielfach auch heidnische Denkmäler, vor allem die seit der französischen Expedition näher bekannt gewordenen und durch die Forschungen von Champollion, Rosellini, Wilkinson, Taylor, Lepsius, Bunsen, Brugsch u. andern erläuterten Monumente des alten Aegypten, und die durch die Ausgrabungen von Botta und Layard zu Tage geförderten und nach Paris und London gebrachten höchst merkwürdigen Monumente von Assyrien. Die Fragmente phönizischer und chaldäischer Schriftsteller dagegen geben wenig Aufschluß, und die gelegentlichen Nachrichten der späteren griechischen und römischen Autoren über die Juden sind voll von Mißverständnissen und gehässigen Vorurtheilen.

---

[1]) Luk. 15, 11—32.

[2]) Ap.-G. 17, 23.

II. Bearbeitungen.

Prideaux: Old and New Testaments Connected. Lond. 1715. 2 voll. (1858 u. viele and. engl. u. amerikan. Ausg., auch in französ. u. deutscher Uebers.). **Heß:** Geschichte der Israeliten vor den Zeiten Jesu. Zürich 1766 ff. 12 Bde. **Warburton:** Divine Legation of Moses demonstrated. Lond. 1788. 6 voll. 1837 in 2 voll.; beste Ausg. v. Rich. Hurd, in 3 Bdn. **Milman:** History of the Jews, Lond. u. with notes by Murdock. New-York 1831. 3 voll. **J. C. K. Hofmann:** Weissagung u. Erfüllung. Nördl. 1841. 2 Bde. **H. Ewald:** Geschichte des Volkes Israel bis zur Zerstörung Jerusalems. Gött. 2. Aufl. 1852—59. 7 Bde. **J. H. Kurtz:** Geschichte des Alten Bundes. Berl. 1853 ff. 2 Bde. Derselbe: Lehrbuch der heiligen Geschichte. Königsb. 6. Aufl. 1853, auch ins Engl. übers. von C. F. Schäffer, Philad. 1855. **Wines:** Commentary on the Laws of the Ancient Hebrews. New-York 1853. **A. Alexander:** A History of the Israelitish Nation from their origin to their dispersion at the destruction of Jerusal. Philad. 1855. **J. M. Jost:** Geschichte des Judenthums und seiner Secten. Leipz. 1857 ff. 3 Bde. (Bis auf die neueste Zeit.)

„Das Heil kommt von den Juden," sagt der Heiland[1]). Dieses wunderbare Volk — der brennende Dornbusch, der nie verzehrt wird — war aus freier Gnade dazu auserwählt, mitten in götzendienerischer Umgebung der Träger der Erkenntniß Jehovahs, des allein wahren Gottes, seines heiligen Gesetzes und seiner trostreichen Verheißung zu sein, und so die Wiege des Messias zu werden. Es begann mit der Berufung Abrahams und dem Bunde Jehovahs mit ihm in Canaan, dem Lande der Verheißung; es wuchs zu einem Volke in Aegypten, dem Lande der Knechtschaft; es wurde befreit und auf der Grundlage der Gesetzgebung vom Sinai in einen theokratischen Kirchenstaat organisirt durch Moses in der Wüste; es kehrte zurück nach Palästina unter der Leitung Josuas; es ward nach der interimistischen Richterperiode eine Monarchie, die in David und Salomo ihren Höhepunkt erreichte und das siegreiche Friedensregiment Christi vorbildete; es zerfiel in zwei feindliche Reiche und wurde zur Strafe für den Bruderkrieg und den zunehmenden Abfall zum Götzendienst von heidnischen Eroberern in die Gefangenschaft geführt, aber nach siebzigjähriger Demüthigung wieder in's Land der Väter zurückgebracht; es gerieth abermals unter das Joch heidnischer Feinde, zuletzt der Römer, erfüllte aber dennoch in seiner tiefsten Erniedrigung seine erhabene Mission und gebar aus seinem Schooße den Heiland der Welt.

Das Judenthum war, wie eine Oase in der Wüste, von den götzendienerischen Nationen des Alterthums particularistisch abgesondert und durch ein strenges Sitten- und Ceremonialgesetz umzäunt. Auch das heilige Land war, obwohl in die Mitte der drei Erdtheile der alten Welt hineingestellt und von den mächtigsten Culturvölkern umgeben, von ihnen geschieden im Süden und Osten durch die Wüste, im Westen durch das Meer, im Norden durch Gebirge, damit die mosaische Religion ohne fremdartige Einflüsse sich durchaus selbstständig entwickle und ihre große Mission erfülle. Aber Israel trug von Anfang an die umfassende Verheißung in sich, daß durch Abrahams Saamen alle Geschlechter der Erde gesegnet

[1]) Joh. 4, 22.

werden sollen. Abraham, der Vater der Gläubigen, Moses, der Gesetzgeber, David, der siegreiche König und heilige Sänger, Jesaias, der Evangelist unter den Propheten, und Johannes der Täufer, der persönliche Repräsentant des ganzen Alten Testaments, sind die hervorragendsten Glieder in der goldenen Kette der vorchristlichen Offenbarung des Bundesgottes.

Wenn wir zunächst die äußere Lage und den sittlich-religiösen Zustand der Juden zur Zeit der Geburt Christi im großen Ganzen betrachten, so scheinen zwar dieselben mit ihrer göttlichen Bestimmung in grellem Widerspruche zu stehen. Allein einmal bewies gerade die tiefe Entartung die Nothwendigkeit göttlicher Hülfe. Sodann erschien im Contraste damit die Erlösung durch Christum in um so höherem Glanze als eine schöpferische Gottesthat. Und endlich lebte mitten unter dem Verderben der Masse und dieselbe vor Fäulniß bewahrend die Succession der wahren, auf das Heil Israels sehnsüchtig wartenden Abrahamskinder, welche dem Messias als eine unter schwerem Druck gereifte Frucht in den Schooß fielen.

Was die politische Lage der Juden betrifft, so waren sie seit der Schlacht von Philippi (i. J. 42 v. Chr.) Unterthanen der heidnischen Römer, welche durch den Idumäer Herodes und seine Söhne und dann durch Procuratoren herzlos über sie regierten. Unter diesem verhaßten Joche wurden ihre messianischen Hoffnungen gewaltig gesteigert, aber fleischlich verzerrt. Sie sehnten sich vor allem nach einem politischen Retter, welcher die zeitliche Herrschaft Davids in glänzenderem Maßstabe wieder herstellen werde, und nahmen daher Aergerniß an der Knechtsgestalt und dem geistlichen Reiche Jesu. Ihre Sittlichkeit war zwar äußerlich weit besser, als die der Heiden; aber unter der Decke strenger Gesetzlichkeit verbargen sie viel Unrath und Fäulniß. Sie werden im Neuen Testament geschildert als ein halsstarriges, undankbares und unbußfertiges Geschlecht, ja als Schlangenbrut und Otterngezüchte. Ihr eigener Priester und Historiker Josephus, der doch sonst seine Landsleute den Griechen und Römern in möglichst günstigem Lichte darzustellen suchte, beschreibt sie in ihrem damaligen Zustande als ein herabgekommenes gottloses Volk, welches das furchtbare Strafgericht der Zerstörung Jerusalems (i. J. 70) vollkommen verdient habe.

In religiöser Hinsicht hielten die Juden, besonders seit dem babylonischen Exil mit der größten Zähigkeit am Buchstaben des Gesetzes und an ihren Traditionen und Ceremonien, ohne jedoch den Geist und die Kraft der Schrift zu kennen, und nährten den bigottesten Abscheu vor den Heiden, wofür sie von diesen des Menschenhasses beschuldigt und gründlich verachtet wurden, obwohl sie durch ihren scharfen Verstand, Fleiß und Geschäftsgewandtheit sich in allen größeren Städten des römischen Reiches Reichthum und Geltung zu verschaffen wußten. Seit der Periode der Makkabäer (etwa 150 v. Chr.) waren sie in drei, einander feindlich gegenüberstehende Secten getheilt.

1. Die **Pharisäer**, d. h. die Abgesonderten [1]), sind so zu sagen, die jüdischen

[1]) Von פָּרַשׁ.

Stoiker und repräsentiren die traditionelle Orthodoxie und Buchstabenknechtschaft, den steifen Formalismus, die gesetzliche Selbstgerechtigkeit und die fanatische Bigotterie des damaligen Judenthums. Im N. T. wird ihnen besonders der Vorwurf der Heuchelei gemacht, womit aber natürlich rühmliche Ausnahmen nicht geleugnet sind; man denke an Nikodemus, Gamaliel und seinen Schüler Paulus.

2. Die weniger zahlreichen Sadducäer[1]) huldigten einer skeptischen, rationalistischen und weltlichen Richtung und nahmen im Judenthum ungefähr dieselbe Stellung ein, wie die Epikuräer und Anhänger der neuen Akademie unter den Systemen der griechischen und römischen Philosophie.

3. Die Essäer[2]) waren eine mystisch asketische Secte und lebten in mönchischer Zurückgezogenheit an den Ufern des todten Meeres. Mit einer willkührlich allegorischen Auslegung des Alten Testaments verbanden sie einige fremdartige theosophische Elemente, die sie entweder von der pythagoräischen und platonischen Philosophie, oder von orientalischen Religionssystemen entlehnt hatten.

Während die Secte der Essäer mit dem apostolischen Christenthum in keine, oder doch nur in sehr geringe Berührung kam, begegnen uns dagegen die Pharisäer und Sadducäer, besonders die ersteren, überall in den Evangelien als erbitterte Feinde Jesu und verurtheilen ihn, so sehr sie sonst sich gegenseitig bekämpften, gemeinschaftlich zum Kreuzestode, der aber mit der glorreichen Auferstehung endete und so für gläubige Heiden sowohl als Juden die Quelle des geistlichen Lebens wurde.

§. 11. Das Gesetz und die Weissagung.

Trotz dieser Entartung und sittlichen Fäulniß der Masse des Judenthums war dennoch die Alttestamentliche Oekonomie die göttliche Vorbereitungsanstalt der christlichen Erlösung und wurde als solche von Christo und den Aposteln mit tiefster Ehrfurcht behandelt, während sie die unwürdigen Träger derselben mit erschütternden Strafreden zur Buße zu leiten suchten. Sie konnte daher auch ihre heilsame Wirkung auf alle diejenigen Gemüther nicht verfehlen, welche sich der Zucht ihrer Institutionen hingaben und gewissenhaft in den Schriften Mosis und der Propheten forschten.

Gesetz und Weissagung bilden das eigentliche Wesen der jüdischen Religion und charakterisiren dieselbe als eine directe göttliche Vorbereitungsschule des Christenthums, als die Stimme eines Predigers in der Wüste: „Bereitet dem Herrn den Weg, ebnet in der Steppe eine Straße für unsern Gott."

1. Das Gesetz Mosis ist der deutlichste Ausdruck des heiligen Willens Got-

---

[1]) So genannt entweder von ihrem angeblichen Stifter, Zadok, oder von dem hebräischen צַדִּיק, gerecht.

[2]) Nach einigen von אָסֵי, Arzt; nach anderen eine Verstümmelung von חֲסִידִים, ὅσιοι, die Heiligen; nach Ewald dagegen (Gesch. des Volkes Israel III, 2 S. 420) vom rabbinischen חַזָּן, Bewahrer, Wächter. Die letzte Ableitung empfiehlt sich auch wegen ihrer Uebereinstimmung mit der Bedeutung der geistesverwandten Therapeuten oder Gottesverehrer.

tes vor der Erscheinung Christi, eine Darstellung des Ideals der Gerechtigkeit und deßhalb am besten geeignet, das Bewußtsein unseres großen Abstandes davon, die Erkenntniß der Sünde und Schuld zu wecken[1]) und auf diese Weise als ein Zuchtmeister zu Christo[2]) zu führen, auf daß wir gerechtfertigt würden durch den Glauben.

Dasselbe Gefühl der Sündenschuld und Bedürfniß der Versöhnung wurde fortwährend lebendig erhalten durch den täglichen Opfercultus, zuerst in der Stiftshütte und nachher im Tempel, überhaupt durch das ganze Ceremonialgesetz, das als ein wunderbares System bedeutungsvoller Typen und Schattenbilder unverrückt auf die Realitäten des neuen Bundes, besonders auf das Eine allgültige Versöhnungsopfer Christi am Kreuze hinwies.

Da nun Gott absolute Gesetzeserfüllung und Herzensreinheit unter Verheißung des Lebens und Androhung des Todes verlangt, und da er doch nicht grausam mit dem Menschen spielen kann, sondern der wahrhaftige, treue und barmherzige Gott ist, so liegt in dem Moral- und Ritualgesetz zugleich, wie in einer Schaale, der süße Kern der Verheißung verborgen, daß er dereinst das Ideal der Gerechtigkeit in lebendiger Gestalt verwirklichen und dem armen Sünder die Kraft zur Gesetzeserfüllung verleihen werde. Ohne diese Zusicherung wäre das Gesetz eine grausame Ironie. Als Gesetzesanstalt aufgefaßt, war die jüdische Oekonomie eine Religion der Buße.

2. Sie war aber zugleich, wie schon angedeutet, die Trägerin der göttlichen Verheißung der Erlösung, und als solche eine Religion der Hoffnung und der Zukunft. Während das goldene Zeitalter der Griechen und Römer in der Vergangenheit lag, erwarteten die Juden dasselbe von der Zukunft. Ihre ganze Geschichte, ihre religiösen, politischen und socialen Einrichtungen und Gebräuche wiesen über sie hinaus auf das Kommen des Messias und die Gründung seines Reiches auf Erden.

Die Prophetie, oder das Evangelium im Alten Bunde, ist eigentlich älter als das Gesetz, das zwischenhineingekommen ist[3]), und beginnt schon mit der Verheißung des Schlangentreters unmittelbar nach dem Fall. Sie hatte das Uebergewicht im patriarchalischen Zeitalter, und selbst Moses, der Gesetzgeber, war zugleich Prophet, der auf einen größeren Nachfolger hinwies[4]). Ohne den Trost der messianischen Verheißung hätte auch das Gesetz alle ernsten Seelen nur zur Verzweiflung führen können. Von der Zeit Samuels an, etwa elf Jahrhunderte vor Christi Geburt, nahm die bis dahin zerstreute Prophetie eine organisirte Form an und begleitete, als continuirliches Prophetenamt und Prophetenstand, das levitische Priesterthum und das davidische Königthum bis zur babylonischen Gefangenschaft, überlebte diese Katastrophe und ordnete die Zustände des zurückgekehrten Volkes und den Neubau des Tempels, das Gesetz auslegend und anwendend, die Mißbräuche in Kirche und Staat strafend, die schrecklichen Strafgerichte

[1]) Röm. 3, 20: διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.
[2]) Gal. 3, 24: παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν.
[3]) παρεισῆλθεν, Röm. 5, 20; vgl. Gal. 3, 19. [4]) 5. Mos. 18, 15.

Gottes, aber auch seine erbarmende Liebe vorherverkündigend, warnend und züchtigend, aber auch tröstend und ermuthigend, und culminirend in einer immer deutlicher werdenden Hinweisung auf den kommenden Messias, der Israel und die Welt von Sünde und Elend erlösen und ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufrichten werde. Die siegreiche Herrschaft Davids und das Friedensregiment Salomos bilden von Jesaias an die historische Unterlage der prophetischen Gemälde einer viel herrlicheren Zukunft, das ohne solche Anknüpfung an die lebendigen Erinnerungen und Verhältnisse der Zeitgenossen nicht verständlich gewesen wäre. Der spätere Zerfall und die Leiden des Exils dienten dazu, die Idee eines für die Sünden des Volkes büßenden und durch Leiden zur Herrlichkeit eingehenden Messias zu entfalten.

Die Prophetie war das außerordentliche Amt, das dem ordentlichen, an die Geburt geknüpften Priesteramte theils zur Ergänzung, theils zum Correctiv diente, es aus seiner Erstarrung und Einförmigkeit aufrüttelte und in lebendigem Fluß erhielt. Die Propheten waren so zu sagen die Protestanten des Alten Bundes, die Diener des Geistes und unmittelbaren Verkehrs mit Gott, gegenüber den Dienern des Buchstabens und der traditionellen und ceremoniellen Vermittlungen.

Die Blüthezeit unserer kanonischen Prophetie begann erst mit dem achten Jahrhundert vor Christo, etwa sieben Jahrhunderte nach Moses, mit der Bedrängung Israels von der assyrischen Weltmacht. In dieser vorexilischen Periode ist Jesaias (d. h. das Heil des Herrn), der in den letzten Jahren des Königs Usias, etwa zehn Jahre vor der Gründung Roms auftrat, die Hauptfigur, um welche sich Micha, Joel und Obadja im Reiche Juda, Hosea, Amos und Jonas im Reiche Israel herumreihen. In der Periode des babylonischen Exils steht Jeremias (d. h. der Herr wirft nieder) oben an, der im Lande der Väter blieb und auf den Trümmern Jerusalems in heiliger Wehmuth seine Klaglieder sang, während Ezechiel die Verbannten am Flusse Chaboras vor falschen Propheten und fleischlichen Hoffnungen warnte, zur Buße aufforderte, das neue Jerusalem und die Wiederbelebung der Todtengebeine des Volkes durch den Odem Gottes schilderte, und Daniel am Hofe Nebukadnezars in Babel die Succession der vier Weltreiche und den endlichen Triumph des ewigen Königreichs des Menschensohns im Geiste schaute. Die nachexilischen Propheten sind Haggai, Sacharja und Malcachi. Mit dem letzteren, der zur Zeit Nehemia's lebte, erlosch die Alttestamentliche Prophetie, und Israel war nun vier hundert Jahre sich selbst überlassen, um in dieser Periode den reichen Inhalt der Offenbarung zu verarbeiten und der nahe bevorstehenden Erlösung die Geburtsstätte zu bereiten.

3. Aber unmittelbar vor der Ankunft des Messias erschien das ganze Alte Testament, das Gesetz und die Prophetie, Moses und Jesaias, vereint und verkörpert, in der Person Johannis des Täufers und verschwand nach kurzem Schimmer wieder in unvergleichlicher Demuth, wie die Morgenröthe in dem Glanze der aufgehenden Sonne des Neuen Bundes. Dieser merkwürdige Mann, der ernste, die Axt an den Baum legende Bußprediger in der Wüste, und zugleich der

trostreiche, auf das sündentilgende Gotteslamm hinweisende Prophet, ist in der That als der unmittelbare Vorläufer der Neutestamentlichen Oekonomie, als der persönliche Freund und Brautführer des Messias, der größte derer, die vom Weibe geboren sind, und dennoch steht er in seinem Amtscharakter, als der Repräsentant der Alttestamentlichen Vorbereitungs-Anstalt, auf einem niedrigeren Standpunkt, als der kleinste im Reiche Christi, das die Herrlichkeit der Vorbilder und Schattenrisse unendlich überstrahlt.

Dieß ist die jüdische Religion, wie sie aus dem Quell der göttlichen Offenbarung floß und in dem ächten Israel, den geistlichen Nachkommen Abrahams, fortlebte, wie in Johannes dem Täufer und seinen Eltern und Schülern, in der Mutter Jesu und ihren Freunden und Verwandten, in dem ehrwürdigen Simeon, der Prophetin Hannah, in Lazarus und seinem frommen Schwesterpaare, in den Aposteln und ersten Jüngern, die Jesum von Nazareth als den Erfüller des Gesetzes und der Propheten, als den Gottessohn und Weltheiland gläubig umfaßten und die Erstlinge der christlichen Kirche wurden.

§. 12. Das Heidenthum.

I. Quellen. Die Werke der griechischen und römischen Classiker von Homer bis zu den Neu-Platonikern. Sodann die Schriften der christlichen Apologeten des Alterthums, besonders **Justinus M.**: Apol. I u. II; **Tertullianus**: Apologeticus; **Minutius Felix**: Octavius; **Eusebius**: Praeparatio evangelica; **Augustinus**: De civitate Dei (die ersten 10 Bücher).

II. Bearbeitungen. **Is. Vossius**: De theologia gentili et physiol. Christ. Frkf. 1675. 2 voll. **Creuzer**: Symbolik und Mythologie der alten Völker. Leipzig u. Darmst. 3. Aufl. 1837 ff. 3 Bde. **O. Müller**: Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie. Gött. 1825. **Hegel**: Philosophie der Religion. 2. Aufl. Berl. 1840. 2 Bde. **Stuhr**: Allgem. Gesch. der Religionsformen der heidnischen Völker. Berl. 1836. **Hartung**: Die Religion der Römer. Erl. 1836. 2 Bde. **C. Fr. Nägelsbach**: Homerische Theologie. Nürnb. 1840. 2. Aufl. bearb. von Autenrieth. 1861. **Nägelsbach**: Die nachhomer. Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander. Nürnb. 1857. (Zwei sehr gründliche und lehrreiche Werke.) **Sepp** (R. K.): Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum. Regensb. 1853. 3 Bde. **Ad. Wuttke**: Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben. Breslau 1852 ff. (soweit 2 Theile). **Schelling**: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Stuttg. 1856, und: Philosophie der Mythologie, Stuttg. 1857. **Maurice**: The Religions of the World in their relations to Christianity. Lond. 1854 (nachgedruckt in Boston). **Trench**: Hulsean Lectures for 1845—46. N. 2. Christ the Desire of all Nations, or the Unconscious Prophecies of Heathendom (ein Comment. üb. d. Stern d. Weisen Matth. 2). Cambr. 4. Aufl. 1854 (auch in Philad. 1850). **W. E. Gladstone** (der engl. Staatsmann und Finanzminister): Studies on Homer and the Homeric Age. Oxf. 1840. 3 voll. (besonders vol. II. Olympus: or, the Religion of the Homeric Age). **Fr. Fabri**: Die Entstehung des Heidenthums und die Aufgabe der Heidenmission. Barmen 1859. **E. v. Pressensé**: Gesch. der 3 ersten Jahrh. der christl. Kirche. Deutsch von Fabarius. Leipz. 1862, I. Bd. S. 12—163. **Döllinger**, a. a. O. Vergl. auch **Niebuhr's** Römische Geschichte, und **Grote's** History of Greece.

Das Heidenthum ist die auf dem Boden der gefallenen Menschennatur „wildgewachsene" Religion, eine Verfinsterung des ursprünglichen Gottesbewußtseins, eine Vergötterung der vernünftigen und unvernünftigen Creatur und eine damit Hand in Hand gehende Corruption des sittlichen Bewußtseins, die bis zur religiösen Sanction natürlicher und unnatürlicher Laster sich verirrte [1]).

Selbst die Religion Griechenlands, die man sonst als ein Kunstwerk der dichterischen Phantasie mit Recht die Religion der Schönheit genannt hat, ist durch diese sittliche Häßlichkeit entstellt. Der richtige Begriff der Sünde und mithin auch der Heiligkeit und Herzensreinheit fehlte ihr eigentlich ganz. Die Sünde erscheint in ihr nicht als eine Verkehrtheit des Willens und Schuld gegen die Götter, sondern als eine Thorheit des Verstandes und Schuld gegen die Menschen, die noch dazu oftmals von den Göttern ausgeht; denn die „Bethörung" [2]), obwohl ausgestoßen vom Olymp und die Quelle alles Unheils auf Erden, ist eine Göttin und eine Tochter des Zeus [3]. Diese Götter selbst sind bloße Menschen, in welchen Homer und der Volksglaube die Schwächen und Laster des griechischen Charakters ebensowohl wie seine Vorzüge im höchsten Maaßstabe anschauten und verehrten. Sie haben Körper und Sinne, wie die Sterblichen, aber von colossaler Proportion. Sie essen und trinken, wenn auch bloß Nektar und Ambrosia. Sie sind in die Schranken der Zeit und des Raumes gebannt, wie wir. Obwohl bisweilen mit dem Prädicate der Allmacht und Allwissenheit beehrt, stehen sie doch unter der blinden Macht des eisernen Schicksals, werden bethört und schelten sich gegenseitig wegen ihrer Unwissenheit. Ihr himmlisches Glück ist durch allen Jammer des irdischen Daseins getrübt: Zeus bedroht seine Mitgötter mit Schlägen und Tod und macht den Olymp erzittern, wenn er im Zorn seine Locken schüttelt; die zarte Venus blutet am Finger, von einem Speere verletzt; Mars wird von Diomedes mit einem Steinwurf zu Boden geworfen; Neptun und Apollo müssen um Lohn dienen und werden betrogen; in den Ehen der Götter herrscht Eifersucht und Unfriede. Sie werden zwar heilig und gerecht genannt, sind aber voll Neid und Zorn, voll Haß und Wollust und reizen sich gegenseitig zur Lüge und Grausamkeit, zum Meineid und Ehebruch! Wir haben daher wahrlich keine Ursache, uns nach den „Göttern Griechenlands" zurückzusehnen, und sollten vielmehr die Klage des Dichters in einen Ausdruck freudigen Dankes umstimmen:

„Einen zu bereichern unter allen,
Mußte diese Götterwelt vergehn."

Trotz dieses wesentlichen Abfalls von der Wahrheit und Heiligkeit war das Heidenthum aber doch noch Religion, eine dunkle Ahnung und Sehnsucht nach dem „unbekannten Gott" [4]). Es verbarg unter der Hülle des Aberglaubens das Bedürfniß des Glaubens. Es ahnte hinter dem Polytheismus einen monotheistischen Hintergrund, indem es die Götter dem Jupiter und diesen selbst wieder dem unbekannten Schicksal unterordnete. Es ruhte auf dem Gefühl der Abhängigkeit

[1]) Vgl. Röm. 1, 19 ff. [2]) Ἄτη. [3]) Homer, Ilias II, 19. 91. 126.
[4]) Ap.-G. 17, 27. 28.

von höheren Mächten, der Ehrfurcht vor göttlichen Dingen. Es bewahrte die Erinnerung eines goldenen Zeitalters und Sündenfalls. Es hatte die Stimme des Gewissens und ein wenn auch noch so unklares Bewußtsein der Sündenschuld. Es fühlte das Bedürfniß der Versöhnung mit der Gottheit und suchte sie durch Gebete, Bußübungen, blutige und unblutige Opfer zu Stande zu bringen. Es wies in manchen frommen Traditionen und Gebräuchen, wie ein leises Echo, auf die Urreligion zurück und zugleich in sinnvollen mythologischen Träumen von der Verbindung der Götter mit den Menschen, von Halbgöttern, von der Erlösung des an einen Felsen geschmiedeten und durch schwere Leiden geprüften Prometheus durch Herkules, wie eine unbewußte Prophezeihung und fleischliche Vorwegnahme, auf die Wahrheiten des Christenthums hin.

Daraus allein erklärt sich auch die große Bereitwilligkeit, mit welcher die Heiden zur Beschämung der Juden die Predigt des Evangeliums aufnahmen.[1]

Diese Elemente der Wahrheit, Sittlichkeit und Frömmigkeit im Heidenthum können aus drei Quellen abgeleitet werden. Einmal vom Menschen, der selbst im gefallenen Zustande doch einige Ueberbleibsel des göttlichen Ebenbildes, ein wenn auch noch so sehr geschwächtes Gottesbewußtsein und Gewissen und eine tiefe Sehnsucht nach Vereinigung mit der Gottheit, nach Wahrheit und Gerechtigkeit bewahrt. Unter diesem Gesichtspunkte kann man die schönen und wahren Sentenzen der Classiker, eines Sokrates, Plato, Aristoteles, Pindar, Sophokles, Plutarch, Cicero, Virgil, Seneca u. s. w., mit Tertullian Zeugnisse der von Natur christlichen, d. h. zum Christenthum prädestinirten Seele[2]) nennen. Sodann muß man die, wenn auch noch so sehr entstellten Traditionen und Erinnerungen aus der dem Adam und Noah verliehenen allgemeinen Uroffenbarung in Anschlag bringen. Die dritte und wichtigste Quelle endlich ist die allwaltende Vorsehung Gottes, der sich nie unbezeugt gelassen hat, und insbesondere der Einfluß des göttlichen Logos vor seiner Menschwerdung[3]), welcher der Erzieher der Menschheit war, als das Urlicht und die Urvernunft in die Finsterniß hineinschien, jeden Menschen erleuchtend, der in die Welt kommt, und auch auf dem Acker des Heidenthums den Samen der Wahrheit, Schönheit und Tugend ausstreute[4]).

Die alt-orientalischen Formen des Heidenthums, vor allem der Brahmanismus, der wenigstens bis in's 16. Jahrhundert vor Christo zurückreicht, der aus ihm hervorgegangene Buddhismus (seit 700 v. C.), und die Religion der Chinesen (Confucius um 550 v. C.) stehen außerhalb der Centralströmung der Weltgeschichte, kommen erst in neuerer Zeit in Berührung mit den westlichen Völkern und bilden ein ungeheures Material für die zukünftige Arbeit des Christenthums, das ohne Zweifel zuletzt auch über diese colossalen Mächte siegen wird, wie es das classische Heidenthum des Alterthums und das barbarische Heidenthum des Mittelalters überwunden hat. Auch die persische Religion (Zoroaster, 700 v. C.)

[1]) Vgl. Matth. 8, 10. 15, 28. Luk. 7, 9. Ap.-G. 10, 35.
[2]) Testimonia animae naturaliter Christianae.
[3]) λόγος ἄσαρκος, λόγος σπερματικός. [4]) Vgl. Joh. 1, 4. 5. 9. 10.

und die ägyptische Religion („die Religion des Räthsels") stehen bloß in entfernter und indirecter Verbindung mit der Einführung des Christenthums, sie bilden aber gewissermaßen die historische Voraussetzung des griechisch-römischen Heidenthums, und der persische Dualismus hat auch auf die spätere Gestaltung des Judenthums (den Essenismus und Therapeutismus), sowie auf die älteste Sectengeschichte des Christenthums (den Gnosticismus und Manichäismus) einen nicht unbedeutenden, aber trübenden und corrumpirenden Einfluß geübt.

Die höchste Blüthe des Heidenthums, mit der wir es hier vor allem zu thun haben, stellt sich uns in den zwei großen Nationen des classischen Alterthums, den Griechen und Römern dar. Mit ihrer Sprache, Sitte, Literatur und Religion kamen die Apostel in unmittelbare Berührung, und das ganze erste Zeitalter der Kirche bewegt sich auf der Grundlage dieser Nationalitäten. Ihre Bekehrung war die erste große Missionsaufgabe und der erste große Sieg des Christenthums. Sie waren nebst den Juden die auserwählten Völker der alten Welt und theilten dieselbe unter sich. Die Juden waren auserwählt für ewige Dinge und pflegten das Heiligthum der wahren Religion; die Griechen bereiteten die Elemente der natürlichen Bildung, der Wissenschaft und Kunst für den Gebrauch der Kirche zu; die Römer verwirklichten die Idee des Gesetzes und der äußeren Organisation der gebildeten Welt zu Einem Universalreiche, das dem geistigen Universalismus des Christenthums Bahn brach; Griechen und Römer waren unbewußte Diener des „unbekannten Gottes", Jesu Christi.

Diese drei Nationen, die einander von Natur so feindlich entgegengesetzt waren, reichten sich die Hand in der Ueberschrift am Kreuze des Weltheilandes, an dem sein heiliger Name und Königstitel, auf Befehl des heidnischen Pilatus, in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache geschrieben stand[1]).

§. 13. Die griechische Literatur und das römische Weltreich.

Die Literatur der alten Griechen und das Weltreich der Römer waren, nächst der mosaischen Religion, die Hauptfactoren in der geschichtlichen Vorbereitung des Christenthums. Sie gossen die menschlichen Formen, in welche der im Schooße der jüdischen Theokratie gereifte Inhalt des Evangeliums hineingebildet wurde; sie bildeten die Naturbasis für den übernatürlichen Bau des Himmelreichs. Gott rüstete die Griechen und Römer mit den reichsten Naturgaben aus, damit sie den höchsten Grad der Civilisation erreichen sollten, der ohne die Hülfe des Christenthums möglich ist. Dies diente dem zweifachen Zwecke, einmal die menschliche Wissenschaft, Kunst und Politik für die höheren Interessen der Kirche, als Waffen für ihren Dienst zuzubereiten, und doch zugleich zu zeigen, daß sie gänzlich unfähig sind, das Glück und Heil der Welt zu schaffen.

Die Hellenen, gering an Zahl wie die Juden, aber unendlich wichtiger für die Geschichte, als die zahllosen Horden asiatischer Weltreiche, hatten die edle

[1]) Joh. 19, 20.

Aufgabe, unter heiterem Himmel und mit heiterem Gemüthe die Idee der Humanität in ihrer natürlichen Kraft und Schönheit, aber auch in ihrer natürlichen Begränzung, und die Principien der Wissenschaft und Kunst zu entwickeln. Sie emancipirten den Geist zuerst von der Sklaverei der Naturmächte und dem dumpfen orientalischen Brüten. Sie erhoben sich zuerst zu freiem, klarem Selbstbewußtsein und wagten sich kühn an die philosophische Erforschung der Gesetze der Natur und des Geisteslebens und die künstlerische Verkörperung der Schönheit. Sie lieferten im Gebiete der Poesie, Sculptur, Architektur, Malerei, Philosophie, Rhetorik und Historiographie wahre Meisterstücke, die noch heutzutage als Muster schöner Form und guten Geschmacks bewundert und studirt werden.

Alle diese Schöpfungen fanden ihre höhere Anwendung und ihren wahren Nutzen in der christlichen Kirche, der sie als Erbe zufielen. Griechenland lieh den Aposteln die reichste und schönste Sprache für den Ausdruck der göttlichen Wahrheit des Evangeliums, und die Vorsehung hatte lange zuvor durch politische Bewegungen für deren allgemeine Verbreitung gesorgt. Denn der Heldenjüngling Alexander der Große, der, obwohl Makedonier, doch, als begeisterter Verehrer Homers, als Nacheiferer des Achilles und als Schüler des wissenschaftlichen Welteroberers Aristoteles, der ächteste Hellene seiner Zeit war, faßte den grandiosen Gedanken, von Babylon aus die Erde zu beherrschen und zu gräcisiren, und obwohl sein Reich mit seinem frühzeitigen Tode zerfiel, so trug er doch die griechische Sprache und Literatur bis an die Grenzen Indiens und erhob sie zum Gemeingut der gesammten civilisirten Welt, so daß die Apostel sich durch das Medium des Griechischen in allen Städten des römischen Reiches verständlich machen konnten. Die griechische Philosophie, besonders die Systeme des Plato und Aristoteles, bildeten die Naturbasis für die wissenschaftliche Theologie, die griechische Eloquenz leistete der Kanzelberedtsamkeit, die griechische Kunst dem Cultus der Kirche die vortrefflichsten formalen Dienste. Aber auch der Gedankengehalt mancher Classiker führt bis an die Schwelle der Offenbarung und klingt wie eine Weissagung auf's Christenthum. Man denke an den erhabenen Ideenschwung Platos, an die tiefsinnigen religiösen Reflexionen Plutarchs (z. B. in der vortrefflichen Abhandlung de sera numinis vindicta), an die ethischen, bisweilen beinahe paulinischen Sentenzen Senecas. Für viele der bedeutendsten Kirchenväter, wie Justin den Märtyrer, Clemens von Alexandrien, Origenes, und theilweise selbst für Augustin, war die hellenische Philosophie eine Brücke zum christlichen Glauben, ein wissenschaftlicher Zuchtmeister auf Christum. Ja, die ganze alt-griechische Kirche ruht auf dem Fundamente der griechischen Sprache und Nationalität und kann ohne diese gar nicht verstanden werden.

Darin liegt auch der tiefere Grund, warum das Studium der classischen Literatur bis auf den heutigen Tag in der ganzen Christenheit aller höheren Geistesbildung zu Grunde liegt, damit die Jugend mit den Elementarformen der Wissenschaft und Kunst, mit den Mustern klarer, geschmackvoller Darstellung und mit dem Wesen der sich selbst überlassenen Menschheit auf dem Gipfel der na-

türlichen Cultur bekannt und ebendamit zugleich zum wissenschaftlichen Verständniß der christlichen Religion erzogen werde.

Abgesehen aber von diesem bleibenden Werthe der griechischen Literatur, war der Ruhm Griechenlands zur Zeit der Geburt Christi bereits rettungslos verschwunden. Die politische Freiheit und Unabhängigkeit war durch innere Zwistigkeiten und Sittenverderbniß verloren gegangen; die Philosophie in Skepticismus und raffinirten Materialismus ausgeartet; die Kunst zur Dienerin der Eitelkeit und Sinnlichkeit herabgesunken; Unglaube einerseits und Aberglaube andererseits hatten die Stelle eines gesunden religiösen Gefühls eingenommen; Unehrlichkeit, gegenseitiges Mißtrauen und Ausschweifung herrschten in allen Klassen der Gesellschaft.

Dieser trostlose Zustand mußte gerade den ernstesten und edelsten Geistern die Augen über die Eitelkeit aller Wissenschaft und Kunst und ihre gänzliche Unzulänglichkeit zur Befriedigung der tieferen Bedürfnisse des Herzens öffnen und sie mit einem heißen Verlangen nach einer neuen Religion erfüllen.

Die Römer waren die praktische und politische Nation des Alterthums, dazu auserkoren, den Begriff des Staates und bürgerlichen Rechts zu verwirklichen und die Nationen der Erde in ein colossales Reich zusammenzufassen, das vom Euphrat bis zum atlantischen Ocean und von der libyschen Wüste bis an die Ufer des Rheins sich erstreckte, also gerade die fruchtbarsten und civilisirtesten Länder von Asien, Afrika und Europa und ungefähr den dritten Theil der damaligen Menschheit, etwa hundert Millionen Seelen umfaßte[1]. Während die Griechen unter den alten Völkern den reichsten Geist hatten und im Reiche der Literatur selbst ihren Besiegern Gesetze gaben, so besaßen die Römer den stärksten Charakter und waren darum zur äußeren Weltherrschaft geboren. Dieser Unterschied der Weltbildner und der Welteroberer afficirte natürlich auch ihr sittlich religiöses Leben. War die griechische Mythologie ein Product der künstlerischen Phantasie und eine Religion der Poesie, so war die römische Religion ein Product des berechnenden Verstandes, den Staatszwecken dienstbar, politisch und utilitarisch, aber zugleich auch nüchtern, ernst und energisch.

Die Römer glaubten von Anfang an an ihren Beruf zur Weltherrschaft. Das „Tu regere imperio populos Romane memento!" war schon längst der Sache nach ihr Wahlspruch gewesen, ehe ihm Virgil diesen Ausdruck gab. Ihre Zukunft lag schon im Namen der urbs aeterna und in der charakteristischen Sage ihrer Gründung prophetisch angekündigt. Selbst in den Zeiten der tiefsten Noth verzweifelten sie nicht einen Augenblick am Gemeinwesen. Mit großer Energie, tiefer Staatsklugheit, unerschütterlicher Consequenz und wölfischer Raubsucht ver-

[1]) Charles Merivale, in seiner History of the Romans under the Empire, vol. IV p. 450 u. 451 (Lond. 1856), schätzt die Gesammtbevölkerung des römischen Reiches unter Augustus auf 85 Millionen, nämlich 40 Mill. in Europa, 28 Mill. in Asien und 17 Mill. in Afrika, läßt aber Palästina mit etwa 10 Mill. aus. Greswell und andere schätzen die Bevölkerung auf 120 Millionen.

folgten sie ihre ehrgeizigen Pläne und wurden wirklich Herren der Welt, aber auch wie ihr erster Geschichtschreiber sagt, „raptores orbis, quos non oriens, non occidens satiaverit." Die mit dem Schwerte eroberte Welt verstanden sie auch zu regieren, zu verbessern und zu verschönern; sie organisirten sie durch das Gesetz, vor dessen Majestät sich selbst die Barbaren beugen mußten, und brachten die verschiedenen Nationen, die bisher sich gegenseitig ignorirt oder feindlich bekämpft hatten, in militärischen, geschäftlichen, literarischen und sittlich-religiösen Verkehr. Philosophie, Beredtsamkeit, Geschichtschreibung und Poesie feierten in den letzten Jahren der Republik und unter dem Sonnenschein kaiserlicher Gunst ein goldenes Zeitalter und äußerten einen bildenden Einfluß bis an die Grenzen des Reichs. Rom wurde durch Augustus aus einer Stadt von Ziegelhütten in eine Stadt von Marmorpalästen umgewandelt; die entfernten Provinzen folgten dem Geiste des Fortschritts, und volkreiche Städte und prachtvolle Tempel, wie der herodianische zu Jerusalem, erhoben sich allenthalben. Die Rechte der Person und des Eigenthums waren besser geschützt als je, und ein römischer Bürger konnte zu Land und zu Wasser ohne Hindernisse vom Euphrat bis zum britischen Canal reisen. Die besiegten Völker, obwohl sie oft und mit Ursache über die Habsucht und Unterdrückung der Provinzial-Gouverneure klagten, genossen doch im Ganzen mehr Sicherheit gegen innere Zwistigkeiten und fremde Angriffe, ein größeres Maaß socialen Wohlstandes und stiegen auf einen höheren Grad allgemeiner Cultur, als früher.

Freilich nahmen mit dieser massenhaften Ausdehnung, dem wachsenden Reichthum und äußeren Wohlstand des Reiches die häuslichen und bürgerlichen Tugenden, durch welche sie sich früher vor den Griechen sehr vortheilhaft ausgezeichnet hatten, immer mehr ab. Das Geschlecht der Patrioten und Vaterlandsretter, die man vom Pfluge holte und zum Pfluge zurückkehren oder gemüthlich Rüben kochen sah, war ausgestorben. Die Verehrung der Götter, in welcher ihre Tugend wurzelte, sank zur bloßen Form herab, oder wurde vom Unglauben verdrängt, der selbst den auf der Straße sich begegnenden Priestern ein Lächeln abzwang, und doch sehr häufig in den absurdesten Aberglauben umschlug; an die Stelle der alten Einfachheit und Genügsamkeit trat bodenlose Habsucht und Verschwendung; die Sittsamkeit und Keuschheit, die sich so schön in dem sinnreichen Dienste der jungfräulichen, den häuslichen Heerd beschützenden Vesta aussprach, wich dem Laster und der Ausschweifung; der Unterhaltungstrieb wurde durch die barbarischen Thiergefechte und Gladiatorenspiele befriedigt, welche nicht selten in einem einzigen Monat zwanzigtausend Menschenopfer verschlangen; die niedere Volksmasse war aller edleren Gesinnung baar, kümmerte sich nur um „Panem et Circenses", und machte die stolze Herrscherstadt an der Tiber zu einer Sklavin der Sklaven. Das ungeheure Römerreich eines Tiberius und Nero war bloß ein Riesenleib ohne belebende Seele und ging mit langsamen, aber sicheren Schritten der Fäulniß entgegen. Daher hat Gibbon seinem unsterblichen Werke über die Kaiserzeit mit Recht den Titel gegeben: „Geschichte der Abnahme und des Zerfalls des römischen Reiches." Man lese nur die Zeugnisse der größten Schrift-

steller der Kaiserzeit, eines Tacitus, Seneca, Juvenal, Persius, um das schwarze Gemälde, das Paulus im ersten Kapitel des Römerbriefs vom damaligen Heidenthum entwirft, aus heidnischem Munde vollständig bestätigt und darin einen schlagenden Beweis von der absoluten Nothwendigkeit einer göttlichen Hülfe und Erlösung zu finden.

Dieß ist die negative Seite der Sache. Das römische Weltreich war aber dessenungeachtet doch zugleich auch eine positive Vorbereitung des christlichen Universalismus. Es diente als ein Schmelztiegel, in welchem alle widerstrebenden Eigenthümlichkeiten der Völker und Religionen der alten Welt zusammengeschmolzen wurden. Indem die römischen Legionen die Scheidewände der alten Nationen niederwarfen, die Enden der damaligen civilisirten Welt in lebendigen Verkehr brachten und den Norden und Süden, den Osten und Westen durch das Band derselben Sprache, Bildung, Gesetze und Sitten verknüpften, bahnten sie offenbar, ohne es zu wissen und zu wollen, den Weg für eine schnelle und allgemeine Verbreitung des Evangeliums und für die Aufnahme einer Religion, welche alle Nationen durch die geistigen Bande des Glaubens und der Liebe zu Einer Familie Gottes vereinigen sollte.

Auch kamen die politischen Gesetze und Formen und die große Regierungsweisheit Roms der christlichen Kirche bei der Entfaltung ihrer äußeren Organisation sehr zu Statten. Wie die griechische Kirche auf der griechischen Nationalität, so ruht die lateinische Kirche auf der Basis der altrömischen Nationalität und reproducirte in höherer Form deren Tugenden, aber freilich auch deren Laster. Der Romanismus ist das heidnische Rom getauft, oder eine christliche Reproduction des alten, in der Siebenhügelstadt centralisirten Weltreichs.

§. 14. Die gegenseitige Annäherung des Judenthums und Heidenthums.

Das römische Reich, obwohl wesentlich eine äußerlich politische Union, beförderte doch auch zugleich indirect den intellectuellen und sittlichen Verkehr und die gegenseitige Annäherung der zwei sich feindselig gegenüberstehenden Religionen des Judenthums und Heidenthums, welche durch die übernatürliche Kraft des Kreuzes Christi zu Einer Gottesgemeinde verbunden werden sollten.

1. Die Juden waren bekanntlich seit dem babylonischen Exile über alle Welt verbreitet, und hatten sich durch Talent und Fleiß, trotz der Abneigung der Heiden gegen sie, Reichthum, Einfluß und allerlei Privilegien erworben und in allen Handelsstädten des römischen Reiches Synagogen erbaut. Auf diese Weise wurden die Erkenntniß des wahren Gottes und die messianischen Hoffnungen wie göttliche Saatkörner über die Felder des Götzendienstes zerstreut. Die Schriften des Alten Testaments waren schon zwei Jahrhunderte vor Christo in die griechische Sprache übersetzt und wurden in den öffentlichen Gottesdiensten, zu welchen jedermann freien Zutritt hatte, vorgelesen und erklärt. Jede Synagoge war so zu sagen ein Missionsposten des Monotheismus und bot den Aposteln die passendste

Localität und den natürlichsten historischen Anknüpfungspunkt für die Predigt von Jesu Christo, als dem Erfüller des Gesetzes und der Weissagung dar.

Da ferner die heidnischen Religionen durch die skeptische Philosophie und populären Unglauben rettungslos untergraben waren, so traten viele ernste Heiden, besonders eine große Menge Frauen, entweder ganz, oder theilweise zum Judenthum über. Die consequenten Convertiten, welche „Proselyten der Gerechtigkeit“[1]) hießen, wurden gewöhnlich noch bigotter und fanatischer als die gebornen Juden. Die halben Convertiten aber, die sogenannten „Proselyten des Thors“[2]), oder „Gottesfürchtigen“[3]), welche bloß den Monotheismus, die wichtigsten Sittengesetze und die messianischen Hoffnungen annahmen, aber sich nicht beschneiden ließen, erscheinen im Neuen Testament als die empfänglichsten Zuhörer der Apostel und bildeten häufig den Kern der ersten Christengemeinden. Zu ihnen gehörten der Hauptmann von Capernaum, Cornelius von Cäsarea, die Lydia von Philippi, Timotheus und viele andere hervorragende Jünger.

2. Auf der andern Seite übte aber auch das griechisch-römische Heidenthum durch seine Sprache, Philosophie und Literatur einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die höheren und gebildeten Classen der Juden aus und milderte ihren bigotten Fanatismus. In der Regel waren die griechisch-redenden Juden der Diaspora, die sogenannten Hellenisten, viel freisinniger und universeller, als die eigentlichen Hebräer, d. h. die palästinensischen, an ihrer Muttersprache hängenden Juden, wie man dieß an den Heidenmissionaren Barnabas von Cypern und Paulus von Tarsus, sowie an der ganzen Christengemeinde von Antiochien im Unterschiede von der zu Jerusalem sehen kann. Das hellenistische Judenchristenthum bildete den naturgemäßen Uebergang zum Heidenchristenthum.

Das merkwürdigste Beispiel einer vorbereitenden, aber freilich sehr unklaren und phantastischen, dem späteren Gnosticismus ähnlichen Amalgamation jüdischer und heidnischer Elemente begegnet uns in den gebildeten Kreisen der ägyptischen Handelsstadt Alexandria und im Systeme Philo's, der die Gründung der christlichen Kirche noch erlebte, obwohl er nicht mit ihr in Berührung kam. Dieser jüdische Theologe suchte nämlich die mosaische Religion mit der platonischen Philosophie durch Hülfe einer geistreichen aber willkührlichen allegorischen Auslegung des Alten Testamentes in Uebereinstimmung zu bringen und bildete auf Grundlage der Sprüchwörter und des Buchs der Weisheit die Lehre vom Logos aus, die eine so auffallende Aehnlichkeit mit dem Prologe des Evangeliums Johannis hat, daß manche Ausleger dem Apostel eine Bekanntschaft mit den Schriften, oder wenigstens mit der Terminologie Philo's zuschreiben zu müssen glaubten. Aber seine Spekulation verhält sich zu dem fleischgewordenen Worte des Apostels höchstens wie ein Schattengebilde zum Körper, oder wie ein ahnungsvoller Traum zur Wirklichkeit.

---

[1]) גֵּרֵי הַצֶּדֶק.   [2]) גֵּרֵי הַשַּׁעַר nach Exod. 20, 10. Deut. 5, 14.

[3]) *οἱ εὐσεβεῖς, οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν*, vgl. Ap.-G. 10, 2. 13, 16 ꝛc. u. bei Josephus.

Die Therapeuten oder Gottesverehrer, eine den Essäern in Judäa verwandte mönchsartige, mystisch-asketische Secte in Aegypten, führten dieses platonische Judenthum in's praktische Leben ein, waren aber natürlich ebenso wenig im Stande, die beiden Religionen innerlich und dauernd zu versöhnen, was nur durch eine neue gottgeoffenbarte Religion geschehen konnte.

Ganz unabhängig von der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie waren die Samaritaner, eine Mischrace, die auch, obwohl in anderer Weise, jüdische und heidnische Elemente in sich vereinigten. Sie hielten am Pentateuch, an der Beschneidung und an den fleischlich verzerrten Messiashoffnungen fest, hatten aber auch ein eigenes Heiligthum auf dem Berge Garizim und waren von den Volljuden durch tödtlichen Haß geschieden. Unter ihnen fand das Christenthum, wie wir aus dem Gespräch Jesu mit der Samariterin[1]) und aus der Predigt des Philippus[2]) sehen, schnellen Eingang, nahm aber auch leicht, wie unter Essäern und Therapeuten, eine häretische Form an. Das beweist das Beispiel des Magiers Simon, der mit einigen anderen samaritanischen Erzhäretikern für den Haupturheber des Gnosticismus gilt.

3. So wurde das Christenthum von allen Seiten her positiv und negativ, direct und indirect, theoretisch und praktisch, durch Wahrheit und Irrthum, durch Aberglauben und Unglauben — diese zwei feindlichen Brüder, die nicht ohne einander leben können —, durch die jüdische Religion, die griechische Bildung, und das römische Weltreich, durch die mißlungenen Versuche einer Verschmelzung des Judenthums und Heidenthums, durch die Bloßstellung der Ohnmacht natürlicher Civilisation, Philosophie, Kunst und Gewalt, durch den Zerfall der alten Religionen, durch die allgemeine Zerrissenheit und das hoffnungslose Elend des Zeitalters, sowie durch die tiefe Sehnsucht und das Heilsverlangen der ernstesten und edelsten Gemüther vorbereitet.

Gerade „in der Fülle der Zeit", als die Noth am höchsten gestiegen, als alle menschlichen Hülfsmittel erschöpft waren, als auch die schönsten Blüthen der Wissenschaft und Kunst dahinwelkten, als die Menschheit an sich zu verzweifeln begann: „da wurde geboren der Jungfrau Sohn, die Gebrechen der Menschen zu heilen." Christus erschien einer dahinsterbenden Welt als der Schöpfer eines neuen Lebens, das nie untergehen kann.

---

[1]) Joh. 4. [2]) Ap.-G. 8.

Zweites Kapitel.
Die Gründung und Ausbreitung der Kirche.

§. 15. Jesus Christus.

I. Quellen.

a. Christliche: Die kanon. Evangelien von **Matthäus**, **Marcus**, **Lucas** und **Johannes**, sowie in zweiter Reihe alle andern Schriften des N. Test., welche durchweg die Hauptthatsachen der evang. Geschichte voraussetzen und voll von Anspielungen darauf sind. (Die apokryphischen Evangelien, meist häret. Ursprungs, oder Producte der Phantasie zur Ausfüllung der Lücken im Leben Jesu, dienen durch ihren Contrast zur negativen Bestätigung der Aechtheit und Glaubwürdigkeit der kanonischen Evangelien, wie die Carricatur das Originalgemälde voraussetzt. Eine vollständige systematische Bearbeitung der apokryphischen Lebensgeschichte Jesu mit Belegen aus den Originalen giebt **Rud. Hofmann:** Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Leipz. 1851.)

b. Jüdische Zeugnisse: **Josephus:** Antiquit. Jud. lib. XVIII. cap. 3. §. 3. Die zahlreiche Literatur über dieses berühmte u. höchst merkwürdige, aber seit der Mitte des 17. Jahrh. vielfach ganz oder theilweise angefochtene Zeugniß des jüd. Priesters u. Historikers von Christo siehe bei **Havercamp**: Opera Jos. II. Appendix, bei **Gieseler:** K.-Gesch. I §24 S. 81 f. der 4. Aufl., u. **K. Hase:** Leben Jesu S. 11 f. der 4. Aufl. Vgl. auch **Paret:** Art. „Josephus" in Herzog's Encyklop. VII, 27 ff. u. **Ewald:** Gesch. Christus' S. 104 ff. Die beiden letzteren Gelehrten nehmen an, daß Josephus Christum als einen πλάνος, einen Pseudo-Messias und Volksverführer beschrieben, und daß ein Christ die Stelle frühzeitig mit Beibehaltung einzelner Sätze im apologetischen Interesse geändert habe. **F. H. Schödel** dagegen, Vindiciae Flavianae, Lips. 1840, vertheidigt die Aechtheit der ganzen Stelle, ebenso Prof. W. Whiston in der ersten Dissertation zu s. engl. Uebers. der sämmtlichen Werke des Josephus. **Renan** (in seinem Leben Jesu, Einl.) hält sie auch im Wesentlichen für ächt.

c. Heidnische Zeugnisse sind sparsam u. unbedeutend. Das älteste ist wahrscheinlich der syrische Brief des **Mara** an seinen Sohn Serapion um das Jahr 73, bei Cureton: Spicileg. Syriacum, Lond. 1855, wo Christus dem Sokrates und Pythagoras gleich gestellt wird. Sodann finden sich bei den heidnischen Autoren des 1. u. 2. Jahrh. einige gelegentliche oberflächliche Erwähnungen Christi, als des Stifters des Christenthums, und seines Kreuzestodes unter Pontius Pilatus, nämlich bei **Tacitus**: Annales, lib. XV. cap. 44; **Sueton**: Vita Claudii, c. 25; **Plinius** jun.: Epist. X, 97; **Lucian**: De morte Peregr. c. 11; **Lampridius**: Vita Alexandri Severi c. 29. 43. Die heidn. Bekämpfer des Christenthums, **Celsus**, **Porphyrius**, **Julianus Apostata** &c., setzen die Hauptthatsachen der evang. Geschichte, selbst die Wunder Jesu voraus, obwohl sie dieselben, wie die jüd. Gegner, aus dämon. Kräften ableiten. Vgl. meine Schrift über die Person Christi im Anhang, u. das bekannte Werk v. Lardner über die Glaubwürdigk. der evang. Geschichte.

II. Bearbeitungen.

J. J. Heß: Lebensgeschichte Jesu. Zür. 1781. 8. Aufl. 1823. 3 Bde. **F. V. Reinhard:** Versuch über den Plan Jesu. Wittenb. 1781. 5. Aufl. von Heubner. Wittenb. 1830. **C. Ullmann:** Die Sündlosigkeit Jesu. Hamb. 1828. 7. Aufl. 1864. Dasselbe in's Engl. übers. von R. C. L. Brown: The Sinlessness of Jesus, an evidence for Christianity. Edinb. 1858. **K. Hase:** Das Leben Jesu. Leipz. 1829. 5. Aufl. 1865 (sehr

werthvoll wegen des genauen liter. Apparates). Dasselbe englisch v. J. F. Clarke. Boston 1860. **Neander:** Das Leben Jesu. Hamb. 1837. 6. Aufl. 1863. Dasselbe ins Engl. übers. von J. M'Clintock und Blumenthal. New-York 1848. **Sepp** (R. K.): Das Leben Jesu Christi. Regensb. 1843 ff. 2. Aufl. 1852—1862. 6 Bde. **J. P. Lange:** Das Leben Jesu. Heidlb. 1847 ff. 3 Thle.; engl. Uebers. in 6 Bdn. Edinb. 1864. **A. Ebrard:** Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte. 2. Aufl. Erlg. 1850. **Christ. Friedr. Schmid:** Biblische Theologie des N. Testaments, herausg. v. Weizsäcker. Stuttg. 1853. (3. Aufl. 1864) I. enthaltend das Leben und die Lehre Jesu. **H. Ewald:** Geschichte Christus' und seiner Zeit. Götting. 1854. 2. Ausgabe 1857. (5. Band seiner Geschichte des Volkes Israel bis Christus.) **J. Young**: The Christ of History. Lond. u. New-York 1855. **Jak. Lichtenstein:** Lebensgeschichte des Herrn Jesu Christi in chronol. Uebersicht. Erl. 1856. **W. F. Geß:** Die Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi u. aus dem Zeugnisse der Apostel. Bas. 1856. **Riggenbach:** Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu. Bas. 1858 (populär). **M. Baumgarten:** Die Geschichte Jesu, für das Verständiß der Gegenwart. Braunschw. 1859 (ebenfalls mehr populär als gelehrt). **Horace Bushnell**: The Character of Jesus: forbidding his classification with men. New-York 1861. **C. J. Ellicott**: Historical Lectures on the Life of our Lord Jesus Christ, being the Hulsean Lectures for 1859. Cambr. 1861 u. Boston 1862 (mit steter Rücksicht auf die neueren deutschen Werke über denselben Gegenstand, und apologetisch orthodox). **Sam. Andrews**: The Life of our Lord upon the earth. New-York 1863. **Phil. Schaff:** Die Person Jesu Christi, das Wunder der Geschichte, mit einer Sammlg. von Zeugnissen der Ungläubigen für Jesum. Gotha 1865. Dasselbe englisch, Boston 1865.

Ueber die Chronologie des Lebens Jesu sind zu vergleichen **K. Wieseler:** Chronologische Synopse der 4 Evangelien. Hamburg 1843. **Jarvis**: A Chronological Introduction to the History of the Church. New-York 1845. **G. Seyffarth:** Chronologia s., Untersuchungen über das Geburtsjahr des Herrn. Leipzig 1846. **F. Piper:** Der Ursprung des Weihnachtsfestes und das Datum der Geburt Christi, im „Evang. Kalender" für 1856, S. 41 ff. Die chronologischen Untersuchungen von **Andrew's** in seinem oben angeführten Life of our Lord, New-York 1863.

Die kritischen Werke von **Paulus** (rationalistisch), **D. F. Strauß** (mythopoetisch) und **E. Renan** u. zum Theil auch die von **Schleiermacher, Gfrörer, Weiße, Hase, Keim** und **Schenkel** über die evangelische Geschichte und den Charakter Jesu stellen die verschiedenen Phasen des deutschen Skepticismus und der negativen Kritik dar, haben aber, besonders „das Leben Jesu" von Strauß (das große in 2 Bdn. 4. Aufl. 1840, und das populäre in 1 Bde., 1864), zu einer reichen apologetischen Literatur Veranlassung gegeben, die wir hier nicht im Detail anführen können. (Vgl. den literar. Apparat vollständig bei **Hase**, im Leben Jesu, §. 22. S. 37 ff., und eine Widerlegung der falschen Theorien in meiner Schrift über die Person Christi, Kap. 12.)

„Als die Zeit erfüllet war," sandte Gott seinen eingeborenen Sohn, den Trost aller Völker, um die Welt vom Fluche der Sünde zu erlösen und ein unvergängliches Reich der Wahrheit, der Liebe und des Friedens zu gründen für alle, die an seinen Namen glauben.

Jesus Christus ist zunächst das Ende einer göttlichen und einer menschlichen Geschichte, die seiner Erscheinung auf Erden voranging, nämlich einmal die Erfüllung und Vollendung aller Weissagungen und Offenbarungen Gottes, und sodann zugleich die Erfüllung der tiefsten Kämpfe und Sehnsucht der Juden und Heiden nach Erlösung. Nach seiner göttlichen Natur, als der Logos, ist er gleichen

Wesens und gleich ewig mit Gott und der Vermittler der Schöpfung und Erhaltung der Welt, sowie aller vorbereitenden Kundgebungen Gottes, die mit seiner Fleischwerdung sich vollenden. Nach seiner menschlichen Natur, als Jesus von Nazareth, ist er die reifste Frucht der religiösen Entwicklung der Menschheit und hat einen irdischen Stammbaum, den Matthäus bis auf Abraham, den Patriarchen der Juden, Lukas, der Evangelist der Heiden, bis zu Adam, dem Vater aller Menschen, zurückführt. In ihm wohnet die Fülle der Gottheit leibhaftig, und in ihm ist zugleich das Ideal menschlicher Tugend und Frömmigkeit verwirklicht. Er ist die ewige Wahrheit und das Leben selbst in persönlicher Vereinigung mit unserer Natur, unser Herr und unser Gott; und doch zugleich Fleisch von unserem Fleische und Bein von unserem Beine. In ihm ist die Aufgabe der Religion, die Versöhnung und Gemeinschaft des Menschen mit Gott, gelöst, und wir dürfen weder eine deutlichere Offenbarung Gottes, noch eine höhere sittlich-religiöse Vollendung des Menschen erwarten, als bereits in seiner Person gegeben und garantirt ist.

Wie aber Jesus Christus auf diese Weise das Ziel und die Erfüllung aller vorangegangenen Geschichte darstellt, so ist er andererseits zugleich auch der Anfang einer endlosen Zukunft, der Urheber einer neuen Schöpfung, der zweite Adam, der Stammvater der wiedergebornen Menschheit, das Haupt der Kirche, „die da ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt." Er ist die reine und unerschöpfliche Quelle jener Ströme von Licht und Leben, die seitdem in ununterbrochener Reihenfolge durch Völker und Zeiten flossen und fortfließen werden, bis die Erde voll sein wird seiner Herrlichkeit und alle Zungen bekennen werden, daß Er der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters. Die allgemeine Ausbreitung und unbedingte Herrschaft des Geistes und Lebens Christi wird zugleich die Vollendung der Menschheit, das Ende der zeitlichen Geschichte und der Anfang einer glorreichen Ewigkeit sein.

Es ist die große und schwere Aufgabe einer wissenschaftlichen Bearbeitung des gottmenschlichen Lebens Jesu Christi, zu zeigen, wie er auf dem Wege äußerer und innerer Entwicklung und unter den Bedingungen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkes das *geworden* ist, was er an sich oder seiner Idee nach ist und für den Glauben der Christenheit ewig bleiben wird, nämlich der vollkommene *Gottmensch* und der alleinige *Weltheiland*. *Gott* konnte er natürlich nicht erst *werden*, das *war* er von Ewigkeit; aber als *Mensch* unterwarf er sich freiwillig den Entwicklungsgesetzen des menschlichen Lebens und „*nahm zu* an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen." Hier müssen wir uns auf einen allgemeinen Grundriß beschränken. Wir gehen dabei von dem Gesichtspunkte aus, daß die richtige Auffassung der vollkommenen Menschheit Jesu nothwendig zur Anerkennung seiner Gottheit führen muß. So wurde Petrus von der Betrachtung des Menschen Jesu zum Bekenntniß des gottgesandten Messias, Thomas von der Berührung der Wundenmale des Auferstandenen zum Ausruf: „Mein Herr und mein Gott," genöthigt, während Johannes vom ewigen Worte ausgehend zur Fleischwerdung kommt. Jenes ist

die historische, dieses die dogmatische Betrachtungsweise. Aber beide vereinigen sich darin, daß sie in Christo die vollkommene Einheit der Gottheit und Menschheit anschauen und in diesem „Gott geoffenbart im Fleische" mit Paulus das kündlich große Geheimniß der Gottseligkeit anbeten.

Jesus Christus wurde unter der Regierung des Augustus, des ersten römischen Kaisers, kurz vor dem Tode des jüdischen Königs Herodes des Großen,[1]) in einer abgelegenen Provinz, unter einem unterdrückten und verachteten Volke, aus dem herabgekommenen Königshause Davids, von einer armen Jungfrau, in einem Stalle zu Bethlehem, aber unter den Lobgesängen der himmlischen Heerschaaren geboren. Friede herrschte damals auf dem Erdkreise, und der Tempel des Janus war zum zweiten Mal seit der Gründung Roms geschlossen. Engel vom Himmel verkündigten die frohe Botschaft, jüdische Hirten vom Felde und heidnische Weise aus dem Morgenlande begrüßten den neugebornen König in der Krippe. Also Himmel und Erde, Judenthum und Heidenthum, Einfalt und Gelehrsamkeit, die niedrigsten und die höchsten Stände vereinigten sich in der Anbetung des erschienenen Messias. Gleich an der Schwelle der evangelischen Geschichte begegnet uns jene einzige Vereinigung von Demuth und Würde, von Niedrigkeit und Hoheit, von irdischer Knechtsgestalt und durchscheinender himmlischer Herrlichkeit, welche das ganze irdisch-menschliche Leben des Heilandes charakterisirt. Er tritt vor uns als ein Kind, ein ächt menschliches, wahrhaft kindliches, aber fleckenloses, himmlisches Kind, eine Blume des Paradieses. Die Idee einer solchen vollendeten heiligen Kindheit ist im ganzen Bereiche der Heroenbiographie etwas Neues und konnte bloß aus der Anschauung der Thatsache erwachsen.

---

[1]) D. h. wenigstens drei oder vier Jahre vor unserer dionysischen Zeitrechnung, welche mit dem 1. Januar 754 der Stadt Rom beginnt. Denn Herodes d. Gr. wurde vom röm. Senate in der 184. Olympiade i. J. 714 urbis conditae zum rex socius ernannt (Joseph. Antiqu. XIV. 14. §. 5) und regierte 37 Jahre (XVII. 8. §. 1), starb also schon 750 oder 751 nach Erbauung Roms, während er doch die Geburt des Herrn überlebte (Matth. 2, 1). Damit stimmt auch die chronolog. Angabe des Lukas (Ev. 3, 1 u. 23) überein, daß Johannes der Täufer im 15. Regierungsjahr des Tiberius, d. h. 781 nach Erbauung Roms auftrat, u. daß Jesus bei seiner Taufe, also etwas später, ungefähr 30 Jahre alt war, folglich 751 nach Erbauung Roms bereits geboren sein mußte. Das Nähere s. in den oben angeführten chronolog. Werken. Außerdem vgl. auch Ch. Merivale, Hist. of the Romans under the Empire, vol. IV (1856), p. 457, welcher die Geburt zwischen 749 und 750 der Stadt Rom setzt, und August Zumpt, der im 2. Bde. seiner Commentationes Epigraphicae (1854, S. 88—125) aus einer Stelle bei Tacitus, Annal. III, 48 zu beweisen sucht, daß Quirinius (oder in griech. Form Kyrenios bei Luk. 2, 2) schon von 750—753 u. später, 7—11 n. Chr. (nach Josephus) noch einmal Gouverneur von Syrien gewesen sei. Damit wäre die bekannte chronolog. Schwierigkeit wegen des Census in Luk. 2, 2 am einfachsten gelöst. Die gewöhnliche Annahme ist, daß Quirinius blos einmal, etwa 6 Jahre n. Chr. Präses von Syrien war. Eine zweimalige legatio des Quirinius über Syrien ergiebt sich aber auch aus einer alten Inschrift, die an der via Tibertina gefunden und von den berühmten Philologen und Archäologen Bergmann und Mommsen auf Quirinius (nicht auf Saturninus) bezogen wird. Ebenso von H. Gerlach: Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa von 69 vor bis 69 n. Chr. Berlin 1865, S. 22 ff.

Wie total verschieden hier das historische Bild des Matthäus und Lukas von den mythischen Phantasiegebilden der apokryphischen Evangelien, welche das Wunderbare ins Abenteuerliche und Unnatürliche verzerren, vor dem Kinde Jesus auf der Reise nach Aegypten Löwen und Leoparden, Palmbäume und stumme Götzenbilder sich beugen lassen und dem fünfjährigen Knaben bereits die größten Wunder, Verwandlung von Lehmkugeln in fliegende Vögel, magische Krankenheilungen und Todtenerweckungen, zuschreiben. Wie die Carricatur das Original, die nachgemachte die ächte Münze voraussetzt und bestätigt, so die Fiction der Apokryphen die Wahrheit der kanonischen Evangelien.

Die Bildung und Erziehung Jesu sind, wie seine ganze äußere Gestalt und Erscheinung, in geheimnißvolles Dunkel gehüllt. Doch haben wir bedeutsame Winke, zunächst in der Erzählung des Lukas vom zwölfjährigen Jesus, der durch seine Fragen und Antworten im Tempel die Schriftgelehrten in Staunen setzt, aber ohne sie durch Unbescheidenheit, durch frühreifes und altkluges Wesen, wie es hier die Apokryphen hinzudichten, abzustoßen, der seine Eltern mit einer heiligen Scheu erfüllt und doch ihnen in allen Dingen unterthan ist. Auch hier ist eine scharfe Grenzlinie gezogen zwischen dem übernatürlichen Wunder der Geschichte und dem unnatürlichen Zauberwerk der Fiction.

Die äußeren Umstände und Verhältnisse, unter denen Jesus aufwuchs, sind von der Art, daß sie ein solches Resultat, wie es uns in seinem öffentlichen Leben vorliegt, ohne die Annahme des Uebernatürlichen gar nicht erklären. Er wuchs in der dunkelsten und unwissendsten Provinz Palästinas, in einem Städtchen von sprüchwörtlicher Unbedeutendheit, in der Werkstätte eines Zimmermanns auf, ohne Schule, ohne Bibliothek, kurz ohne alle Erziehungsmittel, als den Einfluß frommer Eltern, das Buch der Natur, die heilige Schrift des Alten Bundes und den verborgenen Umgang der Seele mit Gott. Alle Versuche, ihn mit geheimen Quellen der Bildung, wie die Lehre der Essäer, in Verbindung zu bringen, sind gänzlich fehlgeschlagen. Seine Lehre erscheint durchweg unabhängig von gewöhnlichen Bildungsmitteln, von menschlicher Schule, Wissenschaft und Literatur; er redet und handelt überall als Einer, der von Gott gekommen ist und von der Welt nichts zu lernen und zu borgen hat. Daher auch das natürliche Staunen seiner Landsleute, als sie ihn zuerst hörten: „Wie weiß dieser Gelehrsamkeit, da er nicht gelernt hat?“ [1])

Nach der Messiasweihe oder der Taufe durch den persönlichen Repräsentanten des Alten Bundes, und nach der Messiasprobe in der Wüste, dem Gegenbild der Versuchung des ersten Adams im Paradies, begann Jesus in seinem dreißigsten Jahre sein öffentliches Lehramt, das bloß drei Jahre dauerte und doch unendlich reichhaltiger ist als das längste Leben der größten und besten Menschen. Denn in diesen kurzen Zeitraum ist der tiefste und reichste Inhalt der gesammten Weltgeschichte beschlossen. Er wählte aus den Kreisen ungelehrter galiläischer Fischer zwölf Apostel für Israel und siebzig Evangelisten für die Heiden und zog

[1]) Joh. 7, 15. Matth. 13, 54—56. Marc. 6, 3.

als ein Lehrer und Wunderthäter in Palästina umher, Worte des Geistes und Lebens redend, Thaten der barmherzigen Liebe verrichtend, unabläſſig Gutes thuend. Noch nie hat ein Mensch mit geringeren Mitteln so Großes oder auch nur entfernt Aehnliches geleistet. Er hatte kein Haus, irdische Habe und Gut; einige fromme Frauen füllten von Zeit zu Zeit seine Kasse, und diese war in den Händen eines Diebes und Verräthers; auch seinen Jüngern versprach er nichts in dieser Welt, als Theil an seinem Leidenskelche. Er suchte nie die Gunst der Reichen, Vornehmen und Gewaltigen, strafte mit unerbittlicher Strenge ihre Sünden, und begann seine Revolution mit den untersten Schichten des Volkes, die bis dahin kaum zur menschlichen Gesellschaft gerechnet wurden. Er war weder ein Gelehrter noch ein Künstler, noch ein Dichter, noch ein Redner, und doch weiser als alle Weisen, erhabener als alle Dichter und gewaltiger als alle Redner. Er schmeichelte niemals den fleischlichen Messiashoffnungen und Vorurtheilen seines Volkes und seiner Zeit, entzog sich dem Haufen, der ihn zum König machen wollte, und erklärte vor dem Repräsentanten des römischen Weltreichs, sein Reich sei nicht von dieser Welt. Statt dessen verkündigte und gründete er ein geistiges Universalreich, das klein und unscheinbar wie ein Senfkorn beginnend, aber von innen heraus unwiderstehlich und durchgreifend wirksam wie ein Sauerteig, alle Länder, Zeiten und Nationen umfassen soll, — ein colossaler Gedanke, der früher nie in eines Menschen Herz oder Phantasie gekommen war, den er keinen Augenblick aus dem Gesicht verlor und selbst in der dunkelsten Stunde der tiefsten Erniedrigung, als ein Verurtheilter vor Gericht und als ein Sterbender am Kreuze, mit unerschütterlicher Gewißheit des endlichen Sieges festhielt, und zwar ohne sich scheinbar um den Erfolg seiner Mission zu kümmern oder ihn auf irgend eine Weise zu beschleunigen. Seine Lehre ist die reinste Glaubens- und Sittenlehre, die noch je verkündet worden ist. Er trug sie vor nicht als etwas von Menschen oder aus Büchern Erlerntes, sondern als eine directe Offenbarung seines himmlischen Vaters, aus selbsteigener Anschauung und Erfahrung und mit einer Autorität und Gewalt, welche unbedingtes Vertrauen und Gehorsam gebietet. Ja er nennt sich selbst die persönliche Wahrheit und das Licht der Welt und macht die außerordentlichsten Ansprüche, wie kein Lehrer sie machen könnte, ohne sofort als ein Betrüger oder Wahnsinniger verlacht und verspottet zu werden. Diesem Jesus aber glaubt man; bei seinen colossalen Ansprüchen fällt es einem gar nicht ein, ihn der Anmaßung, des Stolzes und der Eitelkeit zu beschuldigen. Auch die Form seiner Lehre ist ganz einzig. Er erhebt sich über allen Particularismus, alle Beschränktheit und Aberglauben der Zeit und Nationalität, wie das keinem bloßen Menschen möglich ist, und wendet sich in ächt menschlicher und allgemein verständlicher Weise unmittelbar an das nackte Menschenherz ohne Unterschied des Alters und der Bildung, so daß er dasselbe in seiner innersten Tiefe erfaßt, ergreift, erschüttert, reinigt, erhebt, tröstet und erquickt, und zwar heute mit derselben unverwelklichen Frische und unerschütterlichen Autorität, wie vor achtzehn Jahrhunderten. „Er redete gewaltig, und nicht wie die Schriftgelehrten“,

„noch nie hat ein Mensch geredet, wie dieser Mensch“: das war damals, und das ist noch immer der Eindruck seiner Worte nach Inhalt und Form.

Aber er lebte und wirkte auch, wie nie ein Mensch vor oder nach ihm gelebt hat. Mit derselben Natur ausgestattet, denselben leiblichen Bedürfnissen unterworfen, wie wir, ward er auch versucht, wie wir, nicht bloß in der Wüste, sondern durch sein ganzes Leben hindurch. Aber er widerstand dem Verführer in jeder Form, er besiegte die Gewalt der Sünde und des Todes auf ihrem eigenen Gebiete und erlöste und heiligte dadurch die menschliche Natur. Er stellte in seinem Privatleben und öffentlichen Wandel die reinste und tiefste Gottes- und Menschenliebe, eine ungetrübte Harmonie aller Seelenkräfte und Tugenden, die höchste Vereinigung von Würde und Demuth, von Ernst und Liebe, von Kraft und Sanftmuth, von Strenge und Milde, von Selbstbeherrschung und Hingebung, von Größe und Einfalt, kurz das Ideal sittlicher Vollkommenheit ohne die geringste Beimischung von Sünde und Irrthum dar. Sein ganzes Leben war Eine ununterbrochene That der unbedingten Selbstaufopferung für die Ehre Gottes und das ewige Heil der Menschheit.

Diesem höchsten sittlichen Zwecke dienten auch alle seine Wunder, welche von jeder Spur der Gewinnsucht und des Ehrgeizes frei, reine Thaten der Macht, Weisheit und Barmherzigkeit waren und von ihm ohne das geringste Schaugepränge mit der größten Einfachheit und Natürlichkeit, durch ein Gebet, einen Wink, ein bloßes Wort wie: „Stehe auf und wandle!“ Lazarus komm heraus!“ verrichtet wurden, daher sie auch bei Johannes einfach seine Werke heißen. Sie sind die nothwendige Ergänzung seiner Lehre, die praktische Seite seiner Selbstoffenbarung, Beweise seiner Einheit mit Gott, dem Urheber des Urwunders der Schöpfung, und seiner Herrschaft über die Natur. Sie sind nicht eine Aufhebung der Naturgesetze, sondern eine Bethätigung der Herrschaft des mit Gott vereinten Geistes über die Natur, seine Dienerin und sein Organ. Das große Wunder ist seine gottmenschliche Persönlichkeit selbst; steht diese einmal fest, so folgen die thatsächlichen Wunder von selbst als die naturgemäßen Kraftäußerungen dieser Persönlichkeit. Das größte Wunder wäre vielmehr die Abwesenheit der Thatwunder in einer so wunderbaren Persönlichkeit. Auch seine Feinde konnten diese Wunder nicht leugnen, sie bestritten blos ihren göttlichen Charakter und Ursprung mit den ungereimtesten, sich selbst widerlegenden Einwürfen, und suchten sich ihrer Beweiskraft zu entziehen. Steht aber auch nur ein einziges Wunder, wie die Auferweckung des Lazarus, fest, so fällt alle Schwierigkeit hinsichtlich der anderen weg.

Zuletzt vollendete Jesus seinen thätigen durch den leidenden Gehorsam und stellte der Welt das höchste Muster der Geduld und Ergebung in Gottes heiligen Willen dar, wie sie vorher nie auf Erden gesehen war und seitdem nur in unvollkommener Nachahmung durch die von ihm ausgehende Kraft vorkommt. In seiner Leidensgeschichte ist alles ächt menschlich und doch zugleich über das Maaß des Menschlichen hinausgehend, also wahrhaft göttlich. Er zeigt sich als ein Lamm an Unschuld und als einen Gott an Würde. Selbst sein Schweigen vor Gericht

ist beredter als alle Worte der Selbstvertheidigung. Von den jüdischen Behörden gefangen, vom unbeständigen Volke verlassen, durch falsche Zeugen verläumdet, von Petrus verleugnet, von Judas verrathen, aber vom heidnischen Richter für unschuldig erklärt, von weinenden Frauen begleitet, von treuen Jüngern und Jüngerinnen umgeben, für seine Mörder um Vergebung flehend, dem sterbenden Schächer das Paradies zusprechend, im Vollbewußtsein des vollbrachten Erlösungswerkes seine Seele dem himmlischen Vater empfehlend, unter dem geheimnißvollen Mitgefühl des bedeckten Himmels über ihm und der zitternden Erde unter ihm, starb er in seinem drei und dreißigsten Jahre — der Weltheiland ein Jüngling! — den schmachvollen Tod am Kreuze, der Gerechte für die Ungerechten, der Unschuldige für die Schuldigen, in freiwilliger Selbstaufopferung unendlicher Liebe für die Versöhnung der Welt. Am dritten Tage stand er auf von den Todten, ein Sieger über Grab, Tod und Hölle, ein Fürst des Lebens und der Auferstehung; er erschien seinen Jüngern, unter anderm fünfhundert Brüdern auf einmal, wie Paulus bezeugt; er nahm Besitz von seinem himmlischen Thron und gründete durch die Ausgießung des heiligen Geistes sein Reich auf Erden, das er seitdem gegen alle Feinde beschützt, immer weiter verbreitet hat und in dem er sich in der ganzen Fülle seiner erlösenden Thätigkeit kund geben wird bis zu seiner Wiederkunft in Herrlichkeit zum Gericht über die Lebendigen und die Todten.

Dieß ist ein kurzer Abriß der evangelischen Geschichte, wie sie von Augen- und Ohrenzeugen in ungekünstelter Einfalt und Redlichkeit ohne alle Beimischung ihres eigenen Denkens und Fühlens, selbst ohne einen Ausdruck der Liebe und Bewunderung, in reinster Objectivität, ganz und ausschließlich aus der Anschauung des Lebens heraus, mit vielen Abweichungen in einzelnen untergeordneten Zügen, aber in durchgängiger Uebereinstimmung in allen wichtigen Thatsachen und vor allem auch im sittlichen Charakterbilde Jesu, ebendarum aber mit um so größerer Ueberzeugungskraft für alle unbefangenen Leser ohne Unterschied des Alters, Standes und der Bildung erzählt wird. Derselbe historische Christus liegt allen Lehren und Ermahnungen der apostolischen Briefe zu Grunde, wird seitdem von der ganzen christlichen Kirche in immer steigender Ausdehnung geglaubt, geliebt und verehrt und giebt sich von Tag zu Tag und Stunde zu Stunde unter allen Völkern der Erde durch zahllose Beweise eines neuen göttlichen Lebens der Wiedergeburt und Heiligung in seinen Nachfolgern kund. Die evangelische Geschichte ist unendlich besser bezeugt und beglaubigt, als irgend eine Geschichte der Welt, weil sie sich fortwährend durch das innere Zeugniß des Geistes auf's neue als eine übernatürliche und doch wahrhaft reale Geschichte bestätigt. Die deistisch-rationalistische, sowie die pantheistisch-mythische Erklärungsweise derselben erklärt im Grunde gar nichts, sondern setzt an die Stelle des übervernünftigen und übernatürlichen Wunders, dessen Leugnung ihren tiefsten Grund im Mangel an Glauben an einen persönlichen und allmächtigen Gott hat, ein widervernünftiges und widernatürliches Wunder und macht die ungeheure, weltumfassende Thatsache der christlichen Kirche mit ihrer achtzehnhundertjährigen

Geschichte zu einem Strom ohne Quelle, zu einem Haus ohne Fundament, zu einer Wirkung ohne Ursache, kurz zu einem bodenlosen, absolut unauflöslichen Räthsel.

Wenn die evangelische Geschichte nicht wahr wäre, so könnte sie blos entweder eine harmlose Erdichtung, oder ein absichtlicher Betrug sein. Aber beide Hypothesen sind viel unglaublicher als die größten Wunder und machen das Charakterbild Jesu schlechthin unbegreiflich. Denn wie sollten einige ungebildete Galiläer aus einem verborgenen Winkel des Alterthums und unter einer verachteten Nation, wie sollten vollends Betrüger, also schlechte Menschen, und aus welchem Motive und zu welchem Zwecke sollten sie das reinste und erhabenste Ideal der Tugend erfunden und dem Glauben der Welt aufgebürdet haben?

Verweilen wir noch einen Augenblick bei dem sittlichen Charakterbilde Jesu, wie es von den Synoptikern und Johannes bei aller sonstigen Differenz durchaus übereinstimmend geschildert wird. Die ächt menschliche Seite in Christo, der sich selbst mit Vorliebe und im idealsten Sinne des Menschen Sohn nennt, ist eigentlich erst in neuerer Zeit zum Gegenstand eingehenderer Untersuchung und Analyse gemacht worden, obwohl die Kirche von Anfang an die wahrhaftige und vollkommene Menschheit des Herrn gegen alle Formen des Gnosticismus und Doketismus behauptet und geglaubt hat. Wir fühlen dabei von vornherein ganz lebhaft und schmerzlich, daß kein christlicher Theolog zufrieden sein kann mit allem, was er über dieses erhabenste Thema sagen mag. Es ist ebenso unmöglich, den Charakter Jesu würdig zu zeichnen, als das Weltmeer in einen Eimer auszuschöpfen, oder — um mit dem ebenso frommen als genialen Lavater zu reden — „die Sonne mit Bleistift und die Morgenröthe mit Kohlen zu malen". Wem hat je ein Christusbild Genüge gethan? Welchem Dichter, und wäre er ein Dante oder Milton oder Klopstock, muß nicht der Versuch einer Messiade mißlingen? Wenn irgendwo, so ist hier die Kunst und Poesie unfähig zu idealisiren und über die Wirklichkeit der Thatsache, wie sie in dem einfachen Berichte der Evangelien vorliegt, hinauszugehen, weil eben hier die Geschichte selbst eine vollkommene Verwirklichung des höchsten Ideals ist. Liegt nicht darin schon ein Beweis, daß Christus eine übermenschliche, göttliche Größe ist? Das Beste, Tiefste und Schönste, was die Christenheit über die Person und das Werk Jesu geglaubt, gedacht und in anbetender Dankbarkeit empfunden hat, ist in den Gebeten und in den herrlichen Jesusliedern und Heilsliedern niedergelegt, an denen besonders die evangelische Kirche Deutschlands so reich ist.

Der Charakter Jesu scheint uns aus den Evangelien und den Annalen der Kirchengeschichte mit derselben Gewißheit und Selbsterweisungskraft entgegen wie die Sonne vom Himmel, deren Licht und Wärme der beste Beweis ihres Daseins ist. Und zwar überstrahlt er alle anderen Charaktere der Geschichte so sehr als die Sonne alle Planeten, die das Licht von ihr borgen.

Der Charakter Jesu ist schlechthin originell und einzig. Weder die Geschichte, noch die Sage bietet eine Parallele dazu. Keine menschliche Kunst könnte ihn erfinden. Der Dichter wäre in diesem Falle größer als der Held. Jesus ist nicht blos graduell, sondern specifisch von allen menschlichen Größen verschieden.

Dieß zeigt sich zunächst in der fleckenlosen Reinheit und harmlosen Unschuld seines Lebens, die wir mit dem Symbol des Lammes und der Taube verbinden. Es giebt sonst keinen einzigen Charakter, an dem nicht irgend ein sittlicher Flecken haftet, der nicht Ursache hätte, sich vor dem heiligen Gott zu demüthigen und Buße zu thun, und je größer und besser er ist, desto bereitwilliger wird er seine Fehler selber zugestehen. Alle menschliche Frömmigkeit und höhere Sittlichkeit beginnt mit dem schmerzvollen Sünden- und Schuldbewußtsein, mit dem Gebet um die vergebende Gnade Gottes, mit Bekehrung und Wiedergeburt. Gerade die größten Heiligen, wie ein Paulus und Augustinus, sind durch eine gewaltige innere Revolution hindurchgegangen, und ihr ganzes christliches Leben dreht sich um den großen selbsterfahrenen Gegensatz von Sünde und Gnade. Bei Jesu aber war gar kein Raum für das Gefühl der Reue und den Act der Buße; er hatte keinen Gedanken, kein Wort, keine That zu bedauern, sich wegen keiner Pflichtverletzung oder Pflichtversäumniß anzuklagen. Er fiel niemals auch nur einen Augenblick aus der Gemeinschaft mit Gott und dem Stande der Unschuld. Er konnte selbst vor seine bittersten Gegner mit der Frage hintreten: „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Es ist noch niemanden gelungen, auch nur den geringsten Schatten in diesem lichtreinen und schneeweißen Bilde aufzuweisen. Selbst der heidnische Pilatus und seine Gattin, der rohe Soldat unter dem Kreuze und der treulose Jünger, als er verzweifelnd ausrief: „Ich habe unschuldig Blut verrathen!“ mußten diese fleckenlose Reinheit Jesu bezeugen. Eine solche Reinheit mitten unter einem gefallenen Geschlechte, auf dieser sündenvollen und fluchbeladenen Erde ist mehr als natürlich und menschlich, ist übernatürlich und göttlich.

Es ist aber nicht die primitive ungeprüfte Unschuld Adams vor dem Fall, noch weniger die blos relative und passive Unschuld eines Kindes, die uns in Christo entgegentritt, sondern die geprüfte, positive, rastlos thätige und zuletzt geduldig leidende Unschuld im Bunde mit der vollendeten Reife des sittlichen Charakters, d. h. mit absoluter Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit, mit vollkommener Erfüllung des göttlichen Gesetzes und aller Pflichten gegen Gott, gegen die Welt und gegen sich selbst. Dieß zeigt sich im ganzen Verlauf seines Wirkens.

Sein öffentliches und Privatleben bewegt sich nicht auf der glänzenden Schaubühne des weltlichen Heroenthums der Geschichte und Poesie, sondern auf der Basis des bescheidenen alltäglichen Lebens, aber in allen wesentlichen sittlichen Verhältnissen; er begegnet uns als Sohn und Schüler, als Unterthan und Glied der religiösen Gemeinde, als Bruder und Freund, als Lehrer und Meister; nur nicht als Gatte und Vater, weil er zu sehr über jede Tochter Evas emporragte und blos in der gesammten Gemeinde der Erlösten eine ebenbürtige Braut finden konnte. In allen diesen Verhältnissen zeigt er eine gewissenhafte Pflichterfüllung ohne die geringste Pflichtverletzung, welche über den bloß menschlichen Maaßstab hinausreicht, und daneben zugleich eine noch entschiedener übermenschliche Erhabenheit über diese Verhältnisse, welche uns fühlen läßt, daß des Menschen Sohn

ein Herr ist über seine Mutter, über die Obrigkeit, über den Sabbath und über das ganze Sittengesetz. Wir finden ihn lehrend und wunderthuend im Tempel und in der Synagoge, auf Bergen und am Meeresufer, in Jerusalem und am Jakobsbrunnen, an der Hochzeittafel und an der Todtenbahre, unter Pharisäern und Schriftgelehrten, wie am Tische von Zöllnern und Sündern, vor großen Menschenmassen und im vertrauten Jüngerkreise: überall begegnet uns dasselbe Bild eines durch und durch wahren, consequenten, reinen und heiligen Lebens, in welchem jeder Augenblick den höchsten Interessen geweiht, jedes Wort Geist und Leben, jeder Gedanke, jedes Gefühl, jeder Willensact ein Gottesdienst und eine That der Menschenliebe ist.

Gehen wir näher auf diese vollendete Sittlichkeit ein, so muß man ja nicht glauben, daß sie blos in einer gewissen Summe guter Eigenschaften und Handlungen besteht. Ein auch noch so vollständiges Verzeichniß von Tugenden reicht hier keineswegs aus. Die unerreichte und unerreichbare Eigenthümlichkeit des Charakters Jesu besteht vielmehr in dem vollkommenen Ebenmaaß aller sittlichen Kräfte und in der ungetrübten Harmonie der entgegengesetzten Tugenden [1]). Die größten und besten Menschen sind einseitig und beschränkt oder inconsequent, und stören uns durch irgend einen ungelösten Widerspruch. Wir finden bisweilen die eine oder andere Tugend bis zur Virtuosität entwickelt, aber dann gewöhnlich in ein Extrem verlaufend, nicht selten einen langen Schatten des entgegengesetzten Lasters hinter sich werfend; niemals eine Virtuosität aller Tugenden in vollkommenem Gleichgewicht, — als bei Christo. Er ist muthig ohne Verwegenheit, und zugleich vorsichtig ohne Feigheit; voll des erhabensten Selbstgefühls ohne eine Spur von Stolz und Ehrgeiz, und zugleich sanftmüthig und demüthig ohne Schwäche; voll Würde und doch zugänglich für jedermann; er war ernst, ohne je mürrisch und finster zu sein; er weinte zwar, aber nicht aus unmännlicher Weichheit oder um seiner selbst willen, sondern aus Tiefe der Liebe und des Mitgefühls mit fremdem Leid. Nie artete seine Strenge in Härte, nie sein Haß in Leidenschaft, nie seine Zartheit in Sentimentalität aus. Dieselbe Hand, welche in heiligem Eifer für das Haus Gottes die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb — wobei das Wunderbarste das ist, daß die Profanen, von seiner sittlichen Majestät überwältigt, sich ohne Widerstand treiben lassen —, segnete die kleinen Kinder, rettete den sinkenden Jünger vom Untergang und heilte Aussätzige, Blinde, Lahme, Krüppel und Besessene; dasselbe Ohr, das bei der Taufe und auf dem Berge der Verklärung die Stimme des Vaters vom Himmel vernahm, war selbst dem Schmerzensschrei der Gebärenden nicht verschlossen; derselbe Mund, der das furchtbare Wehe über die Heuchler ausrief, pries die Armen im Geiste selig, verkündigte selbst der Ehebrecherin die Vergebung und bat für die Mörder am Kreuze; derselbe Herr der Natur, der majestätisch dem Sturme gebot, daß er sich legte, weinte am

---

[1]) Vgl. Hase, Leben Jesu. 4. Aufl. S. 63, Ullmann, Sündlosigkeit Jesu. 6. Aufl. S. 67, auch Bischof D. Wilson, Evidences of Christianity, Boston 1830 vol. II. p. 116: „The opposite and to us apparently contradictory graces were found in him in equal proportion."

Grabe des Lazarus und wusch den Jüngern die Füße. Das sind allerdings große Gegensätze, aber keine Widersprüche, so wenig als die verschiedenen Kundgebungen der Macht und Güte Gottes im Donner und Blitz, im Regen und Sonnenschein. Wie klar und scharf weiß er den Sünder von der Sünde, den Irrenden vom Irrthum zu trennen; wie fern sich zu halten in seiner Polemik gegen die Pharisäer von aller Persönlichkeit, und gegen eine gottlose Welt überhaupt von aller Bitterkeit, Misanthropie und Unzufriedenheit mit dem Gang der Geschichte. Er stellte sich zur damaligen Welt in den entschiedensten Gegensatz, und doch umfaßte er sie mit unendlicher Liebe bis zum Tode. Er liebte alles, was Gott geschaffen, und haßte nur das Böse, das er nicht geschaffen. Er war der größte Reformator, und doch kam er nicht aufzulösen, sondern jeden Keim des Guten zu erfüllen. Er war der strengste Beobachter des mosaischen Ritus, und doch ein schonungsloser Gegner des pharisäischen Formalismus und Mechanismus, der damals für die höchste Form der Frömmigkeit galt. Er forderte und übte eine Sittlichkeit, welche, weit über den Buchstaben des Gesetzes hinausgehend, schon die leiseste Regung des Bruderhasses als inneren Todtschlag und den lüsternen Blick als Herzensehebruch verdammt; und doch vermied er allen äußeren Heiligenschein und war so frei von jeder Art finsterer Askese oder mönchischer Weltflucht, daß er sogar ein Sabbathschänder, Weinsäufer und Freund der Zöllner und Sünder genannt wurde. Da ist nichts Verzerrtes, Moroses, Misanthropisches, Abstoßendes, keine unnatürliche Selbstpeinigung und Abtödtung; vielmehr alles einfach, kerngesund, heiter, natürlich, — und doch gerade in dieser schlechthin einzigen Freiheit von allen Extremen, in diesem vollkommenen Maaßhalten, in dieser unerreichten Virtuosität und Harmonie aller sittlichen Kräfte wunderbar und übernatürlich.

So erscheint der Charakter Jesu im thätigen Handeln. Aber die Tugend vollendet sich erst im Leiden, und der Tod ist die Krone des Lebens. Die Heiden sagten, daß ein mit dem Unglück kämpfender guter Mann ein der Götter würdiger Anblick sei. Plato stellt in seiner bekannten Schilderung des Ideals eines Gerechten diesen als einen solchen dar, der „ohne irgend Unrecht zu thun, doch den Schein der größten Ungerechtigkeit an sich habe", um seine Gerechtigkeit gegen alle üble Nachrede bis zum Tode zu bewähren; ja er weissagt diesem Gerechten, wenn er je erscheinen würde, daß er „gegeißelt, gefoltert, gefesselt, der Augen beraubt, und nachdem er alles Mögliche erduldet, an einen Pfahl aufgeknüpft werden wird." Wir dürfen uns nicht wundern, wenn schon die Kirchenväter in dieser merkwürdigen Stelle des größten griechischen Weisen eine unbewußte Weissagung auf Christum sahen. Aber wie weit steht die Weissagung von der Wirklichkeit ab! Nie hat ein Menschenkind unschuldiger, schwerer und geduldiger gelitten, als Jesus von Nazareth. Undankbarkeit, Haß, Verläumdung, Verleugnung, Verrath, Gefangennehmung, Verurtheilung, Dornenkrönung, Spott und Schande bis zum Tode eines gemeinen Verbrechers an einem Kreuzespfahl zwischen zwei Mördern, ja, in der Form des stellvertretenden Mitgefühls, die gesammte Sündenschuld der

ganzen Menschheit, und, in der Form der Versuchung, alle höllischen Mächte der Finsterniß stürmten auf seine reine schuldlose Seele los; — und im Gegensatz dagegen was begegnet uns? Nicht stoische Kälte und unnatürliche Todesverachtung, sondern ein ächt menschlicher, ja der tiefste menschliche Schmerz, jedoch ohne Kleinmuth und Verzagtheit, vielmehr eine Sanftmuth, Geduld, Selbstbeherrschung, Ergebung und Würde, welche seitdem das unerschöpfte und unerschöpfliche Thema der Betrachtung, das unerreichte und unerreichbare Vorbild der Nachahmung, der unversiegte und unversiegliche Quell des Trostes für Tausende und Millionen gewesen ist und bleiben wird.

Wahrlich hier ist mehr, unendlich mehr, als Sokrates und Plato, mehr, unendlich mehr als Moses und Salomo, mehr als alle Weltweisen, Gesetzgeber, Tugendhelden und Religionsstifter zusammengenommen. Hier ist in der Form des Lebens, was alle Systeme der Ethik nicht lehren können. Hier ist mehr als „der gestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns". Hier ist das Allerheiligste der Menschheit, vor dem selbst der Unglaube eine gewisse Scheu und Ehrfurcht haben und mit Rousseau ausrufen muß: „Wenn Sokrates lebte und starb wie ein Weiser, so lebte und starb Christus wie ein Gott."

Diese vollendete Sittlichkeit Jesu im Handeln und Leiden floß aus seiner vollendeten Frömmigkeit. In ihm sind beide absolut Eins, während bei gewöhnlichen Menschen, selbst bei ganzen Gemeinschaften (— man vergleiche z. B. die griechische oder römische Frömmigkeit und Sittlichkeit mit der protestantischen —) beide in einem gewissen Mißverhältniß zu einander stehen, jedenfalls nie zu gleichmäßiger Virtuosität ausgebildet sind. Wie die vollendete Harmonie aller Tugenden, so ist daher auch die vollendete Harmonie der Tugend mit der Frömmigkeit Christo durchaus eigenthümlich und geht über das gewöhnliche menschliche Maaß weit hinaus. Das Wesen der Frömmigkeit besteht in der Vereinigung des ganzen Menschen, — nicht blos einer einzelnen Seelenkraft, sei es der Erkenntniß, sei es des Gefühls oder des Willens — mit Gott. Diese Vereinigung ist in Christo zuerst wahrhaft verwirklicht und zwar in vollkommenem Maaße verwirklicht worden. Sein ganzes Leben und Leiden war eine ununterbrochene und ungetrübte Gemeinschaft mit seinem himmlischen Vater. Schon als zwölfjähriger Knabe „mußte er sein in dem was seines Vaters ist", und selbst am Kreuze, als er rief: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" war ihm blos das augenblickliche Gefühl oder der Trost dieser Gemeinschaft entrissen, während das Band der Gemeinschaft selbst fortdauerte, so gut als die Sonne am Himmel steht, auch wenn sie in Gewitterwolken eingehüllt ist. Darum war bei ihm jeder sittliche Act zugleich ein religiöser Act, jeder Menschendienst zugleich ein Gottesdienst. Aus seiner unbedingten Gottesliebe floß seine unbegrenzte Menschenliebe, aus seinem völligen Gehorsam gegen Gott seine Herrschaft über sich selbst und über die Natur, aus seinem Gottvertrauen seine Ruhe und Zufriedenheit; er hatte sein Lebenscentrum in Gott, sein Wille war sein und doch vollkommen eins mit dem Willen seines himmlischen Vaters, so daß er selbst im Momente des schwersten unver-

dienten Leidens beten konnte: „Nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ Diesen Willen zu thun, war stets seine Speise und sein Trank, sein Genuß und seine Freude, sein eigentliches Lebenselement. Darum suchte er auch immer nur Gottes Ehre und zeigt uns eine völlige Erhabenheit über alle Formen der Selbstsucht und Weltlichkeit, so daß weder Geld und Gut, noch Ehre und Ruhm, noch Rang und Stellung, noch irgend welche irdische Reize die geringste Anziehungskraft auf ihn ausübten. Und doch bei aller Unweltlichkeit ist seine Frömmigkeit, wie schon bemerkt, ebenso fern von allem selbsterwählten Asketismus und Mönchthum, wie von pietistischem Formalismus, sondern durchaus frei, gesund, weltumfassend, weltumbildend und weltverklärend. Mitten in der Welt stehend und lebend, an allen unschuldigen Freuden und Leiden seiner Mitmenschen theilnehmend, selbst an der Hochzeittafel sitzend und mit allen Menschenclassen leutselig umgehend, war er doch nicht von der Welt und konnte seinen Zeitgenossen gegenüber sagen: Ihr seid von unten, ich bin von oben; ihr seid von der Erde, ich bin vom Himmel. In Christo haben wir also die höchste Sittlichkeit und Frömmigkeit im harmonischen Bunde, und zwar so, daß jene die nothwendige Selbstoffenbarung von dieser ist, daß alles von Gott ausgeht und zu Gott zurückkehrt. Darin liegt seine Befähigung zum Religionsstifter und sittlichen Gesetzgeber der Menschheit. Die Idee der Religion selbst, und zwar der allein wahren und vollkommenen Religion, der Einheit des Menschen mit Gott ist in seiner Person verkörpert und persönlich geworden. Er und das Christenthum sind Eins, und wir dürfen keines Höheren warten, weil es nichts Höheres giebt.

Der sittliche Charakter Jesu ist also durchaus originell und einzig, unschuldig und fleckenlos, zur höchsten Reife durchgebildet im Handeln und Leiden, alle Tugenden harmonisch vereinigend, fern von jeder Einseitigkeit und Beschränktheit und wurzelt in vollkommener Heiligkeit, in einem ununterbrochenen Leben in Gott, durch Gott und für Gott.

Ist nun ein solcher Charakter historisch erklärbar aus der Zeit und dem Volke, unter welchem er auftritt? Kann er auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit aus dem Pharisäismus, dem Sadducäismus, dem Essenismus, dem rohen galiläischen Volksthum, kurz aus irgend einem menschlichen Elemente, mit dem Jesus in Berührung kam, abgeleitet werden?

Unmöglich! Er steht da, das größte Wunder in der Geschichte, erklärlich einzig und allein aus übernatürlichen Gründen, als eine neue sittliche Schöpfung, als der menschgewordene Gott. Und in der That Christus tritt vor uns hin mit diesen grandiosesten Ansprüchen, die, wenn sie nicht vollkommen wahr wären, nur Gotteslästerung sein könnten. Er stellt sich dar als den Messias, von dem das Gesetz und die Propheten geweissagt haben, als den Stifter des ewigen Himmelreiches, das alle Nationen und Geschlechter umfassen soll, als das Licht der Welt, als den Weg, die Wahrheit und das Leben, ohne welchen Niemand Gott erkennen und zu Gott kommen kann, als den Eingebornen vom Vater, der vor Abraham, ja vor Grundlegung der Welt im Schooße des Vaters war, als den

zukünftigen Richter der Lebendigen und der Todten; er nimmt göttliche Namen, göttliche Eigenschaften, göttliche Ehren für sich in Anspruch und erklärt offen und kühn: „Ich und der Vater sind Eins!" Das thut der demüthige und sanftmüthige Menschensohn, der alle Tugenden, also auch die Wahrhaftigkeit im höchsten Maaße besaß; das thut er mit der größten Besonnenheit und Klarheit des Geistes: da bleibt also kein Ausweg, selbst die Vernunft muß hier vor dem Geheimniß des fleischgewordenen Wortes anbetend niederfallen und mit dem skeptischen Thomas ausrufen: „Mein Herr und mein Gott!" Ist er aber Gott, so hat auch sein Werk und Verdienst, sein ganzes Leben, Leiden, Sterben und Auferstehung nicht nur eine wahrhaft menschliche, sondern zugleich eine wahrhaft göttliche, unendliche und ewige Bedeutung, die Bedeutung einer Versöhnung und Erlösung der Menschheit.

Zu demselben Resultate drängen uns die unermeßlichen Wirkungen der Erscheinung Jesu in einer achtzehnhundertjährigen und unablässig fortschreitenden Geschichte, die auf jedem Blatte von der Wunderkraft seines heiligen und allein seligmachenden Namens Zeugniß ablegt. Auch dieser neue Versuch einer Kirchengeschichte sucht seinen höchsten Ruhm darin, ein fortlaufender Commentar zu dem gottmenschlichen Leben und Wirken Jesu in seinen Nachfolgern und seinem Reiche zu sein.

Ehe wir von diesem großen Thema scheiden, fügen wir hier noch das berühmte Zeugniß des gelehrten jüdischen Geschichtschreibers Josephus bei, der die Einführung und erste Ausbreitung des Christenthums noch überlebte. Er sagt in seiner Archäologie über Christum: „Um diese Zeit erschien Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn anders einen Menschen nennen darf; denn er war ein Verrichter wunderbarer Werke [1]), ein Lehrer derjenigen Menschen, welche die Wahrheit mit Freuden annehmen, und gewann viele Juden und auch viele Heiden. Er war der Gesalbte [2]). Und nachdem ihn Pilatus auf die Anklage der vornehmsten Männer unter uns zum Kreuzestode verurtheilt hatte, verließen ihn diejenigen doch nicht, welche ihn zuerst geliebt hatten. Denn er erschien ihnen nach drei Tagen wieder lebendig [3]), wie die göttlichen Propheten dieß und vieles andere Wunderbare von ihm vorausgesagt haben. Noch bis jetzt hat sich die Gesellschaft derer erhalten, die nach ihm Christen heißen."

Dieses Zeugniß, welches Eusebius zuerst citirt, ist allerdings so auffallend günstig und aus dem Munde eines Juden, wie Josephus sich sonst durchweg in seinen Schriften zeigt, so unwahrscheinlich, daß die meisten Kritiker die Aechtheit desselben entweder ganz, oder theilweise bestritten haben. Weit eher ließe sich denken, daß er Jesum als einen Pseudo-Messias und Volksverführer, oder doch

---

[1]) παραδόξων ἔργων ποιητής.

[2]) ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. Wahrscheinlich schrieb Josephus, wenn das Zeugniß überhaupt ächt sein sollte (vgl. die literarischen Notizen an der Spitze dieses Abschnittes), ἐλέγετο, genannt wurde, statt ἦν.

[3]) ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν ζῶν.

wenigstens als einen Enthusiasten und Fanatiker dargestellt hätte. Allein auf der anderen Seite findet sich jenes Zeugniß in allen Handschriften des Josephus. Sodann konnte er als Geschichtschreiber seiner Nation und seiner Zeit, gegen Ende des ersten Jahrhunderts schreibend, das allerwichtigste Ereigniß in der Geschichte des Judenthums, die Erscheinung Christi, um so weniger mit Stillschweigen übergehen, da er auch Johannes den Täufer und den Märtyrertod Jakobus des Gerechten erwähnt. Endlich läßt sich der Widerspruch des Zugeständnisses der Messianität Jesu mit seinem jüdischen Standpunkte möglicherweise aus seinem Eklekticismus und seiner sittlichen Schwäche und Charakterlosigkeit erklären.

Und in dieser Inconsequenz gegenüber von Christo steht Josephus keineswegs allein. Schon in der evangelischen Geschichte zeigt sich, daß selbst die Gegner Christi, wie die gewaffnete Schaar, die ihn gefangen nahm und doch vor ihm zur Erde stürzte, Pilatus und seine Frau, die offenbar vor seiner Unschuld zitterten, und Judas, dessen Verzweiflung und Selbstmord ein schreckliches Zeugniß von derselben Unschuld gab, eine geheimnißvolle Scheu und Ehrfurcht vor ihm haben und bisweilen unwillkührlich ausrufen: Wahrlich, dieser ist ein frommer Mensch und Gottes Sohn gewesen!

Bekannt ist in dieser Hinsicht aus neuerer Zeit besonders das merkwürdige Zeugniß des Philosophen Rousseau in seinem Emil, wo er unter anderem sagt: „Ist es möglich, daß die heilige Person, deren Geschichte die Schrift enthält, selbst ein bloßer Mensch war? Hat er den Ton eines Enthusiasten oder ehrgeizigen Parteimannes angeschlagen? Welche Lieblichkeit, welche Reinheit in seiner ganzen Art! Welche Erhabenheit seiner Maximen! Welche tiefe Weisheit in seinen Reden! Welche Geistesgegenwart, welche Feinheit, welche Wahrheit in seinen Antworten! Welch eine Herrschaft über alle Leidenschaften! Wo ist der Mensch, wo der Philosoph, der so leben und so sterben kann, ohne Schwäche und ohne Ostentation? . . . Welches Vorurtheil, welche Blindheit, den Sohn des Sophroniscus mit dem Sohn der Maria zu vergleichen! Welch ein unendlicher Abstand zwischen beiden! Sokrates, ohne Schmerz und Schmach sterbend, konnte seinen Charakter leicht bis zum Ende durchführen; und hätte sein leichter Tod nicht sein Leben gekrönt, so wäre es zweifelhaft, ob Sokrates trotz all seiner Weisheit mehr gewesen als ein bloßer Sophist. Er erfand, so sagt man, die Theorie der Sittlichkeit; aber andere hatten sie vor ihm geübt; er hatte also bloß zu sagen, was sie gethan, und ihr Beispiel auf Vorschriften zurückzuführen . . . Aber wo konnte Jesus unter seinen Zeitgenossen jene reine und erhabene Sittlichkeit lernen, wovon er uns nicht nur die Lehre, sondern auch das Beispiel gegeben hat? Der Tod, den Sokrates ruhig philosophirend in der Mitte seiner Freunde stirbt, erscheint als der angenehmste, den man sich wünschen kann; der Tod Jesu, sterbend unter Kämpfen, Beleidigung, Mißhandlung und Verurtheilung einer ganzen Nation, ist der schrecklichste, den man fürchten kann. Sokrates segnete zwar den weinenden Henker, der ihm den Giftbecher reichte; aber Jesus bat unter den schmerzvollsten Martern um Vergebung für seine unbarmherzigen Mörder. Ja, wenn

Sokrates lebte und starb wie ein Weiser, so lebte und starb Christus wie ein Gott! Sollen wir annehmen, daß die evangelische Geschichte eine bloße Fiction ist? Wahrlich sie trägt keine Kennzeichen einer Fiction. Im Gegentheil, die Geschichte des Sokrates, die niemand bezweifelt, ist nicht so gut bezeugt, als die Geschichte Jesu Christi. Eine solche Hypothese verschiebt nur die Schwierigkeit, ohne sie zu lösen; es ist viel unbegreiflicher, daß eine Anzahl von Menschen übereinkommen sollten, eine solche Geschichte zu schreiben, als daß Einer den Inhalt dazu lieferte."

Ebenso merkwürdig ist das Zeugniß des ersten Napoleon, der zwar in der Schule Voltaire's aufgewachsen war, aber doch vermöge seines durchdringenden Verstandes und seiner umfassenden Menschenkenntniß zur theoretischen Ueberzeugung von der Gottheit Christi hingetrieben wurde. Als er, an den Felsen von St. Helena geschmiedet, seine beispiellose Carriere brillanter Siege und tragischer Niederlagen ruhig überschaute, that er im Gespräche mit General Bertrand Aeußerungen über diesen Gegenstand, deren Gewicht und Beweiskraft sich jedem unbefangenen Betrachter sofort aufdrängen muß. „Ich kenne die Menschen", sagte er unter anderem, „und ich sage Ihnen, Christus ist kein Mensch. Oberflächliche Geister sehen eine Verwandtschaft zwischen Christo und den Gründern von Weltreichen und den Göttern anderer Religionen. Eine solche Aehnlichkeit existirt gar nicht. Zwischen dem Christenthum und jeder anderen Religion besteht ein unendlicher Unterschied. Das Heidenthum wurde von den weisen Männern Griechenlands nicht als Wahrheit angenommen, weder von Sokrates, noch Pythagoras, noch Plato, noch Perikles. Auf der anderen Seite aber sehen wir die erhabensten Geister vor den Geheimnissen und Lehren des Evangeliums sich beugen, nicht nur Bossuet und Fenelon, welche Priester waren, sondern auch Descartes und Newton, Leibnitz und Pascal, Corneille und Racine, Karl der Große und Ludwig XIV. Bei Christus setzt mich alles in Staunen. Sein Geist überwältigt und verwirrt mich. Es giebt keinen Vergleichungspunkt zwischen ihm und irgend einem anderen Wesen. Er steht einzig und allein da. Alexander, Cäsar, Karl der Große und ich haben Weltreiche gegründet. Aber worauf ruhten die Schöpfungen unseres Genius? Auf Gewalt. Jesus allein gründete sein Reich auf Liebe; und zu dieser Stunde würden Millionen Menschen für ihn sterben." [1])

Ja, Millionen sind bereits für den Namen Jesu und im Glauben an seinen Versöhnungstod selig gestorben, und Millionen der erleuchtetsten, edelsten und besten Menschen aus allen Völkern und Zungen würden in diesem Augenblick für ihn sterben, während kaum Einer sein Leben für Napoleon, oder Sokrates, oder Moses opfern würde. In diesem Contraste allein liegt ein unwiderlegliches Argument für die Gottheit Christi.

---

[1]) Vgl. eine Sammlung dieser und ähnlicher Zeugnisse von Ungläubigen für die unvergleichliche Würde und Größe Christi von Pilatus und Josephus bis auf Strauß und Renan herab, im zweiten Theile meiner obenangeführten Schrift über die Person Christi, Gotha 1865.

§. 16. Das Pfingstwunder und der Geburtstag der Kirche.

Im Jahre 30.

Vgl. die Commentare über Ap.-G. 2 u. 1 Cor. 12 u. 14, u. mehrere Abhandlungen über das Zungenreden, von **Herder**, **Bleek**, **Baur**, **Schneckenburger**, **Wieseler**, **Roßtenscher**, **Hilgenfeld** u. and. **Schaff**: Gesch. der apost. Kirche §. 54—56.

Das jüdische Pfingstfest, das Fest der Erstlingsernte und der sinaitischen Gesetzgebung, das vorbildlich auf die erste Geisteseernte und die Stiftung des Gnadenbundes hinwies, wie das Passahfest auf den Versöhnungstod und die Auferstehung Christi, erhielt im Todesjahre Christi (30) eine unermeßliche Bedeutung, indem es der Geburtstag der christlichen Kirche wurde und die Offenbarungsperiode der dritten Person der Gottheit eröffnete. An diesem Tage schlug der heilige Geist, der bis dahin bloß sporadisch und vorübergehend gewirkt hatte, seine bleibende Wohnstätte in der Menschheit auf als der Geist der Wahrheit und der Heiligkeit mit der ganzen Fülle des vollendeten Erlösungswerkes, um dieses fortan durch die Gnadenmittel des Wortes und Sacramentes den Gläubigen subjectiv anzueignen und in ihnen Christum zu offenbaren und zu verklären, wie Christus den Vater geoffenbart und verklärt hatte. Als die Apostel und Jünger, hundert und zwanzig (zehn mal zwölf) an Zahl, in oder nahe beim Tempel Jerusalems zur Morgenandacht des Pfingstfestes versammelt waren und betend auf die Erfüllung der Verheißung warteten, da goß der auferstandene Christus von seinem himmlischen Throne die Fülle des heiligen Geistes auf sie herab und gründete seine Kirche auf Erden. Außerordentliche Zeichen vom Himmel begleiteten als bedeutsame Symbole der reinigenden und belebenden Kraft des göttlichen Geistes diese neue Schöpfung und füllten das dem Feste beiwohnende Volk der Juden und Judengenossen aus allen Gegenden des römischen Reichs mit Furcht und Staunen. Die Apostel wurden nun durch die Geistes- und Feuertaufe von oben förmlich zu dem Werke, wozu sie der Herr schon früher berufen und herangebildet hatte, ordinirt und inaugurirt. Der heilige Geist schloß ihnen das volle Verständniß der Person und des Werkes Christi auf und nahm so völlig von ihrem Geiste Besitz, daß sie fortan aus der Fülle des Geistes und mit göttlicher Autorität das Evangelium durch Wort und Schrift verkündigten und die Grundpfeiler der Kirche wurden. Das war der ursprüngliche Act der Inspiration, wodurch sie nicht nur theoretisch erleuchtet, sondern in ein neues übernatürliches Lebenselement, in den Mittelpunkt der christlichen Wahrheit und Heilsgemeinschaft versetzt, zu unfehlbaren Zeugen Jesu umgewandelt und als solche feierlich geweiht wurden.

Dieser schöpferische Geistes- und Lebensstrom brach durch die Schranken der Natur und der alltäglichen Sprache und äußerte sich zuerst in einem Acte der Anbetung und Selbsterbauung, indem die Jünger in einem Zustande ekstatischer Begeisterung und in entsprechenden neuen Sprachformen die Großthaten der göttlichen Liebe priesen. Dieses Zungenreden hatte also zunächst Bedeutung für

die Inspirirten selbst als ein Lobgesang und Dankgebet ihrer entzückten Seele für die empfangene Gabe, und war nur den Geistesverwandten unter den Zuhörern verständlich, während die Ungläubigen darüber spotteten und die wunderbare Wirkung des heiligen Geistes aus einem Zustande der Trunkenheit sich erklärten. Doch war die Glossolalie für alle Zuschauer ein bedeutsames Wunderzeichen, hindeutend auf die Gegenwart einer übernatürlichen Geisteskraft. Sie scheint nach dem einfachen Wortverstande des Berichtes des Lukas, im Unterschied von der späteren Form, wie sie Paulus im ersten Korintherbriefe als einen stehenden Bestandtheil des apostolischen Gemeindegottesdienstes beschreibt, bei ihrem ersten schöpferischen Hervortreten am Pfingsttage zugleich in die verschiedenen damals repräsentirten fremden „Dialekte" übergegriffen und dadurch die zukünftige Verkündigung des Evangeliums in allen Sprachen der Erde symbolisch anticipirt und prophezeit zu haben [1]).

Auf dieses Zungenreden folgte die Zungenauslegung, auf die Sprache der ekstatischen Entzückung der mit Gott redenden Seele die nüchterne Sprache des alltäglichen Selbstbewußtseins für das Verständniß des Volkes.

Als nämlich die versammelte Menge mit sehr verschiedenen Gefühlen dieses Geisteswunder anstaunte, da erhob sich Petrus, der Felsenapostel, im Namen der übrigen Jünger und erklärte in einer klaren, einfachen, und höchst angemessenen Rede die Bedeutung dieser übernatürlichen Erscheinung als einer Wirkung des von den Juden gekreuzigten Jesu von Nazareth, der durch Wort und That, durch seine Auferstehung vom Kreuzestode, und Erhöhung zur Rechten Gottes und Ausgießung des heiligen Geistes als der verheißene Messias legitimirt worden sei gemäß der ausdrücklichen Weissagung der heiligen Schrift. Zu gleicher Zeit forderte er die Zuhörer auf, Buße zu thun und sich auf den Namen Jesu, als des Gründers und Königs des Himmelreichs, taufen zu lassen, damit auch sie, obwohl sie den Herrn der Herrlichkeit an's Kreuz geschlagen, Vergebung der Sünden und die Gabe desselben heiligen Geistes empfangen, dessen außerordentliche Wirkungen sie an den Jüngern wahrnehmen.

Dieß war das erste selbstständige Zeugniß der Apostel, die erste christliche Missions- und Erweckungs-Predigt. Die Folge war die Bekehrung und Taufe von dreitausend Seelen, die als Erstlinge in die Scheuern der Kirche eingesammelt wurden.

So ging in der Erstlingsernte des verherrlichten Erlösers und der Gründung der Oekonomie des Geistes und des Evangeliums im Unterschiede von der Theokratie des Gesetzes und des Buchstabens die typische Bedeutung des jüdischen Pfingstfestes in glorreiche Erfüllung. Aber der Geburtstag der christlichen Kirche ist selbst wieder blos der Anfang, das Vorbild und Unterpfand einer noch größeren Geisteserntе und eines allgemeinen Dankfestes, wenn nach dem vollen Sinne

---

[1]) Vgl. über diesen schwierigen Gegenstand die genauere Auseinandersetzung in meiner Gesch. der Apost. Kirche, §. 55 u. §. 117.

der Weissagung der heilige Geist über alles Fleisch ausgegossen sein wird, wenn alle Söhne und Töchter der Menschen in seinem Lichte wandeln und Gott in neuen Zungen für die vollendete Erlösung preisen werden.

§. 17. Petrus und die Judenmission.

Vgl. im Allgemeinen die entsprechenden Abschnitte in den §. 8 genannten Werken über das apostol. Zeitalter, die Commentare über Act. 3—12 und über die Briefe Petri u. Jakobi. Ferner **Thiersch**: De Stephani protomartyris oratione commentatio exegetica. Marb. 1849.

Ueber Petrus insbesondere vgl. **Mayerhoff**: Einleitung in die petrinischen Schriften. Hamb. 1835. †**Windischmann**: Vindiciae Petrinae. Ratisb. 1836. †**Stenglein**: Ueber den 25jährigen Aufenthalt des heil. Petrus in Rom (Tübg. Theol. Quartalschr., 1840). **Weiß**: Der petrinische Lehrbegriff. Berlin 1856. — Gegen den Aufenthalt Petri in Rom sind gerichtet: **F. Spanheim**: De ficta profectione P. in urbem Romam. L. B. 1679 (Opp. tom. II. Lugd. Bat. 1703 p. 331—388), **F. Chr. Baur**: in mehreren Abhandlungen in der Tübing. Zeitschr. seit 1831 und in „Paulus", S. 671—677, und **J. Ellendorf**: Ist Petrus in Rom und Bischof der römischen Gemeinde gewesen? Darmst. 1841. (Dasselbe in's Engl. übers. Bibliotheca Sacra, Andov. 1858 Hft. 3 u. 1859 Hft. 1.) Der Letztere, ein Katholik, kommt zum Resultate, daß Petri Aufenthalt in Rom nie bewiesen werden könne. —

Ueber Jakobus vgl. **Schaff**: Jakobus Alphäi u. Jakobus der Bruder des Herrn. Berl. 1842.

Die Gemeinde von Jerusalem wurde die Mutter des Judenchristenthums und insofern der ganzen Christenheit. Sie wuchs innerlich und äußerlich unter der persönlichen Leitung der Apostel, vor allem des Petrus, welchem der Herr schon früher eine eigenthümliche hervorragende Stellung in dem Werke der Gründung der Kirche auf dem unerschütterlichen Fundamente der Offenbarung Gottes im Fleische angewiesen hatte[1]). Ihnen standen hülfreich eine Anzahl von Presbytern und sieben Diakonen oder Armen- und Krankenpfleger zur Seite. Aber der Geist waltete in der ganzen Gemeinde und war nicht an bestimmte Aemter gebunden. Die Predigt des Evangeliums, die Verrichtung von Wundern in Jesu Namen und die anziehende Kraft eines heiligen Wandels in Glauben und Liebe waren die Hebel ihres Fortschritts. Die Zahl der Christen, oder wie sie sich zuerst nannten, der Jünger, der Gläubigen, der Heiligen, vermehrte sich bald zu fünftausend, und sie blieben beständig in der Lehre und Gemeinschaft der Apostel, in täglichem Gottesdienst und Feier des heiligen Abendmahls, womit die Agapen oder Liebesmahle verknüpft waren. Sie betrachteten sich als Eine Familie Gottes, als die Glieder Eines Leibes unter dem Einen Haupte, Christo, und diese brüderliche Eintracht stellte sich in der Gütergemeinschaft und den Liebesmahlen dar, zur Nachahmung für künftige Zeiten dem Geiste, aber nicht dem Buchstaben nach.

Aber selbst in dieser apostolischen Urgemeinde zeigte sich frühzeitig inneres

---

[1]) Vgl. Matth. 16, 16—19.

Verderben und mit diesem zugleich der Ernst der Kirchenzucht oder der Selbstreinigung in dem erschütternden Strafgerichte des Petrus über die Heuchelei des Ananias und der Sapphira.

Zuerst fand das Christenthum Gunst beim Volke. Aber bald hatte es dieselbe Verfolgung zu bestehen, wie sein göttlicher Stifter, die sich jedoch auch in diesem Falle in einen Segen verwandelte und zur Förderung seines äußeren und inneren Wachsthums ausschlug.

Die Verfolgung ging zunächst von der skeptischen Secte der Sadducäer aus, da sie an der Lehre von der Auferstehung Christi, welche den Mittelpunkt der apostolischen Predigt bildete, Anstoß nahmen.

Dann machten auch die Pharisäer gemeinsame Sache mit den Sadducäern gegen das Evangelium, seitdem Stephanus, einer der sieben Diakonen der jerusalemischen Gemeinde, ein Mann voll Glaubenskraft und Feuereifer, der Vorläufer des Apostels Paulus, die Kühnheit hatte, das halsstarrige Judenthum im Princip anzugreifen und den nahen Untergang der mosaischen Oekonomie zu verkündigen. Das war der Anfang einer Emancipation des Christenthums von aller Gemeinschaft mit dem Tempelcultus, mit dem es damals wenigstens äußerlich in Verbindung stand. Stephanus wurde fälschlich der Lästerung Mosis angeklagt und nach einer merkwürdigen Vertheidigungsrede auf eine tumultuarische Weise gesteinigt (im Jahre 37), als der Anführer der heiligen Schaar der Märtyrer, deren Blut fortan den Acker der Kirche befruchten sollte. Aus seinem Zeugentode erhob sich bald nachher der große Heidenapostel, damals sein bitterster Verfolger und Augenzeuge des Heldenmuthes und der Herrlichkeit Christi auf seinem sterbenden Antlitz.

Die Steinigung des Stephanus war das Signal einer allgemeinen Verfolgung, aber auch zugleich einer Ausbreitung des Christenthums über ganz Palästina und die angrenzenden Länder. Bald darauf erfolgte auch die Bekehrung des Cornelius von Cäsarea, welche für die Heidenmission Bahn brach.

Die Gemeinde von Jerusalem erlitt nach einer Ruhe von etwa sieben Jahren eine neue Verfolgung unter König Herodes Agrippa (im Jahre 44). Jakobus der Aeltere, der Bruder des Johannes, wurde enthauptet, und Petrus zu demselben Zwecke ins Gefängniß geworfen, aber wunderbar errettet, worauf er Jerusalem verließ und die Gemeinde der Leitung des Jakobus, des Bruders des Herrn, übergab. Eusebius nahm an, daß er schon damals (im Jahre 44) nach Rom gezogen sei; aber die Apostelgeschichte[1]) sagt bloß ganz unbestimmt, er sei an einen „anderen Ort“ gezogen.

Später finden wir diesen Apostel[2]) wieder in Jerusalem während des Apostel-Concils im Jahre 50, dann zu Antiochien, wo er die vorübergehende Collision mit Paulus hatte[3]); sodann auf Missionsreisen[4]), vielleicht unter den zerstreuten Juden in den kleinasiatischen Provinzen, an welche er seine Briefe schrieb[5]). Vom

---

[1]) Ap.-G. 12, 17. [2]) Ap.-G. 15. [3]) Gal. 2, 11 ff. [4]) 1 Kor. 9, 5. [5]) 1 Petr. 1, 1.

Aufenthalt des Petrus in Rom haben wir im Neuen Testament keine sichere Spur, es sei denn, daß man unter dem 1. Petr. 5, 13 erwähnten Babylon mit den Kirchenvätern und den besten neueren Exegeten Rom versteht. Das gänzliche Schweigen der Apostelgeschichte, Kap. 28, des Briefes Pauli an die Römer und der paulinischen Briefe aus der römischen Gefangenschaft, wo er nicht einmal unter den Grüßen erwähnt wird, liefert einen entscheidenden Beweis für seine Abwesenheit von dieser Stadt während der Jahre 57 und 63. Nach der einstimmigen Ueberlieferung der orientalischen und occidentalischen Kirche aber predigte er in Rom das Evangelium und starb daselbst in der neronischen Christenverfolgung (im Jahre 64, nach anderen Chronologen im Jahre 67 oder 68) den Märtyrertod. So bezeugen Ignatius von Antiochien, Dionysius von Korinth, Irenäus von Lyon, Cajus von Rom aus dem zweiten Jahrhundert, Clemens von Alexandrien, Origenes, Hippolytus, Tertullian aus dem dritten, Lactantius, Eusebius, Hieronymus und andere aus dem vierten Jahrhundert. So sehr auch diese Zeugnisse so verschiedener Männer und Gegenden in der Angabe der einzelnen Umstände von einander abweichen, und so viele sagenhafte Beimischungen sie zugestandenermaßen enthalten, so lassen sie sich doch nur durch die Annahme erklären, daß ihnen wirklich eine Thatsache zu Grunde liegt, da sie dem Gebrauch und Mißbrauch dieser Ueberlieferung für hierarchische Zwecke vorausgehen. Aber die Zeit der Ankunft Petri in Rom und die Dauer seines Aufenthalts läßt sich unmöglich sicher bestimmen. Nach den angeführten Daten der Apostelgeschichte und paulinischen Briefe kann er nur kurze Zeit daselbst gewirkt haben, und die spätere Angabe des Eusebius und Hieronymus von einem 20 oder 25jährigen Bisthum Petri in Rom beruht jedenfalls auf einem chronologischen Irrthum. Die grausame Verfolgung, in welcher Petrus (nach späterer Nachricht mit zur Erde gekehrtem Haupte) gekreuzigt, und Paulus enthauptet wurde, brach bald nach dem furchtbaren Brande aus, der nach der Beschreibung des Tacitus im Juli 64 beinahe die Hälfte der Stadt Rom in Staub und Asche verwandelte. Nero, der in der Geschichte als ein moralisches Ungeheuer gebrandmarkt dasteht, war höchst wahrscheinlich der Urheber des schauerlichen Schauspiels, an dem er sich ergötzen und den Brand Trojas veranschaulichen wollte, schob aber die Schuld der Brandstiftung auf die verhaßten Christen und gab sie so völlig der Volkswuth preis, daß sie nach der Schilderung desselben heidnischen Schriftstellers theils gekreuzigt, theils in die Felle wilder Thiere eingenäht und den Hunden zur Zerfleischung vorgeworfen, theils mit Pech beschmiert und Nachts in den Gärten des Kaisers auf dem vaticanischen Hügel als Fackeln verbrannt wurden! Die höllische Tragödie endigte mit einem militärischen Gepränge, in welchem Nero als Wagenlenker figurirte.

Nächst Petrus nahm Jakobus, der Bruder des Herrn, auch der Gerechte genannt, die hervorragendste Stellung in der Kirche der Beschneidung ein und stand seit der Flucht des Petrus (im Jahre 44) als Bischof der Gemeinde von Jerusalem vor bis zu seinem Märtyrertode. Er war noch strenger judenchristlich,

als sein Vorgänger, der sich seit dem Apostel-Concil im Jahre 50 dem freieren heidenchristlichen Standpunkt näherte und vermittelnd zwischen Paulus und Jakobus stand. Hegesippus beschreibt den Jakobus als das Ideal eines jüdischen Heiligen, der die gewissenhafteste Beobachtung des Ceremonial- und Moralgesetzes mit einem entschiedenen Glauben an Christum, „den Herrn der Herrlichkeit" verband. Er war von allen Aposteln und ersten Jüngern am besten geeignet, in jener kritischen Zeit des herannahenden Gottesgerichts über Jerusalem zwischen der jüdischen und christlichen Oekonomie eine Brücke zu bilden und die Schüler Mosis zu Christo überzuleiten. Aber die Pharisäer warfen ihn zuletzt von der Zinne des Tempels herab und steinigten ihn, nachdem er, ähnlich wie sein Meister am Kreuze, gebetet hatte: „Ich bitte Dich, Herr, Gott, Vater, vergieb ihnen! denn sie wissen nicht, was sie thun." Nach Hegesippus starb er kurz vor der Zerstörung des Tempels, nach Josephus dagegen einige Jahre früher (im Jahre 62).

Symeon, ein Vetter Jesu, wurde nach der Zerstörung der heiligen Stadt zum Nachfolger des Jakobus erwählt und starb als Märtyrer unter Trajan in einem Alter von 120 Jahren. Die nächsten dreizehn Bischöfe von Jerusalem, die jedoch bloß eine kurze Zeit regierten, waren ebenfalls jüdischer Abstammung. Während dieser ganzen Periode bewahrte diese Gemeinde ihren streng israelitischen Charakter, verband aber damit „die ächte Erkenntniß Christi" und stand in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche, während die Ebioniten als häretische Judenchristen ausgeschlossen wurden. Nach dem Erlöschen der Successionslinie der 15 beschnittenen Bischöfe und nach der zweiten Zerstörung Jerusalems unter der Regierung Hadrians verschmolz die Masse der Judenchristen allmählig mit der griechischen Kirche.

Die meisten der zwölf Apostel, über deren Leben und Schicksale die Apostelgeschichte schweigt, wirkten zuerst in Palästina, und später wahrscheinlich unter den Juden der Diaspora bis an die äußersten Grenzen des römischen Reichs. So weist die, freilich meist sehr unsichere Ueberlieferung dem Thaddäus Edessa, dem Thomas Parthien, dem Andreas Skythien, dem Bartholomäus Indien als Schauplatz ihrer Missionsthätigkeit und ihres Märtyrertodes an. Sicher ist, daß die alten Kirchen in Syrien und Kurdistan, in Aegypten und Aethiopien noch heut zu Tage mehr judenchristlichen, als heidenchristlichen oder paulinischen Stempel tragen.

Marcus, der Evangelist und Begleiter Petri, war nach glaubwürdiger Tradition der Gründer der Kirche von Alexandrien, von der dann die Christianisirung Aegyptens ausging.

§. 18. Vorbereitung der Heidenbekehrung.

Die Pflanzung der Kirche unter den Heiden ist hauptsächlich das Werk des Paulus, aber die Vorsehung hatte dasselbe auf verschiedene Weise angebahnt, ehe er seine großartige apostolische Laufbahn antrat.

1. Eine solche Vorbereitung war zunächst die Bekehrung der Samaritaner, dieser von den Juden bitter gehaßten Halbheiden, durch die Predigt und Taufe des Evangelisten Philippus, eines der sieben Diakonen von Jerusalem, und durch die bestätigende Wirksamkeit der Apostel Petrus und Johannes[1]). Das Evangelium fand in Samaria leichten Eingang, worauf der Herr im Gespräche am Jakobsbrunnen[2]) prophetisch hingewiesen hatte. Zugleich aber begegnen wir dort auch der ersten häretischen Entstellung des Christenthums durch den Magier Simon, dessen Heuchelei und versuchte Entwürdigung der Gabe des heiligen Geistes von Petrus scharf gezüchtigt wurde[3]). Dieses Zusammentreffen des Apostelfürsten mit dem Erzhäretiker wurde später in der alten Kirche als ein Vorbild des Verhältnisses der kirchlichen Orthodoxie zur täuschenden Irrlehre aufgefaßt und romanhaft ausgeschmückt.

2. Etwas später (zwischen 37 u. 40) fällt die Bekehrung des Hauptmanns Cornelius von Cäsarea, eines frommen Proselyten des Thores, den Petrus in Folge einer speciellen Offenbarung bloß durch die Taufe, ohne Beschneidung, in die Gemeinschaft der christlichen Kirche aufnahm. Ueber diesen entscheidenden Schritt mußte sich der Apostel bei den strengen Judenchristen in Jerusalem, welche die Beschneidung für eine Bedingung zur Seligkeit und das Judenthum für einen nothwendigen Durchgangspunkt zum Christenthum ansahen, rechtfertigen[4]). Auf diese Weise legte Petrus zugleich den Grund zur heidenchristlichen Kirche.

3. Noch wichtiger war die ungefähr gleichzeitige Stiftung der Gemeinde von Antiochien, der Hauptstadt von Syrien, durch den Einfluß des Hellenisten Barnabas von Kypern und Paulus von Tarsus. Sie bestand, wie es scheint, von Anfang an aus bekehrten Heiden und Juden und wurde auf diese Weise die Mutter der Heidenmission, wie Jerusalem die Mutter und der Mittelpunkt des Judenchristenthums war. In Antiochien kam auch der Christenname zuerst auf[5]) und wurde bald allgemein angenommen als eine bedeutsame Bezeichnung der Idee und Aufgabe der Nachfolger Christi, des Gottmenschen und Trägers des prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amtes.

§. 19. Paulus und die Heidenmission.

Quellen:

Der zweite Theil der **Apostelgeschichte** und die Briefe **Pauli.**

Bearbeitungen:

Pearson: Annales Paulini. Lond. 1688. **Paley:** Horae Paulinae, or the Truth of the Scripture History of Paul evinced by a comparison of the Epistles which bear his name, with the Acts of the Apostles, and with one another. Lond.

---

[1]) Ap.-G. 8. [2]) Joh. 4.

[3]) Daher der Ausdruck Simonie für den selbstsüchtigen Handel mit geistlichen Aemtern und Würden.

[4]) Ap.-G. 10 u. 11. [5]) Ap.-G. 11, 26.

1790 (und öfter). Lord **Lyttleton:** Conversion of St. Paul. Lond. 1790. **Hemsen:** Der Apostel Paulus. Gött. 1830. **Usteri:** Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs. Zür. 6. Aufl. 1851. **Fr. Chr. Baur:** Paulus. Tüb. 1845. **Wieseler:** Chronologie des apost. Zeitalters. Gött. 1848. **Conybeare and Howson:** The Life and Epistles of St. Paul. Lond. 1853. 2 voll. (2. Ausg. 1856) u. New-York 1854. **Ad. Monod:** Der Apostel Paulus. 5 Reden aus dem Franz. Elberf. 1854. **H. Ewald:** Die Sendschreiben des Apostels Paulus übers. u. erklärt. Gött. 1857. — Vergl. überhaupt auch die einzelnen Commentare zu der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen u. die entsprechenden Abschnitte bei **Neander, Thiersch, Baumgarten, Lange** u. **Schaff** in ihren Werken über das apostolische Zeitalter.

Paulus[1]), der große Heidenapostel, der den Sieg des Christenthums als Weltreligion entschied und in Wort und That, in Lehre und Leben mehr gewirkt hat als irgend einer der andern Apostel, war von streng jüdischen Eltern, aber mit dem römischen Bürgerrecht, in der griechischen, durch Handel und Bildung berühmten Stadt Tarsus in der kleinasiatischen Provinz Cilicien geboren. Er erhielt eine gelehrte jüdische Erziehung in der Schule des pharisäischen Rabbi Gamaliel zu Jerusalem, der „die Herrlichkeit des Gesetzes" genannt wurde, blieb aber auch der griechischen Philosophie und Poesie nicht ganz fremd, wie man aus seinem Styl, seiner dialektischen Methode, seinen Anspielungen auf die heidnische Religion und Weltweisheit und seinen gelegentlichen Citaten aus Aratus und Cleanthes, Menander und Epimenides schließen kann. Demnach vereinigte er, „ein Hebräer von Hebräern"[2]) und doch zugleich ein geborner Hellenist und römischer Bürger, so zu sagen die drei Hauptnationalitäten der alten Welt in sich und war mit allen natürlichen Bedingungen zu einem Universal-Apostel ausgerüstet. Er konnte mit den Pharisäern als ein Sohn Abrahams aus dem Stamme Benjamin, als ein Schüler des berühmten Gamaliel und als einer der strengsten ihrer Secte disputiren; er konnte die Griechen in ihrer eigenen schönen Sprache und mit den Waffen ihrer Logik und Dialektik unterrichten; er konnte endlich, mit der Würde und Majestät des römischen Volkes bekleidet, sicher durch das ganze Reich ziehen und sich mit dem Zauberwort: Civis Romanus sum gegen Beleidigungen schützen.

---

[1]) Dieß ist der Name, den er selbst in seinen Briefen constant gebraucht und die Apostelgeschichte von K. 13, 9 an, seit seinem Auftritt als Heidenapostel. Höchst wahrscheinlich hatte er von Geburt an als geborner Jude und römischer Bürger (Ap.-G. 22, 28) nach häufiger Sitte einen doppelten Namen, Saul, den er im Umgange mit den Juden, und den dem Klange, obwohl nicht dem Sinne nach entsprechenden hellenisch-römischen Namen Paulus, den er im Umgange mit den Heiden gebrauchte. Paulus war das bekannte Cognomen mehrerer römischer Familien, der gens Aemilia, Fabia, Julia, Sergia etc., und vielleicht hatte schon der Vater oder ein Vorfahre des Apostels den Namen mit der Freilassung aus römischer Gefangenschaft u. Erlangung des römischen Bürgerrechts angenommen. Ueber andere Ableitungen des Namens vgl. die Anmerkung zu §. 62 S. 229 meiner Gesch. der Apost. Kirche, sowie Winer, Reallex. s. v. Paulus, Meyer zu Act. 13, 9, Reiche zu Röm. 1, 1 und Wieseler zu Gal. 1, 1.

[2]) Phil. 3, 5.

Durch außerordentliche Geistesgaben und Energie des Charakters gelangte Saul von Tarsus bald zu einer einflußreichen Stellung unter den jüdischen Theologen, stellte sich an die Spitze der Verfolgung der Secte der Christen, die er als Rebellen gegen die gottgeoffenbarte Religion des Alten Testamentes haßte, und arbeitete mit redlichem Eifer und in Unwissenheit, aber doch nicht ohne schwere Schuld an der Ausrottung derselben von der Erde.

Allein als er, nicht befriedigt durch den Märtyrertod des Apostels Stephanus, mit Vollmacht vom Synedrium versehen, Drohung und Mord gegen die Jünger Jesu athmend, nach der syrischen Stadt Damascus reiste, griff die rettende Hand der Gnade in sein Leben ein und berief ihn von der Finsterniß zum wunderbaren Lichte des Evangeliums (i. J. 37). Derselbe Jesus, den er in seinen Jüngern in blindem Fanatismus verfolgte, erschien ihm in seiner himmlischen Glorie und verwandelte den schnaubenden Saulus in einen betenden Paulus, den selbstgerechten Pharisäer in einen demüthigen Christen, den gefährlichsten Feind der Kirche in ihren eifrigsten Vertheidiger. Er unterwarf sich in aufrichtiger Buße diesem erschütternden Beweise der Messianität Jesu und fand im kindlichen Glauben an ihn die Vergebung, den Frieden und die Kraft der Heiligung, wonach er auf dem Wege des Gesetzes vergebens gerungen hatte. Die gottmenschliche Person und das Versöhnungswerk Christi wurde ihm zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung. Seinem Dienste widmete er fortan alle Kräfte seines reichen Geistes, seines feurigen Gemüthes und seines energischen Willens, und in diesem Dienste fand er seine Freiheit, seinen Ruhm und seine Seligkeit.

Die Bekehrung Pauli war zugleich seine Berufung zum Apostelamte, und die plötzliche Art dieser Umwandlung, die Größe des ihm widerfahrenen Erbarmens, der grelle Contrast zwischen seinem neuen und alten Leben, alles das war vortrefflich geeignet, ihn zum Verkündiger der freien, unverdienten Gnade Gottes und der Rechtfertigung aus dem Glauben an Christum, also zum Leiter der Heidenbekehrung zu machen.

Er trat jedoch erst sieben Jahre später, und zwar in Folge einer noch deutlicheren Offenbarung im Tempel zu Jerusalem[1]) die volle Ausübung des Apostelamtes an. Die dazwischen liegende Zeit brachte er nach kurzem Umgang mit Ananias und anderen Christen von Damascus theils in zurückgezogener Vorbereitung in der arabischen Wüste, theils in untergeordneter Thätigkeit als Evangelist und Gehülfe des älteren Barnabas in der Gründung der Gemeinde von Antiochien zu. Die Judenapostel zweifelten, wie es scheint, anfangs an der Aufrichtigkeit seiner Bekehrung[2]) und faßten erst dann volles Vertrauen zu ihm, als die Früchte seiner Arbeit unter den Heiden seinen göttlichen Beruf und seine eigenthümliche Aufgabe außer allen Zweifel setzten.

Wir geben nun einen Ueberblick über seine großartige Missionsthätigkeit. Obwohl mit der Autorität des heiligen Geistes ausgerüstet, ließ er sich doch zu-

---

1) Ap.-G. 22, 17—21. 2) Ap.-G. 9, 26.

gleich von der Kirche in Antiochien zum Werke der Heidenmission ordiniren und aussenden[1]) und machte diese Muttergemeinde des Heidenchristenthums zum Ausgangspunkt und Zielpunkt seiner Missionsreisen. In diesen selbst folgte er im Allgemeinen dem Zug der Geschichte, des Handels und der Civilisation von Osten nach Westen, von Syrien nach Kleinasien, Griechenland und Italien und wählte immer größere und einflußreiche Städte, wie Antiochien, Ephesus, Korinth und Rom, für einen längeren Aufenthalt. Von diesen Centralpunkten aus verbreitete sich dann das Evangelium durch seine Schüler und Mitarbeiter in die umliegenden Landstädte und Dörfer. — Er wandte sich, wo eine Synagoge vorhanden war, immer zuerst an die Juden und Proselyten, indem er an die vorgelesenen Abschnitte der heiligen Schriften des Alten Testaments anknüpfte und ihre Erfüllung in Jesu von Nazareth nachwies. Er fand aber fast überall größere Empfänglichkeit auf Seiten der Halbjuden oder Proselyten des Thores, und der Heiden, als unter seinen Volksgenossen, und seine Gemeinden waren meist aus beiden Nationen gemischt. — Seinen Unterhalt erwarb er sich in großartiger Selbstverläugnung durch seiner Hände Arbeit als ein Zeltweber, um den meist aus der ärmeren Klasse gesammelten Gemeinden nicht lästig zu fallen, seine Unabhängigkeit zu bewahren, das Lästermaul seiner Feinde zu stopfen und seine Dankbarkeit gegen die unendliche Barmherzigkeit des Herrn zu beweisen, der ihn von der Spitze der fanatischen Christenverfolgung zum Apostelamte der freien Gnade berufen hatte. Nur ausnahmsweise nahm er von den ihm besonders theuren Christen zu Philippi Geschenke an, schärft aber sonst wiederholt den Gemeinden die Pflicht ein, für den zeitlichen Unterhalt ihrer Lehrer, die ihnen das Brot des ewigen Lebens brechen, Sorge zu tragen. — Von den zahllosen Schwierigkeiten, Gefahren und Leiden, die er von Juden, Heiden und falschen Brüdern zu erdulden hatte[2]), können wir uns kaum eine vollständige Vorstellung machen, da die Apostelgeschichte bei weitem nicht alle berichtet. Aber durch die Gnade Gottes, die ihm genügte, überwand er sie weit und legte allen Ruhm zu den Füßen des Kreuzes.

Lukas, sein treuer Begleiter, erwähnt drei große Missionsreisen des Heidenapostels. Er muß aber außerdem viele Excursionen gemacht haben, da er das Evangelium in allen Gegenden zwischen Jerusalem und Illyrien an der Küste des adriatischen Meeres verkündigte, überall neue Arbeitsfelder suchend, wo Christus noch nicht bekannt war, um nicht auf fremdem Grunde zu bauen[3]).

1. Die erste große Missionsreise trat Paulus i. J. 45, in Gemeinschaft mit Barnabas und Marcus an, in Folge einer besonderen Mahnung des heiligen Geistes durch die prophetischen Stimmen der antiochenischen Gemeinde, und besuchte die Insel Kypern, und mehrere Provinzen von Kleinasien. Die Bekehrung des römischen Proconsuls Sergius Paulus zu Paphos, die Bestrafung des jüdischen Lügenpropheten Elymas, der große Erfolg der evangelischen Predigt unter den Heiden in Pisidien und die bittere Feindschaft der ungläubigen Juden, die

---

[1]) Ap.-G. 13, 2. 3. [2]) Vgl. 1 Kor. 11, 23 ff. [3]) Röm. 15, 19. 20.

wunderbare Heilung eines Lahmen in Lystra, die götzendienerische Verehrung des Paulus und Barnabas von Seiten der abergläubischen Heiden daselbst und das plötzliche Umschlagen dieser Verehrung in Haß gegen die Feinde ihrer Götter, die Steinigung der Glaubensboten, ihre Errettung vom Tode und glückliche Rückkehr nach Antiochien sind die wichtigsten Thatsachen dieser Missionsreise.

2. Nach dem Apostelconvent zu Jerusalem und der einstweiligen Schlichtung des unterdeß ausgebrochenen Streites zwischen dem judenchristlichen und heidenchristlichen Zweige der Kirche, unternahm Paulus, und zwar dießmal ohne Barnabas und Marcus, eine zweite große Reise i. J. 51, welche die Christianisirung Europa's entschied. Er besuchte zunächst seine alten Gemeinden, gründete dann mit Hülfe des Silas und des jungen Convertiten Timotheus neue Kirchen in den kleinasiatischen Provinzen von Phrygien und Galatien und setzte, dem makedonischen Rufe: „Komm herüber und hilf uns!“ Folge leistend, von Troas nach Griechenland über.

Hier predigte er das Evangelium mit großem Erfolge zunächst in der durch die entscheidende Schlacht und den Untergang der römischen Republik berühmten Stadt Philippi, wo er die Purpurhändlerin Lydia und den Kerkermeister bekehrte, sammt Silas gefangen genommen, aber wunderbar errettet und ehrenvoll entlassen wurde; dann in der Handelsstadt Thessalonich, wo er von den Juden Verfolgung erlitt, aber doch auch eine blühende Gemeinde stiftete; in Beröa, wo an den Neubekehrten der Eifer der Schriftforschung gerühmt wird; in Athen, wo er mit stoischen und epikureischen Philosophen disputirte und ihnen auf dem Areopag den „unbekannten Gott“ verkündigte; und endlich in Korinth. In diesem Mittelpunkt des Handels und Verkehrs zwischen dem Osten und Westen, in diesem blühenden Sitze des Reichthums, der Bildung, aber auch des Sittenverderbens verweilte Paulus achtzehn Monate und gründete unter fast unüberwindlichen Schwierigkeiten eine Gemeinde, welche alle Vorzüge und Schwächen des griechischen Charakters unter dem Einfluß des Evangeliums entfaltete und von ihm mit zweien seiner wichtigsten Sendschreiben beehrt wurde. Im Frühling des Jahres 54 kehrte er auf dem Seewege über Ephesus und Cäsarea und über Jerusalem nach Antiochien zurück.

3. Gegen das Ende desselben Jahres begab sich der Apostel nach Ephesus und machte diese berühmte Hauptstadt des proconsularischen Asiens und des Götzendienstes der Diana für drei Jahre (54—57) zum Mittelpunkt seiner Missionsthätigkeit. Dann besuchte er seine Gemeinden in Makedonien und Achaja und hielt sich abermals drei Monate in Korinth und der Umgegend auf. In diese Zeit der höchsten Blüthe seiner Missionsthätigkeit fallen seine bedeutendsten Briefe, nämlich an die Korinther, die Galater und die Römer.

4. Im Frühling 58 reiste er über Philippi, Troas, Miletus, wo er die rührende Abschiedsrede an die ephesinischen Aeltesten hielt, Tyrus und Cäsarea zum fünften und letzten Mal nach Jerusalem, um den armen Brüdern in Judäa

eine von ihm gesammelte Collecte der griechischen Heidenchristen zu überbringen, und durch diesen Beweis der Dankbarkeit und Liebe die beiden Abtheilungen der apostolischen Kirche enger mit einander zu verbinden. Allein einige fanatische Juden, welche ihn als einen Apostaten und gefährlichen Volksverführer bitter haßten, stifteten einen wilden Aufruhr gegen ihn am Pfingstfeste an, beschuldigten ihn der Profanation des Tempels, weil er den Griechen Trophimus hineingeführt habe, schleppten ihn aus dem Heiligthum, um dieses nicht durch Blut zu verunreinigen, und hätten ihn ohne Zweifel umgebracht, wenn nicht zur guten Stunde der nahe wohnende römische Tribun Claudius Lysias mit seinen Soldaten herbeigeeilt wäre. Dieser heidnische Beamte entriß ihn dem wüthenden jüdischen Pöbel, stellte ihn Tags darauf vor das Synedrium, das aber nach einer tumultuarischen Sitzung nicht einig werden konnte, und sandte ihn, als er von einem Mordanschlag gegen sein Leben hörte, mit einer starken militärischen Bedeckung und einem Zeugnisse der Unschuld zu dem Landpfleger Felix in Cäsarea.

Hier wurde der Apostel zwei volle Jahre von 58 bis 60 gefangen gehalten, auf den förmlichen Proceß des Synedriums wartend, unverurtheilt, von dem sonst grausamen und charakterlosen Felix bisweilen angehört und, wie es scheint, ziemlich milde behandelt, von den Christen besucht und auf eine uns nicht näher bekannte Weise das Reich Gottes fördernd.

Nach dem Regierungsantritt des neuen und besseren Procurators Festus appellirte Paulus als römischer Bürger an das Tribunal des Kaisers und brach sich damit Bahn für die Erfüllung seines längst gehegten Wunsches, in der Welthauptstadt vom Weltheiland zu zeugen. Nachdem er noch in einer herrlichen Vertheidigungsrede vor Festus, seinem Gaste, König Herodes Agrippa II. und den angesehensten Männern von Cäsarea seine Unschuld bezeugt und Christum verkündigt hatte, wurde er im Herbst 60 zum Kaiser gesandt. Nach einer stürmischen Seefahrt und einem Schiffbruch, der die Reisenden zur Ueberwinterung in Malta nöthigte, langte der Apostel mit einigen treuen Gefährten im Frühjahr des folgenden Jahres in Rom an.

Hier brachte er wenigstens zwei Jahre in leichter Gefangenschaft und in Erwartung der Entscheidung seines Processes zu. Er war von seinen Freunden und Mitarbeitern umgeben, verkündigte den ihn bewachenden Soldaten der kaiserlichen Leibwache das Evangelium, schrieb Briefe an seine entfernten Gemeinden in Kleinasien und Griechenland, überwachte alle ihre geistlichen Angelegenheiten und vollendete in Ketten und Banden seine apostolische Berufstreue zum Besten der Kirche.

5. Mit dem zweiten Jahre der römischen Gefangenschaft bricht die Apostelgeschichte ab. Ueber den Ausgang des Processes und den Schluß des Lebens Pauli sind wir im Dunkeln. Nach einer späteren, aber nicht hinlänglich verbürgten Tradition wurde er von den Anklagen des Synedriums freigesprochen und, nach neuen Missionsreisen in den Orient und vielleicht auch nach Spanien, zum zweiten Male gefangen gesetzt. Dadurch würden sich manche Schwierigkeiten in sei-

nen Pastoralbriefen etwas leichter lösen, während dagegen andere Gründe diese Tradition sehr unwahrscheinlich machen. Nur so viel ist aus dem übereinstimmenden Zeugniß des Alterthums gewiß, daß er in Rom während der neronischen Christenverfolgung oder kurz zuvor den Märtyrertod starb, und zwar, als römischer Bürger, durch das Schwert, und nicht, wie Petrus, am Kreuze. Seine Todesfreudigkeit hat er selbst in seinem letzten Briefe[1]), in den triumphirenden Worten ausgesprochen: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten. Hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir der Herr, der gerechte Richter, an jenem Tage geben wird, nicht aber mir allein, sondern auch allen, die seine Erscheinung lieb haben."

So endete die irdische Laufbahn dieses großen Lehrers der Völker, dieses Apostels des rechtfertigenden Glaubens und der evangelischen Freiheit, dessen Briefe den Werth der gesammten classischen Literatur weit übersteigen und noch heute, wie vor achtzehn Jahrhunderten, eine unversiegliche Quelle der Belehrung und Erbauung, eine Fundgrube der Lehren von der freien Gnade, eine Rüstkammer der Polemik gegen alles leblose Formelwesen und mechanischen Buchstabendienst und der mächtigste Hebel aller evangelisch reformatorischen Bewegungen in der Kirche sind.

§. 20. Die Collision und Versöhnung des Juden- und Heidenchristenthums.

Alle Christen der ersten Generation waren Convertiten des Judenthums oder des Heidenthums. Es läßt sich nicht erwarten, daß sie sofort die Einflüsse ihrer so gänzlich verschiedenen Erziehung, die Differenzen ihrer religiösen Ansichten und Gewohnheiten ablegten und zu einer Einheit verschmolzen. Das konnte nur die Folge eines längeren Zusammenlebens durch mehrere Generationen sein. Daher der Unterschied des Judenchristenthums und Heidenchristenthums, der sich durch das ganze apostolische Zeitalter hindurchzieht und auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens, der Mission, der Lehre, des Cultus und der Verfassung sich mehr oder weniger geltend macht. An der Spitze des ersteren steht Petrus, der daher im eminenten Sinn der Apostel der Beschneidung heißt, an der Spitze des zweiten Paulus, welchem das Apostelamt für die Vorhaut anvertraut war[2]). In veränderter Form findet sogar noch heut zu Tage ein ähnlicher Unterschied unter den verschiedenen Abtheilungen der Christenheit statt, indem z. B. die katholische Kirche mehr einen judenchristlichen oder petrinischen, die evangelische Kirche mehr einen heidenchristlichen oder paulinischen Charakter an sich trägt. Auch die einzelnen Glieder innerhalb dieser Gemeinschaften gehören wieder überwiegend entweder dem einen oder dem anderen Typus an.

---

[1]) 2 Tim. 4, 7. 8. [2]) Vgl. Gal. 2, 7—9.

Im Allgemeinen läßt sich das Verhältniß dieser beiden Grundformen des apostolischen Christenthums auf den Gegensatz von Autorität und Freiheit, Gesetz und Evangelium, Conservativismus und Progressivismus, Objectivität und Subjectivität zurückführen. Diese Gegensätze schließen sich nicht nothwendig aus, sondern ergänzen sich und stellen nur in ihrer Vereinigung die ganze Fülle des Lebens dar. Aber in Wirklichkeit arten sie häufig in Extreme und ebendamit in unversöhnliche Widersprüche aus. Das einseitige exclusive Judenchristenthum sinkt zum Ebionitismus herab, wie umgekehrt das extreme Heidenchristenthum in Gnosticismus sich verflüchtigt.

Die jüdischen Neubekehrten schlossen sich anfangs sehr natürlich so eng als möglich an die heiligen Traditionen ihrer Väter an und konnten nicht glauben, daß die von Gott selbst geoffenbarte Religion des Alten Testamentes untergehen könne. Sie hielten zwar Jesum für den Erlöser der Heiden sowohl als der Juden, meinten aber, daß das Judenthum der nothwendige Durchgangspunkt zum Christenthum, also die Beschneidung und Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes die unerläßliche Bedingung der Theilnahme an dem messianischen Heile sei. Auf diesem Wege wäre freilich eine Bekehrung der Masse der Heiden unmöglich gewesen, da das Judenthum eher abstoßend als anziehend auf sie wirkte. Selbst die Apostel waren von diesem religiösen Vorurtheil befangen, bis eine besondere göttliche Offenbarung den Petrus vor der Bekehrung des Cornelius[1]) eines Besseren belehrte.

Allein selbst nach der Aufnahme des unbeschnittenen Cornelius in die Kirche und der Vertheidigungsrede des Petrus an die Gemeinde von Jerusalem[2]) wirkte dennoch der alte Sauerteig in manchen Judenchristen fort, besonders in solchen, welche früher der bigotten Secte der Pharisäer angehört hatten. Sie erklärten noch immer die Beobachtung des gesammten Ceremonialgesetzes für eine nothwendige Bedingung der Seligkeit, während die liberaleren Judenchristen und die bekehrten Heiden den lebendigen Glauben an Jesum Christum für hinlänglich hielten. Dieser Conflict der Ansichten führte eine Spannung zwischen den beiden Hauptgemeinden von Jerusalem und Antiochien herbei und wurde immer bedenklicher, je weiter das Werk der Heidenbekehrung durch Paulus fortschritt und das Judenchristenthum in Palästina zu überschatten drohte. Neid und Eifersucht gesellten sich zu den religiösen Vorurtheilen, und die junge Christenheit war schon im zweiten Jahrzehnte ihrer Existenz mit einer Spaltung in zwei feindliche Heerlager, eine Judenkirche und eine Heidenkirche, bedroht.

Um dieses Unheil abzuwenden, hielten die Apostel, Aeltesten und Brüder im Jahre 50 eine Zusammenkunft in Jerusalem, welche mit der Wiederherstellung der Eintracht endete[3]). Auf dieser ersten kirchlichen Synode wurde der Streitpunkt, nämlich die Bedeutung des mosaischen Gesetzes, oder im weiteren Sinne die Frage über das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heiden-

---

[1]) Ap.-G. 10, 9—16. [2]) Ap.-G. 11. [3]) Ap.-G. 15 u. Gal. 2.

thum von den Repräsentanten der beiden Parteien privatim und öffentlich verhandelt. Sowohl die Judenapostel Petrus und Jakobus, als die Heidenapostel Paulus und Barnabas erklärten einstimmig den Grundsatz, daß der Glaube an Christum die einzige Bedingung zur Seligkeit sei, erkannten gegenseitig die ihnen von demselben Herrn anvertraute eigenthümliche Gnadengabe und Mission an und reichten sich die Hand der brüderlichen Gemeinschaft. Die unbeschnittenen Heidenchristen wurden auf den Vorschlag des Jakobus, der als das Haupt der jerusalemischen Gemeinde wahrscheinlich im Concile präsidirte, als volle Glieder der christlichen Kirche anerkannt, jedoch unter der Bedingung, daß sie sich gewisser, den frommen Juden besonders anstößigen Sitten, nämlich jeder Form fleischlicher Unreinigkeit, des Essens von Götzenopferfleisch und des Genusses von Blut und Ersticktem, enthalten. Diese drei Forderungen finden sich unter den sogenannten noachischen, d. h. nach der Tradition schon dem Noah gegebenen Geboten und wurden auch den Proselyten des Thores auferlegt. Zugleich machte das Concil diesen Vergleich in einem wahrscheinlich von Jakobus verfaßten Pastoralschreiben den Gemeinden bekannt, und so wurde durch weise Mäßigung und gegenseitige Concession im Geiste des Friedens und der brüderlichen Liebe die erste große Controverse der christlichen Kirche glücklich beigelegt.

Dessen ungeachtet darf man nicht annehmen, daß seitdem die Differenz und Spannung zwischen den beiden Abtheilungen der apostolischen Kirche gänzlich verschwunden sei. Vielmehr gab es noch immer eine Menge judaisirender Lehrer, welche, sich hauptsächlich auf die Autorität des Jakobus in Jerusalem berufend, nach wie vor die Beobachtung gesetzlicher Formen überschätzten, sich nie zum Verständniß der evangelischen Freiheit erheben konnten, den Paulus als einen gefährlichen Apostaten und Revolutionär haßten, seine Autorität unabläßig zu untergraben und seine Arbeit in fast allen seinen Gemeinden zu zerstören suchten. Davon geben alle seine Briefe Zeugniß, besonders die an die Galater und Korinther. Keine Partei bekämpft er so oft und so nachdrücklich, als diese engherzigen pharisäischen Christen, diese intoleranten Buchstabenknechte, diese falschen Brüder aus der Beschneidung.

Ja die temporäre Inconsequenz des Petrus zu Antiochien, welche nach dem Concil von Jerusalem fällt[1]), beweist, wie schwer es unter gewissen Umständen selbst für einen Apostel war, seine freieren Ansichten gegenüber den skrupulösen Judenchristen festzuhalten. Er wurde wegen seiner Nachgiebigkeit gegen die Letzteren, die aus seiner Menschenfurcht, vielleicht auch aus praktischen Klugheitsrücksichten zu erklären ist, von Paulus scharf gerügt und sogar öffentlich der Heuchelei beschuldigt, weil Petrus damit seinen eigenen, auf dem Apostelconvent ausgesprochenen Grundsätzen widersprach. Allein eben weil dieß kein Irrthum in der Lehre, sondern bloß eine Schwäche des Charakters, kein theoretischer, sondern ein praktischer Fehltritt war, so beweist es nichts gegen die Inspiration und Infalli-

---

[1]) Gal. 2, 11 ff.

bilität, sondern bloß gegen die vollkommene Heiligkeit der Apostel. Auch war diese Collision natürlich bloß vorübergehend und konnte die allgemeine Harmonie und Cooperation der Apostel nicht auf die Dauer unterbrechen. Paulus erzählt die Schwäche Petri zu unserer Demüthigung und Ermunterung, und Petrus, der sich, wie es scheint, mit seltener Demuth willig von einem später berufenen, wahrscheinlich auch jüngeren Collegen zurechtweisen ließ, verwies mehrere Jahre später mit rührender Selbstverläugnung auf die Briefe seines „lieben Bruders Paulus“[1]), in deren einem sein eigener Fehltritt berichtet wird.

Der Conflict des Judenchristenthums und Heidenchristenthums, oder wenn man so will, des Petrinismus und Paulinismus dauerte mehr oder weniger bis zum Tode der beiden leitenden Apostel in ihren Gemeinden fort, die meistens aus beschnittenen und unbeschnittenen Convertiten gemischt waren.

Dann erging das furchtbare Gottesgericht über das halsstarrige, ungläubige Judenthum in der Zerstörung Jerusalems und des Tempels (i. J. 70) gemäß der ausdrücklichen Weissagung Christi[2]). Damit waren einstweilen alle Hoffnungen einer Gesammtbekehrung der jüdischen Nation vernichtet, und dieß mußte einen bedeutenden Einfluß auf die völlige Emancipation der christlichen Kirche von aller Verbindung mit der von Gott selbst verworfenen jüdischen Oekonomie üben.

Zugleich wuchs unterdeß eine neue von Geburt an christliche Generation heran, und so verschwand allmählig der größte nationale und religiöse Gegensatz der alten Welt in der Einheit der Einen allgemeinen christlichen Kirche.

Dieses dritte und letzte Stadium des apostolischen umfaßt die drei letzten Decennien des ersten Jahrhunderts und ist repräsentirt von Johannes, der alle seine Collegen überlebte und die Kirche bis an die Schwelle des zweiten Jahrhunderts begleitete. Man kann es daher im Unterschiede vom petrinischen oder judenchristlichen, und paulinischen oder heidenchristlichen Stadium das johanneische oder so zu sagen das christlich-christliche Zeitalter nennen.

§. 21. Johannes und das letzte Stadium der apostolischen Periode.

Quellen:

Das Evangelium, die Briefe und die Offenbarung **Johannis. Irenaeus**: Adv. haer. II, 22. III, 3. V, 30. **Clemens Alex.**: Quis dives salvus, c. 42. **Tertullian**: De praescr. c. 36. **Eusebius**: H. E. III, 18—23. V, 24. **Hieronymus**: Ad Gal. 6. De vir. ill. c. 9. **Augustinus**: Tract. 224 in Evang. Joann.

Bearbeitungen:

Vgl. außer den betreffenden Abschnitten der in §. 8 angeführten Werke über die apostolische Kirche die Commentare über die Johanneischen Schriften von **Calvin**, **Lampe**, **Lücke**, **Olshausen**, **Tholuck**, **Luthardt**, **Düsterdieck**, **Meyer**, **de Wette-Brückner**, **Bloomfield**, **Alford**, **Lange**, **Hengstenberg**, **Bäumlein** rc., sowie die Bearbeitungen des Johanneischen Lehrbegriffs von **Frommann**, Leipz. 1839, von **Köstlin**, Berlin 1843, von **Reuß**, Straßb. 1847, und von **Schmid**, Stuttg. 1853 (s. §. 22).

[1]) 2 Petr. 3, 15. [2]) Matth. 24 rc.

Johannes, der Lieblingsapostel und Busenfreund Jesu, der Hauptevangelist und Seher des neuen Bundes, der Donnersohn und Lieblingsjünger, trat vermöge seiner contemplativen, nach innen gerichteten, mystischen Natur im ersten Stadium der apostolischen Kirche vor dem praktischen, vielgeschäftigen, zum Regieren geborenen Petrus zurück, wandelte aber in geheimnißvoller Stille neben ihm her, als ob er eine große Zukunft in sich trage. War Petrus vom Herrn zum Werke der Grundsteinlegung der apostolischen Kirche bestimmt, und hatte Paulus das Hauptgebäude auf diesem Fundamente aufgeführt, so sollte ihm Johannes, der Apostel der Vollendung, den Dom aufsetzen, dessen Spitzen sich in der Glorie des Himmels verlieren.

Seine wichtigste Arbeit begann erst, nachdem der Herr seine älteren Collegen vom irdischen Schauplatz abgerufen und das halsstarrige Judenthum durch die Zerstörung Jerusalems gerichtet hatte. Er trat nämlich nach dem Märtyrertode des Paulus in dessen kleinasiatisches Arbeitsfeld ein und machte Ephesus zum Mittelpunkt seiner späteren Wirksamkeit, welche sich von der neronischen Christenverfolgung bis zum Ende des ersten Jahrhunderts erstreckte. Während der zweiten römischen Christenverfolgung, die vom tyrannischen und mißtrauischen Kaiser Domitian ausging, wurde er um das Jahr 95 auf die einsame Felseninsel Patmos verbannt. Hier empfing und schrieb er die Offenbarung über die Kämpfe und Siege der Kirche Christi bis zum neuen Himmel und der neuen Erde.

Nach dem Regierungsantritte des Nerva i. J. 96 kehrte der Apostel nach Ephesus zurück und fuhr fort, die Kirchen von Kleinasien zu regieren, Irrlehrer zu bekämpfen, Verlornes zu retten, Liebe und Eintracht zu fördern und Alles zusammenzuhalten. Als er zu schwach war, lange Reden zu halten, ließ sich der ehrwürdige Patriarch in die gottesdienstlichen Versammlungen tragen und faßte das ganze Christenthum in dem alten und doch immer neuen Gebote der Bruderliebe zusammen. Denn Liebe war der Mittelpunkt seiner Theologie und der Grundton seines Lebens. Die Liebe Gottes in Christo ist das Thema seiner Glaubenslehre, die Gegenliebe der Erlösten zu Gott und die Bruderliebe das Thema seiner Sittenlehre. Der Jünger der Liebe starb nicht eines gewaltsamen Todes, wie die meisten anderen Apostel, sondern entschlief sanft in den Armen seiner Schüler unter der Regierung Trajans (98—117), als der letzte Repräsentant des Urchristenthums. Aus Mißverständniß des Räthselwortes Jesu: „So ich will, daß er bleibe, bis daß ich komme, was geht es dich an?“ [1]) entstand die sinnreiche Sage, Johannes sei gar nicht gestorben, sondern schlummere nur, mit seinem Odem den Leichenhügel bewegend, bis zur letzten Wiederkunft des Herrn.

Kleinasien war damals der Hauptschauplatz der Entwicklung des petrinischen und paulinischen Christenthums im Kampfe mit den verfolgenden Mächten von außen und dem beginnenden Verderben von innen, besonders auch mit der Irrlehre, die sich einerseits in das judaisirende Gewand eines steifen, beschränkten

---

[1]) Joh. 21, 22.

Legalismus und Ritualismus kleidete, andererseits in das entgegengesetzte Extrem eines wilden heidnischen Antinomismus und Spiritualismus verflüchtigte. Johannes, ursprünglich ein Judenapostel und nächster College des Petrus, dann ein Nachfolger des Heidenapostels Paulus, und, beide überlebend, ein Zeitgenosse der dritten von Haus aus christlichen Generation, war vortrefflich geeignet, die Resultate der vorangegangenen Entwicklung zu ziehen, das Judenchristenthum und Heidenchristenthum theoretisch und praktisch auf immer zu versöhnen, der Kirche die Einheit der Wahrheit und Liebe zu geben und sie dadurch gegen alle äußeren und inneren Feinde sicher zu stellen. Vermöge seines innigen Verhältnisses zum Herrn und seiner religiösen Genialität und reichen Erfahrung konnte er auch am besten die Literatur des Neuen Testamentes vollenden und besonders durch die reinste und erhabenste Darstellung des Lebens des menschgewordenen Gottessohnes und Weltheilandes die Gemeinde zur höchsten Stufe der Erkenntniß führen. Das war zugleich die wirksamste positive Widerlegung der aufkeimenden ebionitischen und gnostischen Irrlehren über die Person und das Wort Christi, die wie dunkle Schatten der Nacht vor dem vollen Glanze der Sonne der Wahrheit verschwinden mußten.

Das blühende, kräftige Leben der kleinasiatischen Kirche im zweiten Jahrhundert war ein Nachklang dieser das apostolische Zeitalter abschließenden Wirksamkeit des Johannes. Die bleibenden und unverwüstlichen Denkmäler derselben aber sind seine Schriften, in welchen sich Wahrheit und Liebe, Ernst und Milde, Kraft und Demuth, religiöser Tiefsinn und kindliche Einfalt, die Kühnheit des Adlers und die Sanftmuth der Taube auf eine wunderbare Weise vereinigen, und welche die Christenheit von Jahr zu Jahr und Tag zu Tag in das Allerheiligste der apostolischen Theologie und Frömmigkeit einführen.

Drittes Kapitel.

Die apostolische Lehre und Literatur.

Christ. Friedr. Schmid: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Stuttg. 1853. 2 Bde. **E. Reuss:** Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Strassb. 1852. 2 Bde. **Lutterbeck** (R. K.): Die christlichen Lehrbegriffe, oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende. Mainz 1852. 2 Bde. **H. Meißner:** Die Lehre der Apostel. Leipz. 1856. **G. V. Lechler:** Das Apostol. und das Nachapostol. Zeitalter mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Lehre und Leben. 2. Aufl. Stuttg. 1857. Vgl. auch **Neander, Schaff, Lange** in den entsprechenden Abschnitten.

---

§. 22. Die Einheit der apostolischen Lehre.

Das Christenthum ist ursprünglich nicht bloß Lehre, sondern Leben, eine neue göttliche Schöpfung, eine Heilsthatsache, die zunächst in Jesu Christo, dem

fleischgewordenen Worte, dem Gottmenschen und Welterlöser, persönlich verkörpert war, um von ihm aus allmählig die ganze Menschheit zu umfassen und zur seligen Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen. Dasselbe gilt vom Christenthum in seiner subjectiven Gestalt im einzelnen Menschen. Es beginnt nicht mit religiösen Begriffen und Vorstellungen, obwohl es diese wenigstens in unentwickelter Form in sich schließt, sondern als ein neues Leben, als Wiedergeburt, Bekehrung und Heiligung, als eine schöpferische Erfahrungsthatsache, welche den ganzen Menschen mit all seinen Kräften und Fähigkeiten erfaßt, von der Schuld und Herrschaft der Sünde erlöst und mit Gott versöhnt, die gestörte Harmonie des Inneren wieder herstellt, und zuletzt auch den Leib verklärt, so daß sich das Leben Christi im Gläubigen abspiegelt und allmählig durch den Gebrauch der Gnadenmittel und fortgehende Uebung des Glaubens und der Liebe zur Vollendung in der Auferstehung heranreift.

Darin liegt nun nothwendig auch das Element der Lehre oder der Erkenntniß der Wahrheit. Christus nennt sich den Weg, die Wahrheit und das Leben. Er ist selbst die persönliche Offenbarung der seligmachenden Wahrheit oder des normalen Verhältnisses des Menschen zu Gott. Diese Lehre selbst aber erscheint im N. Testament nicht in der Form einer abstracten Theorie, als ein Product der Speculation, oder als ein wissenschaftliches System von Begriffen, das dem Verstande logisch und mathematisch andemonstrirt werden könnte, sondern als der unmittelbare frische Ausdruck des übernatürlichen, von Gott stammenden Lebens, als eine schöpferische Kraft, die ebenso sehr praktisch-sittlich, als theoretisch ist, ebensosehr das Herz, den Willen und das Gewissen, als das Denken mit göttlicher Autorität ergreift und unwiderstehlich an sich zieht. Die Erkenntniß Gottes und Christi, wie sie hier uns begegnet, ist zugleich ewiges Leben[1]).

Darum ist die Bibel nicht blos, und nicht zunächst ein Buch für Gelehrte, sondern ein Lebensbuch und Volksbuch für jedermann, ein vom heiligen Geiste geschriebener Brief an die ganze Menschheit. In den Worten Christi und der Apostel weht und wirkt die höchste, reinste, geistige Lebensmacht, der schöpferische Odem Gottes, der durch Mark und Bein dringt, der Herzen und Gewissen mit einem heiligen Schauer durchbebt, und das Todte lebendig macht. Das Leben, das ewige Leben, das von Uranfang beim Vater war und das uns erschienen ist, tritt uns da gleichsam handgreiflich entgegen und rauschet einher bald wie ein gewaltiger Sturmwind, bald wie ein stilles sanftes Säuseln; bald erschütternd und uns in den Staub der Demuth und Buße niederwerfend, bald erquickend und uns zu den Freuden des Glaubens und des Friedens erhebend; aber immer lebenzündend und neuschaffend, wie das Allmachtswort, das am ersten Schöpfungstage ausrief: „Es werde Licht!" und es ward Licht. Hier ist wahrhaftig heiliger Grund, hier ist die Pforte der Ewigkeit, hier die wahre Himmelsleiter, wo die Engel Gottes auf- und absteigen in ununterbrochener Gemeinschaft. Darum

---

1) Joh. 17, 3.

kann auch das Geist- und Lebenswort der Bibel nie und nimmer ersetzt werden durch irgend eine Anzahl von Systemen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, so unentbehrlich diese auch für die wissenschaftlichen Zwecke der Kirche und der Theologie sind.

Wenn wir behaupten, daß das N. Testament kein logisch geordnetes System von Lehren und Ermahnungen sei, so ist dieß keineswegs so zu verstehen, daß es ihm an innerem Zusammenhang fehle. Vielmehr herrscht darin die schönste Ordnung und Harmonie, wie in der äußeren Schöpfung und in einem ächten Kunstwerk. Es ist eben die Aufgabe des Historikers und noch mehr des Dogmatikers, diese innere Lebensordnung zu deutlichem Bewußtsein zu bringen, begrifflich darzustellen und im Systeme wissenschaftlich abzuspiegeln. Dazu liefert Paulus, der einzige unter den Aposteln, der eine gelehrte Bildung genossen, selbst die ersten fruchtbaren Ansätze, besonders im Briefe an die Römer, wo er auch in der Form logisch und methodisch verfährt und sich der wissenschaftlichen Behandlung so weit annähert als es ohne Einbuße des lebensfrischen, erfahrungsmäßigen, volksthümlichen und allgemein verständlichen Charakters geschehen kann, welcher der heiligen Schrift wesentlich angehört und von ihrer allgemeinen Bestimmung für die ganze Christenheit ganz unzertrennlich ist.

Der gemeinsame Inhalt der apostolischen Lehre ist das Zeugniß von Christo oder das Evangelium, die frohe Botschaft von dem göttlichen Heil und Leben, das in der Person Christi erschienen, durch sein Werk der Menschheit erworben ist, sich in einem Gottesreiche auf Erden allmählig verwirklicht und mit der glorreichen Wiederkunft Christi vollendet. Dieses Heil wird zugleich in engem historischem Zusammenhang mit dem Judenthum aufgefaßt als die Erfüllung des Gesetzes und der Weissagung und die Verwirklichung aller Vorbilder der alttestamentlichen Vorbereitungsanstalt. Die einzelnen Lehren, welche zu dieser apostolischen Verkündigung wesentlich gehören, sind am schönsten und einfachsten zusammengefaßt in dem sogenannten apostolischen Glaubensbekenntniß, das zwar nicht in seiner buchstäblichen Form, aber nach seinem Inhalt und Kern sicherlich in die Urzeit des Christenthums hinaufreicht. In allen diesen Artikeln von der Person Jesu als des verheißenen gottgesandten Messias, von seinem heiligen Leben, seinem versöhnenden Tode, seiner siegreichen Auferstehung und Erhöhung zur Rechten Gottes und Wiederkunft zum Weltgericht, von der Gründung der Kirche als einer göttlichen Heilsanstalt, von der Gemeinschaft der Gläubigen, vom Worte Gottes und dem Sacrament der Taufe und des heil. Abendmahls, vom Werke des heiligen Geistes, von der Nothwendigkeit der Buße und Bekehrung, der Wiedergeburt und der Heiligung, von der endlichen Vollendung des Heils am Tage Jesu Christi, von der Auferstehung des Leibes und dem ewigen Leben, herrscht vollkommene Uebereinstimmung unter den Aposteln, soweit ihre Schriften auf uns gekommen sind.

Die gemeinsame Quelle der apostolischen Lehre ist ihre persönliche Anschauung und Erfahrung der gottmenschlichen Geschichte des gekreuzigten und auferstande-

nen Heilandes, und zugleich die innerliche Erleuchtung des heiligen Geistes, der die Person und das Werk Christi in ihnen verklärte und ihnen das Verständniß seiner Reden und Thaten aufschloß. Dies ist die Inspiration, welche nicht blos auf die Abfassung der heiligen Schriften zu beschränken, sondern auch auf den mündlichen Unterricht ihrer Verfasser auszudehnen, und überhaupt nicht blos als ein Act, sondern zugleich als ein permanenter Zustand aufzufassen ist. Die Apostel lebten und webten fortwährend im Elemente der Wahrheit, sprachen, schrieben und handelten aus der Wahrheit, und zwar nicht als passive Werkzeuge, sondern als selbstbewußte und freie Organe derselben. Denn der heil. Geist vernichtet nicht die von Gott geschaffenen Naturanlagen und Eigenthümlichkeiten, sondern reinigt und heiligt sie zum Besten des Reiches Gottes. Die Inspiration bezieht sich indeß nur auf die sittlich religiöse Sphäre und auf die Mittheilung alles dessen, was zur Seligkeit nothwendig ist, während untergeordnete Notizen geographischer, historischer, archäologischer und persönlicher Art nur insofern als inspirirt und infallibel betrachtet werden können, als sie mit der eigentlich religiösen Wahrheit in Verbindung stehen.

§. 23. Die apostolischen Lehrtypen.

Bei aller wesentlichen Uebereinstimmung stellte aber doch jeder der Hauptapostel den Lehrgehalt des Christenthums in einer eigenthümlichen Form dar, welche seinem Naturell, Bildungsgang und Wirkungskreise am besten entsprach. Denn die Wahrheit des Evangeliums ist in sich unendlich und hat eine universale Bestimmung für alle Klassen der Menschheit, für alle Temperamente, Talente und Geistesrichtungen. Es spiegelt sich in jeder Individualität eigenthümlich ab, wie das Eine Licht der Sonne, das sich in verschiedenen Farben bricht, oder wie der Juwel, der von jeder Seite einen neuen Glanz von sich wirft.

Wie schon Irenäus von einem viergestaltigen Evangelium[1]) sprach, so kann man auch von einem *τετράμορφος ἀπόστολος* reden; und da würde denn dem Evangelium Matthäi der Brief Jakobi, dem Evangelium Marci die Briefe Petri, dem Evangelium Lucä die Briefe Pauli und dem Evangelium Johannis die Briefe und die Apokalypse Johannis entsprechen. Da aber Johannes der Vertreter eines historischen und didactischen Evangeliums zugleich ist, so kann man ebenso gut von drei apostolischen Lehrtypen reden. Da endlich die vier Evangelien, wenn man entweder die drei Synoptiker zusammennimmt im Unterschied vom johanneischen, oder ausschließlich auf den religionsgeschichtlichen Gegensatz des Judenchristenthums und Heidenchristenthums blickt, sich auf zwei Grundtypen zurückführen lassen, so können und müssen wir auch die apostolischen Lehrbegriffe zunächst auf zwei Hauptgruppen zurückführen.

Durch die ganze Geschichte der apostolischen Kirche zieht sich nämlich, wie wir schon auf dem Missionsgebiete gesehen haben, der Unterschied zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum hindurch, welcher auf dem großen religiösen

[1]) *εὐαγγέλιον τετράμορφον.*

Gegensatz der vorchristlichen Welt beruht und mehr oder weniger auch die Lehre, die Kirchenverfassung, den Cultus und das sittliche Leben afficirt. Die bekehrten Israeliten faßten nämlich den christlichen Glauben zunächst in engster Verbindung mit der gottgeoffenbarten Vorbereitungsreligion des Alten Bundes auf und hielten so viel als möglich an ihren heiligen Satzungen und Gebräuchen fest; während die bekehrten Heiden, für welche das mosaische Gesetz nicht gegeben war, sofort von dem gefallenen Naturzustand in den Gnadenstand übergingen. Die ersten repräsentirten das historische, traditionelle, conservative Princip; die anderen das Princip der Freiheit, der Unabhängigkeit und des Fortschritts.

Daher gab es auch zwei Klassen von inspirirten Lehrern, Apostel der Juden oder der Beschneidung, und Apostel der Heiden oder der Vorhaut. Daß diese Unterscheidung sich nicht blos auf das Missionsfeld, sondern auch im weiteren Sinne auf den ganzen doctrinellen und praktischen Standpunkt der beiden Parteien beziehe, sieht man aus dem Berichte des Apostelconcils[1]), dessen ausdrückliche Absicht gerade die Ausgleichung der praktisch wichtigen Lehrdifferenz über die bindende Autorität des mosaischen Gesetzes war.

Allein der Gegensatz war blos ein relativer, wenn er auch manchmal zu Collisionen und sogar zu temporärer Entfremdung führte, z. B. bei Paulus und Petrus in Antiochien[2]). Wie die beiden Formen des Christenthums ihren gemeinsamen Grund in der Lebensfülle Christi, des Heilandes der Heiden und Juden, hatten, so wuchsen sie auch immer mehr zusammen in der Einheit der katholischen Kirche, und wie Petrus die Judenkirche und Paulus die Heidenkirche repräsentirt, so ist Johannes am Schlusse des apostolischen Zeitalters der Repräsentant der höheren Einheit beider.

Daran knüpfen sich dann auch untergeordnete Differenzen des Temperaments, des Styls u. s. w. Man hat den Jakobus den Apostel des Gesetzes, Petrus den Apostel der Hoffnung, Paulus den Apostel des Glaubens, und Johannes den Apostel der Liebe genannt, und dem ersten das phlegmatische (?), dem zweiten das sanguinische, dem dritten das cholerische, dem vierten das melancholische Temperament in christlicher Verklärung zugewiesen, was aber nur in sehr beschränktem Sinne wahr ist. Auch unter den vier Evangelien läßt sich ein ähnlicher Unterschied nachweisen, indem das erste dem Jakobus, das zweite dem Petrus, das dritte dem Paulus am nächsten verwandt ist, und das vierte den johanneischen Standpunkt von seiner geschichtlichen Seite repräsentirt.

Hiernach können wir von drei apostolischen Lehrtypen reden, unter welche sich sämmtliche Schriften des N. Testaments vertheilen lassen.

1. Der judenchristliche Lehrbegriff. Dazu gehören die Briefe des Petrus, Jakobus, Judas, die Evangelien des Matthäus und Marcus, und gewissermaßen auch die Offenbarung Johannis. Denn Johannes wird einerseits von Paulus unter den Säulen der Apostel der Beschneidung genannt[3]), während er doch an-

---

[1]) Ap.-G. 15 und Gal. 2. [2]) Gal. 2, 11 ff. [3]) Gal. 2.

dererseits in seinen späteren Schriften einen eigenthümlichen, über den Gegensätzen erhabenen Standpunkt einnahm. In diesen Schriften, welche ursprünglich hauptsächlich, obwohl nicht ausschließlich, für judenchristliche Leser bestimmt waren, wird das Christenthum in seiner Einheit mit dem Alten Testamente, als eine Erfüllung des Gesetzes und der Weissagung dargestellt.

Jakobus faßt es besonders von seiner gesetzlichen Seite auf als das „vollkommene Gesetz der Freiheit", also es doch zugleich deutlich unterscheidend von dem unvollkommenen Gesetze der Knechtschaft, und legt demgemäß einen starken Nachdruck auf gute Werke, aber auf der Basis des Glaubens und der neuen Geburt.

Petrus hebt mehr den prophetischen und christologischen Charakter des Evangeliums hervor und bildet zugleich den vermittelnden Uebergang von Jakobus zu Paulus. Das Christenthum ist ihm zwar die Erfüllung aller messianischen Weissagungen, aber zugleich selbst wieder eine Weissagung und ein Gegenstand der geduldigen und freudigen Hoffnung auf die glorreiche Wiederkunft des Herrn und die Erscheinung des neuen Himmels und der neuen Erde. Dieses prophetische Element ist am vollständigsten durchgeführt in der johanneischen Apokalypse.

2. Die heidenchristliche Theologie des Paulus, des großen Heidenapostels, an welchen sich sein Schüler Lukas mit dem dritten Evangelium und der Apostelgeschichte, sowie der anonyme Verfasser des Hebräerbriefes anschließen. Hier wird das Christenthum in seinem absoluten und universalen Charakter als eine neue Schöpfung, als Leben und Freiheit, als Rechtfertigung und selige Glaubens- und Liebesgemeinschaft mit dem himmlischen Vater aufgefaßt, ohne daß jedoch damit der göttliche Charakter des Judenthums, als einer nothwendigen Vorbereitungsanstalt, geläugnet wird. Vor allem bildet die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben ein Hauptfundament in der paulinischen Theologie im Gegensatz gegen den Gesetzesstolz und die Werkgerechtigkeit der Juden und Judaisten. Unter Rechtfertigung versteht nämlich Paulus einen freien Act der göttlichen Gnade, wodurch der Sünder um des Verdienstes Christi willen und unter der Bedingung eines lebendigen Glaubens, der Christum ergreift und sich aneignet, von aller Schuld freigesprochen, an Kindes Statt angenommen und zu einer neuen Creatur umgewandelt wird, so daß er fortan der Sünde abgestorben, in Christo und Christus in ihm lebt zur Ehre Gottes. Diese schöpferische Kraft der freien Gnade hatte er in seiner eigenen plötzlichen Bekehrung so wunderbar erfahren, und darum war sie fortan das Hauptthema seiner apostolischen Predigt.

3. Die vollkommene Versöhnung des Judenchristenthums und Heidenchristenthums begegnet uns in den Schriften des Johannes und in seiner Lehre von der absoluten Liebe Gottes in der Menschwerdung des ewigen Logos und von der auf diesem Grunde ruhenden Bruderliebe. Diese Theologie, obwohl principiell die tiefste und idealste, ist doch logisch und dialektisch weit weniger entwickelt, als der paulinische Lehrbegriff. Johannes spricht aus unmittel-

barer Anschauung und zeugt von dem, was seine eigenen Augen gesehen, seine Ohren gehört, seine Hände betastet haben, von der Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater, die voller Gnade und Wahrheit durch die Hülle seiner Menschheit hindurch schien. Er bewegt sich in wenigen, aber colossalen Ideen und Antithesen, wie Licht und Finsterniß, Liebe und Haß, Leben und Tod, die er in einfachem, kindlichem, kunstlosem, aber erhabenem Style vor uns hinstellt. Er schaut über den großen Conflict zwischen Christus und dem Antichrist hinaus auf den ewigen Sieg der Wahrheit und der Liebe dessen, der der Weg, die Wahrheit und das Leben, der Anfang und das Ende ist. Seine Erkenntniß und Darstellung Christi ist bereits eine Anticipation des Schauens von Angesicht zu Angesicht, in welche nach Paulus unsere fragmentarische Erkenntniß und der Glaube selbst zuletzt übergehen müssen.

Diese verschiedenen apostolischen Lehrbegriffe stellen zusammen die Totalität und Lebensfülle des Christenthums dar und bilden das Thema zu den Variationen der folgenden Zeitalter der Kirche. Christus aber ist die Harmonie aller Mißtöne und die Lösung aller Räthsel der Kirchengeschichte.

§. 24. Die häretische Entstellung der apostolischen Lehrbegriffe.

Diesem Lichtbilde der apostolischen Wahrheit trat das täuschende Schattenbild der Häresie, wie den gottgewirkten Wundern Mosis die dämonischen Gauklerwerke der ägyptischen Zauberer, gegenüber. Denn je mächtiger der Geist der Wahrheit sich regt, desto geschäftiger ist auch der Geist der Lüge. Aber in der Hand der Vorsehung müssen alle Irrlehren der Kirchengeschichte nur zur volleren Entfaltung und zum herrlicheren Siege der Wahrheit dienen. Sie haben darum eine historische Nothwendigkeit und negative Berechtigung, womit freilich die Irrlehrer selbst nicht entschuldigt sind. „Es muß Aergerniß kommen; doch wehe dem Menschen, durch welchen Aergerniß kommt.“

Die Häresieen des apostolischen Zeitalters entsprechen den apostolischen Lehrbegriffen, und sind deren Excesse und Carricaturen. Hiernach haben wir die Grundformen derselben zu unterscheiden, die in verschiedenen Modificationen fast in jeder Periode der Kirchengeschichte wiederkehren, so daß auch in dieser Hinsicht das apostolische Zeitalter einen vorbildlichen oder typischen Charakter für die ganze Zukunft trägt, und die Ermahnungen und Warnungen des Neuen Testaments gegen falsche Lehre auf alle Zeiten anwendbar sind.

1. Die judaisirende Richtung ist das häretische Gegenbild des Judenchristenthums und besteht in einer einseitigen und unwahren Geltendmachung der Einheit des Christenthums mit dem Judenthum, so daß das erstere auf den Standpunkt des letzteren herabgezogen und blos zu einem vervollkommneten Gesetze gemacht wird. Da sinkt dann auch Christus zu einem bloßen Propheten und zweiten Moses herab, und sein hohepriesterliches und königliches Amt, sowie seine ganze göttliche Natur wird im Grunde geläugnet oder doch gänzlich verkannt.

Die Judaisten waren dem Wesen und Geiste nach Juden und blos dem Scheine und Namen nach Christen. Sie behaupteten die fortwährende Gültigkeit der Beschneidung und des ganzen mosaischen Moral- und Ritualgesetzes, und erklärten dessen Beobachtung für eine nothwendige Bedingung zur Seligkeit. Von der Neuheit, Freiheit und Universalität des Christenthums hatten sie keinen Begriff. Darum haßten sie auch vor allem den freien Heidenapostel Paulus, als einen gefährlichen Revolutionär und Apostaten vom Gesetz, verdächtigten seine Motive und suchten überall, besonders in den Gemeinden von Galatien und Korinth, sein Ansehen zu untergraben. Man kann die paulinischen Briefe gar nicht gehörig verstehen, ohne daß man fortwährend ihren Gegensatz gegen diesen Nomismus', Ritualismus und Hierarchismus des falschen Judenchristenthums im Auge behält.

Im zweiten Jahrhundert begegnen uns dieselben Irrlehrer in mehr entwickelter Gestalt unter dem Namen der Ebioniten.

2. Das entgegengesetzte Extrem ist das häretische Heidenchristenthum, welches man die paganisirende oder gnostisch-doketische Irrlehre nennen kann. Sie treibt den paulinischen Gegensatz gegen das Judenthum auf die Spitze, reißt das Christenthum von seinem historischen Grund und Boden los, verflüchtigt die reale Menschheit Christi in doketischen Schein und verzerrt die evangelische Freiheit in Antinomismus und Zügellosigkeit.

Der Urheber oder wenigstens der erste namhafte Vertreter dieses getauften Heidenthums ist nach der übereinstimmenden Ueberlieferung des christlichen Alterthums Simon Magus[1]), der allerdings das Christenthum bereits mit heidnischer Philosophie und Praxis vermischte und im pantheistischen Sinne für eine Emanation der Gottheit angesehen sein wollte. Deutlichere Spuren davon finden wir in den späteren paulinischen Briefen an die Kolosser, an Timotheus und Titus, in dem zweiten Brief Petri, im ersten und zweiten Briefe Johannis, im Briefe Judä und in den Sendschreiben der Apokalypse.

Im Laufe des zweiten Jahrhunderts verbreitete sich diese Häresie in den verschiedenen Schulen des Gnosticismus über die ganze Kirche des Morgen- und Abendlandes.

3. Wie schon vor Christo Versuche gemacht wurden, die jüdische Religion mit heidnischer, besonders pythagoräischer und platonischer Philosophie zu verschmelzen, z. B. von Philo, von den Therapeuten und Essenern; so gab es auch unklare Vermischungen dieser entgegengesetzten Standpunkte unter christlichem Namen, bald mit überwiegend jüdischem, bald mit überwiegend heidnischem Charakter, d. h. entweder als paganisirender Judaismus (gnostischer Ebionismus), oder in der Form des judaisirenden Paganismus (ebionitischer Gnosticismus). Diese synkretistische Häresie war gleichsam das

---

[1]) Ap.-G. 8.

dämonische Zerrbild der johanneischen Theologie, d. h. der wahren Versöhnung des Judenchristenthums und Heidenchristenthums in der höchsten Auffassung der Person und des Werkes Christi. Die in den spätern Schriften des Neuen Testaments bekämpften Irrlehren tragen fast alle mehr oder weniger diesen gemischten Charakter an sich, so daß es manchmal unentschieden bleibt, ob sie vorzugsweise aus dem Judenthum oder aus dem Heidenthum abzuleiten sind.

Bei aller Verschiedenheit des Charakters aber laufen alle diese drei Grundformen der Häresie zuletzt auf eine mehr oder minder deutliche Läugnung des Centralgeheimnisses des Evangeliums von der Menschwerdung hinaus, indem sie Christum entweder zu einem bloßen Menschen herabsetzen, oder zu einem übermenschlichen Phantom verflüchtigen, oder doch keine wahrhaftige und bleibende Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person des Erlösers zugeben. Das ist es gerade, was Johannes als das charakteristische Kennzeichen des Antichristenthums bezeichnet[1], wie es schon zu seiner Zeit unter verschiedenen Formen existirte. Es ist klar, daß in allen diesen Fällen das Fundament der Kirche untergraben wird. Denn wenn Christus nicht der Gottmensch im vollen Sinne des Wortes ist und bleibt, so ist er auch nicht der Mittler und Versöhner zwischen Gott und den Menschen. Damit aber sinkt das Christenthum wesentlich wieder ins Heidenthum oder Judenthum zurück, und unsere Hoffnung fällt dahin. Es dreht sich also zuletzt alles um die richtige Beantwortung der Fundamentalfrage: „Was dünket euch von Christo?" Die positive Lösung dieser Frage ist zugleich die beste Widerlegung alles Irr- und Wahnglaubens.

§. 25. Die Entstehung der apostolischen Literatur.

Vgl. die historisch-kritischen Einleitungen in das N. Test. von **Hug**, **de Wette**, **Credner**, **Reuß**, **Guericke**, **Horne**, **Davidson**, **Tregelles**, 2c., sowie die früher citirten Commentare über die apostol. Schriften. Ebenso **Thiersch**: Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der Neutestamentlichen Schriften. Erl. 1845. **Ebrard**: Wissenschaftliche Kritik der evang. Gesch. 2. Aufl. Erl. 1850.

Christus hat nichts geschrieben; er ist aber selbst das Buch des Lebens, das von allen Menschen gelesen werden soll. Seine Religion ist nicht ein von außen her gebietender Buchstabe, wie das mosaische Gesetz, sondern freier lebendigmachender Geist; nicht ein literarisches Product, sondern eine sittliche Schöpfung; nicht ein neues System der Theologie oder Philosophie für den Gelehrten, sondern die Mittheilung des göttlichen Heils und Lebens in der menschlichen Natur für die Erlösung der ganzen Welt. Christus ist das persönliche Gotteswort, der ewige Logos, der Fleisch geworden und in der verborgenen Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit, als die wahre Schechina, auf Erden gezeltet hat. Er redete, und alle seine gesprochenen Worte waren und sind noch

[1]) 1 Joh. 2, 22. 4, 1—3.

immer Geist und Leben[1]). Das religiöse Gefühl verlangt nicht einen gelehrten, briefschreibenden, literarischen Christus, sondern einen wunderthätigen, kreuztragenden, sündetilgenden, auferstandenen, im Himmel thronenden, weltregierenden Erlöser, der aber allerdings zugleich das unerschöpfliche Thema einer endlosen Reihe heiliger Gedanken, Reden, Schriften und Lobgesänge ist.

So hat denn der Herr auch, mit alleiniger Ausnahme des Paulus, keine gelehrten, schreibfertigen Männer zu Aposteln gewählt, oder zu literarischer Autorschaft herangebildet, noch hat er ihnen während seines irdischen Lebens irgend einen Befehl zu solcher Arbeit gegeben. Einfache galiläische Fischer, unerfahren in menschlicher Wissenschaft, aber erfüllt mit dem heiligen Geiste der Wahrheit und mit den Kräften des Himmelreichs, sollten sie hinausgehen in die weite Welt und die frohe Heilsbotschaft allen Nationen in Kraft und im Namen ihres verherrlichten Meisters verkündigen, der zur Rechten Gottes des allmächtigen Vaters sitzt und ihnen seine Gegenwart bis ans Ende der Tage verheißen hat.

Die erste Ausbreitung des Evangeliums und Gründung der Kirche geschah demgemäß durch die persönliche mündliche Belehrung und Ermahnung, durch die „Predigt", das „Zeugniß", das „Wort", die „Ueberlieferung" der Apostel und ihrer Schüler, wie denn auch noch heut zu Tage das lebendige Wort das unentbehrliche Förderungsmittel des Christenthums ist. Beinahe alle Bücher des Neuen Testamentes wurden zwischen den Jahren 50 und 70, also erst zwei Jahrzehnte nach der Auferstehung Christi und der Gründung der Kirche verfaßt, nur die Schriften des Johannes fallen in eine noch spätere Zeit.

Allein je weiter sich das Arbeitsfeld der Apostel ausdehnte, desto unmöglicher wurde es für sie, dasselbe persönlich zu beaufsichtigen, und desto dringender stellte sich das Bedürfniß der schriftlichen Communication ein. Sodann aber erforderten die wesentlichsten Interessen des Christenthums und die Bedürfnisse zukünftiger Geschlechter die treue Aufzeichnung des Lebens und der Lehre Christi durch vollkommen zuverlässige Zeugen. Denn die mündliche Ueberlieferung ist in der Hand irrthumsfähiger Menschen so vielen zufälligen Veränderungen unterworfen, daß sie in demselben Grade an Gewißheit und Glaubwürdigkeit verliert, in welchem sie sich von der ursprünglichen Quelle entfernt, und zuletzt gar nicht mehr sicher von den Zusätzen und Entstellungen ausgeschieden werden kann. Dazu kam noch die Gefahr einer absichtlichen Entstellung der Geschichte und Lehre des Christenthums durch judaisirende und paganisirende Irrlehrer, welche schon zu Lebzeiten der Apostel ihr Haupt erhoben. Die schriftliche Aufzeichnung der Reden und Thaten Jesu und seiner Jünger durch diese selbst war also zwar nicht zur Entstehung, aber zum Bestehen der Kirche und zur Reinerhaltung des Christenthums absolut unentbehrlich.

Auf diese Weise haben wir siebenundzwanzig Bücher von Aposteln und apostolischen Männern, geschrieben unter der speciellen Leitung des heiligen Geistes,

---

[1]) Joh. 6, 63.

der sie vom Pfingsttage an erfüllte. Sie liefern uns ein treues, untrügliches und vollständiges Bild des Urchristenthums in seinen historischen, doctrinellen und praktischen Beziehungen „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Zucht in der Gerechtigkeit[1]).

Die Sammlung dieser Schriften zu einem Kanon im Unterschied von apokryphischen oder pseudo-apostolischen, sowie von rechtgläubig christlichen, aber doch blos menschlichen Schriften, ist ein Werk der Kirche, die darin ebenfalls vom göttlichen Geiste und einem sichern Wahrheitstacte geleitet war. Zwar kam diese Kanonbildung erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts zu einem übereinstimmenden Abschlusse, indem bis dahin über sieben Neutestamentliche Bücher (die sogenannten eusebianischen Antilegomena), nämlich die zweite Epistel Petri, die zweite und dritte Epistel Johannis, die anonyme Epistel an die Hebräer, den Brief Jakobi und Judä, und in gewissem Sinne auch die Apokalypse Johannis einige Differenz der Ansicht über Verfasser und Werth herrschte. Allein die Sammlung begann ohne Zweifel nach dem Vorbilde des Alttestamentlichen Kanons bereits im ersten Jahrhundert[2]), und sämmtliche Hauptschriften, nämlich die Evangelien, die Apostelgeschichte, die 13 paulinischen Briefe, der erste Brief Petri und der erste Johannis, waren im zweiten Jahrhundert schon im allgemeinen kirchlichen Gebrauch und wurden ganz oder abschnittsweise in den Gottesdiensten nach dem Vorbild der jüdischen Synagogen zur Erbauung der Gemeinden verlesen.

§. 26. Charakter des Neuen Testaments.

In diesen apostolischen Schriften nun haben wir ein treues und fortwährendes Substitut für die persönliche Gegenwart und den mündlichen Unterricht Christi und der Apostel. Der Unterschied zwischen dem gesprochenen und geschriebenen Worte ist blos ein formeller. Der Inhalt ist ganz derselbe und hat darum auch dieselbe Lebenskraft und Autorität für uns, wie für die ursprünglichen Hörer. Obwohl diese Schriften aus scheinbar zufälligen Veranlassungen hervorgegangen und zunächst für einen bestimmten Leserkreis und bestimmte historische Verhältnisse berechnet waren, so passen sie doch für alle Zeiten und Verhältnisse, weil sie die ewige und unveränderliche Wahrheit in der Form des Lebens darstellen. Darum sind sie noch heutzutage nicht nur die allein sichere und ungetrübte Quelle des Urchristenthums, sondern auch die untrügliche Norm und Richtschnur des christlichen Glaubens und Handelns. Aus dieser Quelle hat die Kirche in mehr als fünfzig Generationen Lebenswasser getrunken und wird es thun bis an das Ende der Zeit. An dieser Norm hat sie ein fortwährendes Correctiv zur Reform aller ihrer Uebelstände und eine Waffe zur Widerlegung aller Irrlehren. Theologische Systeme kommen und gehen und liefern aus jenem unerschöpflichen Schatze einen größeren oder geringeren Beitrag zum Kapital der Erkenntniß der

[1]) 2 Tim. 3, 16.

[2]) Vgl. 2 Petr. 3, 16, wo auf eine Sammlung paulinischer Briefe hingedeutet wird.

Wahrheit, können aber nie die allgemeine Bedeutung des göttlichen Wortes ersetzen, das da bleibet in Ewigkeit. Treffend sagt Goethe von der Bibel überhaupt: „Sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale Eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwicklungen nothwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeiten hinausführt."

Die universale Bestimmung des Neuen Testaments giebt sich selbst in seiner Darstellungsweise zu erkennen, welche es von allen literarischen Producten früherer und späterer Zeit unterscheidet. Die Sprache ist nämlich das hellenistische Idiom, d. h. der makedonisch-griechische Dialect, wie er von den Juden der Zerstreuung zur Zeit Christi gesprochen wurde, und vereinigt somit die beiden größten nationalen und religiösen Gegensätze der alten Welt, aber in christlicher Umbildung und Verklärung. Die schönste Sprache des Heidenthums und die ehrwürdige Sprache des Judenthums sind hier versöhnt, mit dem Geiste des Christenthums getauft und zur silbernen Schaale für den goldenen Apfel der ewigen Wahrheit des Evangeliums geweiht. Und zwar ist die biblische Darstellungsweise im Allgemeinen von der Art, daß sie allen Menschenclassen und Bildungsstufen zugänglich ist, einem Kinde die nöthige Nahrung zur Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse, und doch zugleich dem tiefsten Denker unerschöpflichen Stoff zu immer neuer Forschung darbietet.

Das Neue Testament stellt in seiner Art dieselbe Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur dar, wie die Person Christi. Das Wort ist auch in diesem Sinne Fleisch geworden und wohnet unter uns. Die Bibel ist durch und durch menschlich, den Irrthum allein ausgenommen, menschlich in der Art der Entstehung, Sammlung, Erhaltung und Fortpflanzung; aber doch zugleich durch und durch göttlich nach Ursprung, Erhaltung, Kraft und Wirkung, und der Blick des Glaubens sieht aus der menschlichen Knechtsgestalt des Buchstabens die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater voller Gnade und Wahrheit hervorstrahlen[1]).

Die apostolischen Schriften zerfallen in historische, didactische und prophetische. Zur ersten Klasse gehören die Evangelien und die Apostelgeschichte; zur zweiten sämmtliche Briefe; zur dritten die Offenbarung. Sie verhalten sich zu einander ähnlich wie Wiedergeburt, Heiligung und Vollendung, oder wie das Fundament, das Gebäude und der Thurm, oder auch wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Kern und Stern, der Anfang, die Mitte und das Ende des ganzen Neuen Testaments ist Jesus Christus. In den Evangelien wandelt er in menschlicher Gestalt auf Erden und vollbringt das Erlösungswerk; in der Apostelgeschichte und den Briefen gründet er die Kirche und erfüllt und leitet sie mit seinem Geiste, bis er zuletzt nach den Gesichten der Apokalypse in sichtbarer Herr-

[1]) Vgl. §. 22.

lichkeit wiederkommen und mit seiner Braut, der Gemeinde der Heiligen, auf der neuen Erde und in der Stadt Gottes herrschen wird in Ewigkeit.

§. 27. Die Evangelien.

Ueber die kritischen Fragen in Betreff der kanonischen Evangelien sind zu vergleichen die verschiedenen Einleitungen ins N. T. von **Hug**, **Guericke**, **Credner**, **Reuß**, **Bleek**, die Monographie von **Holtzmann**, *rc.* und die kleine, aber werthvolle apologetische Schrift von **Constantin Tischendorf**: Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 2. Aufl. Leipz. 1865. Es ist hohe Zeit, daß die deutsche Theologie aus dem Urwald des modernen hyperkritischen Hypothesenkrams über den Ursprung und Charakter der Evangelien ans helle Tageslicht herauskomme.

Die vier kanonischen Evangelien, oder genauer die vier Darstellungen Eines und desselben Evangeliums[1]), machen nicht darauf Anspruch, vollständige Biographien Jesu zu sein, sondern liefern blos eine Auswahl charakteristischer Züge aus seinem Leben und Wirken zu dem praktischen Zwecke, die Leser zum lebendigen Glauben an Jesum als den verheißenen Christus und Heiland der Welt zu führen[2]). Dieß geschieht durch eine durchaus einfache, schmucklose und rein objective Darstellung, vor welcher die persönlichen Ansichten und Gefühle der Verfasser in großartiger Bescheidenheit und Selbstverläugnung gänzlich in den Hintergrund treten. Sie verschwinden in ihrem erhabenen Gegenstande in anbetendem Stillschweigen, und sind blos darauf bedacht, diesen allein hervorzuheben, in dem Bewußtsein, daß er keines menschlichen Schmuckes bedarf um alle wahrheits- und heilsbegierigen Herzen zu erobern. Das erste und vierte Evangelium sind von den Aposteln Matthäus und Johannes, das zweite und dritte wenigstens unter apostolischem Einfluß von den unmittelbaren Apostelschülern Marcus und Lukas verfaßt, also im weiteren Sinne ebenfalls apostolischen Ursprungs und darum kanonischen Charakters.

Die gemeinsame Quelle dieser Schriften ist der persönliche Umgang mit Christo und die mündliche Ueberlieferung der Apostel und anderer Augen- und Ohrenzeugen. Diese Ueberlieferung nahm durch fortwährende Wiederholung im Gottesdienste und Privatkreise um so mehr eine feste stereotype Form an, je tiefer die Ehrfurcht der ersten Jünger vor jedem Worte ihres göttlichen Meisters war. Daher die auffallende Uebereinstimmung der drei ersten Evangelien oder sogenannten Synoptiker, welche nach Inhalt und Form nur Variationen Eines Themas sind. Lukas benützte außer der mündlichen Tradition auch schriftliche Urkunden über gewisse Theile des Lebens Jesu[3]), welche ohne Zweifel schon frühzeitig in den Kreisen der Maria und der ersten Jünger entstanden. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das Evangelium des Marcus, der in vertrautem Verhältniß zu Petrus stand, nicht nur ein getreuer Abdruck der evangelischen Predigt und Mittheilung

---

[1]) *τετράμορφον εὐαγγέλιον.*

[2]) Vgl. Joh. 20, 30. 31. 21, 25.

[3]) Luk. 1, 1—4.

dieses Apostels ist, sondern auch zum Theil auf hebräischen Aufzeichnungen beruht, welche Petrus im frischen Eindruck der Ereignisse selbst von Zeit zu Zeit niedergesetzt haben mag.

Bei aller Uebereinstimmung in Inhalt und Styl unter einander hat aber doch jedes Evangelium, vor allem das vierte, seine besonderen Eigenthümlichkeiten, welche dem persönlichen Charakter des Verfassers, seinem speciellen Zwecke und Leserkreise entsprechen. Die Evangelisten stellen die unendliche Fülle des Lebens und der Person Jesu von verschiedenen Seiten und Beziehungen zur Menschheit dar und ergänzen sich gegenseitig. Die symbolische Poesie der Kirche vergleicht sie mit den vier Elementen der die Schöpfung repräsentirenden Cherubim, und theilt dem Matthäus den Menschen, dem Marcus den Löwen, dem Lukas den Stier, und dem Johannes den Adler als charakteristisches Symbol zu. Die scheinbaren Widersprüche der evangelischen Berichte lassen sich bei näherer Betrachtung wenigstens in allen irgend wesentlichen Punkten genügend lösen und dienen nur dazu, die Ehrlichkeit, Unbefangenheit und Glaubwürdigkeit der Verfasser zu bestätigen.

Das Evangelium des Matthäus wurde in Palästina und für judenchristliche Leser, wahrscheinlich ursprünglich in aramäischer Sprache geschrieben, und stellt Christum als letzten und größten Propheten und Gesetzgeber, als den Erfüller des Alten Testamentes, als den Messias und König des wahren Volkes Israel dar. Es befolgt nicht sowohl eine chronologische, als eine topologische oder sachliche Methode, indem es die gleichartigen Thaten und Reden Jesu [1]) übersichtlich zusammengruppirt. Es ist nicht blos eine einfache Erzählung der Thatsachen, sondern zugleich ein historischer Beweis für die Messianität Jesu von Nazareth, und macht deßhalb überall auf die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in seinem Leben aufmerksam. Es ist gewissermaßen das grundlegende Evangelium, die erfüllende Gesetzgebung des neuen Bundes [2]), also das evangelische Gegenbild zu dem Pentateuch im Alten Testament.

Das Evangelium des Marcus wurde [3]) zu Rom und für römische Leser verfaßt. Es übergeht die längeren Reden Jesu und stellt ihn in frischen, kräftigen und anschaulichen, mit vielen kurzen aber charakteristischen Nebenzügen verwobenen Grundrissen als den Sohn Gottes, als den mächtigen Wunderthäter und siegreichen Löwen aus dem Stamme Juda dar. Es bildet den Uebergang von dem ersten oder judenchristlichen zu dem dritten oder heidenchristlichen Evangelium, ähnlich wie die Briefe des Petrus ihrem dogmatischen Gehalte nach zwischen dem Lehrbegriff des Jakobus und dem Lehrbegriff des Paulus in der Mitte stehen.

Das Evangelium Lucä war offenbar zunächst und hauptsächlich für heidenchristliche Leser bestimmt und verräth überall den treuen Schüler und Begleiter des Heidenapostels Paulus, in dessen Nähe es, höchst wahrscheinlich während sei-

[1]) Z. B. die Bergpredigt c. 5—7, die Gleichnisse c. 13, die antipharisäischen Strafreden c. 23, die Weissagungen über die Parusie c. 24 u. 25.

[2]) Vgl. besonders die Bergpredigt c. 5—7. [3]) Nach alter Tradition bei Eusebius.

ner Gefangenschaft zu Cäsarea und in Rom, zwischen 60 bis 64, geschrieben wurde. Es ist sorgfältig nach der Zeitfolge geordnet und hebt mit Vorliebe den universalen Charakter des Christenthums hervor. Daher die Zurückführung der Genealogie Jesu auf Adam, den Stammvater aller Menschen; daher die Erwähnung der siebzig Jünger, welche ebenso die Heidenwelt, wie die zwölf Apostel die Judenwelt repräsentiren; daher die Erzählung vom barmherzigen Samariter, der den Priester und Leviten beschämt; daher die Gleichnisse vom verirrten Schafe, vom verlornen Sohne, vom Pharisäer und Zöllner, welche sämmtlich die Lehre von der freien unverdienten Gnade im Gegensatz gegen den jüdischen Gesetzesstolz und die pharisäische Werkgerechtigkeit ins klarste Licht stellen. Lukas schildert Jesum mit Vorliebe als den stets hülfreichen Leibes- und Seelenarzt, als den suchenden Hirten der verirrten Schafe, als den barmherzigen Freund aller Sünder, als den, der die Scheidewand zwischen Juden und Heiden durchbricht.

Das Evangelium Johannis, des Lieblingsjüngers des Gottes- und Menschensohnes, ist zuletzt von allen, wahrscheinlich erst nach der Zerstörung Jerusalems, in der Stadt Ephesus verfaßt worden, und zwar nach einem durchaus eigenthümlichen Plane. Es bildet einerseits eine höchst willkommene Ergänzung zu den Synoptikern, und ist doch andererseits zugleich ein vollständiges organisches Ganzes. Während die Synoptiker hauptsächlich die Wirksamkeit Jesu in Galiläa und unter dem gemeinen Volke, seine Wunderthaten, seine populären, praktisch ethischen Gleichnißreden und Sentenzen üller das neue Gesetz und das Himmelreich berichten; so schildert dagegen Johannes mehr seine Wirksamkeit in Judäa unter den Pharisäern und Schriftgelehrten, übergeht die meisten Krankenheilungen, erzählt aber gerade die größten Wunder, wie die Verwandlung von Wasser in Wein und die Auferweckung des Lazarus, und theilt mit besonderer Sorgfalt die tiefsinnigen, metaphysisch religiösen Reden des Herrn über seine Person, sein Verhältniß zum Vater, zu seinen Jüngern und zur Welt mit. Er sagt nichts von der Außenseite der Kirche, deren Namen nicht einmal in seinen Schriften vorkommt, und übergeht auch die Einsetzung der Sakramente der Taufe und des Abendmahls. Aber er entfaltet uns statt dessen das geistige und ewige Wesen der Kirche, nämlich die Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo und die darauf gegründete Bruderliebe oder Gemeinschaft der Heiligen, und theilt uns die Reden Jesu über die Geistestaufe, d. h. die Wiedergeburt [1]), und über die innere Seite des Abendmahls, nämlich den geheimnißvollen geistigen Genuß seines Fleisches und Blutes, d. h. seines wahrhaft menschlichen Lebens [2]) mit. Die Synoptiker stellen die zur Gottheit verklärte Menschheit, Johannes die menschgewordene Gottheit desselben Heilandes dar. Jene steigen von dem Menschensohn zum Gottessohn hinauf und führen ihren Helden von der Geburt in der Krippe zu Bethlehem durch mächtige Wunderthaten und tiefe Todesleiden zur Rechten des Vaters, wo ihm zum Lohn für seine Arbeit „alle Gewalt im Himmel und auf Erden" übergeben

---

[1]) Joh. 3. [2]) c. 6.

wird. Dieser geht von oben nach unten, indem er mit dem urewigen Gottessohn beginnt und ihn durch die Schöpfung und die vorbereitenden Stufen der Offenbarung bis zu seiner Menschwerdung, ja bis zur tiefsten Erniedrigung am Kreuze begleitet, worauf er wieder Besitz nimmt von der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte vor Grundlegung der Welt.

Das johanneische Evangelium ist im emphatischen Sinne das pneumatische und ideale, und doch zugleich höchst reale Evangelium, voll von unwiderstehlichem Reiz für den forschenden Geist, wie für das liebende Gemüth. Es athmet die Friedensluft der Ewigkeit und verräth doch zugleich die Gewalt des „Donnersohns"; es ist erhaben wie ein Seraph, und einfach wie ein Kind; kühn wie ein Adler, und sanftmüthig wie ein Lamm; hoch wie der Sternenhimmel und tief wie das Weltmeer. Es vereinigt in schönster Harmonie die tiefste Erkenntniß mit der reinsten Liebe Christi; es lüftet den Schleier von dem Allerheiligsten der evangelischen Geschichte und führt uns an das schlagende Herz des Gottmenschen und Weltheilandes, daß wir in heiliger Freude und Anbetung mit Thomas ausrufen: Mein Herr und mein Gott!

Wahrlich, solch ein Lebensbild konnte nur ausgehen von dem Busenfreunde Jesu, der tief und frisch aus dem Quell der ewigen Wahrheit und Liebe getrunken hatte und in seiner Schule gleichsam ein zweiter Jesus geworden war.

§. 28. Die Apostelgeschichte.

Die Apostelgeschichte, welche nicht mehr zum Evangelium, sondern nach der alt-kirchlichen Eintheilung bereits zum „Apostel" gehört, ist eine directe Fortsetzung des dritten Evangeliums von demselben Verfasser und an denselben Theophilus, wahrscheinlich einen angesehenen Römer, gerichtet. Sie stellt den Fortschritt des Christenthums von Jerusalem bis Rom, oder die Pflanzung der Kirche unter den Juden durch Petrus, und unter den Heiden durch Paulus dar. Sie beginnt mit der Himmelfahrt Christi, oder der Besitznahme seines Thrones, und der Gründung seines Reiches durch die Ausgießung des heiligen Geistes, und schließt mit der freudigen Predigt des Heidenapostels in der Hauptstadt der damaligen Welt, womit der Sieg des Christenthums im Wesentlichen schon entschieden war. Diesem objectiv kirchlichen Gesichtspunkt ist der subjective und biographische gänzlich untergeordnet. Vor Petrus, dem Helden des ersten oder judenchristlichen, und Paulus, dem Helden des zweiten oder heidenchristlichen Abschnitts, treten die anderen Apostel ganz zurück, und selbst das Leben dieser beiden Hauptapostel wird nur soweit in die Darstellung aufgenommen, als es mit der äußeren Missionsgeschichte zusammenhängt. Insofern ist der alte, aber doch nicht vom Verfasser herrührende Titel nicht ganz passend.

Lukas, der treue Schüler und Begleiter des Paulus, war zur Abfassung dieser ersten Kirchengeschichte vorzüglich geeignet. Für den ersten Theil standen ihm neben der mündlichen Ueberlieferung ohne Zweifel auch palästinensische Schrift-

quellen zu Gebote, wie für das Evangelium; den zweiten Theil schrieb er als Augen- und Ohrenzeuge der meisten Begebenheiten. Wahrscheinlich begann er das Werk während der Gefangenschaft des Paulus zu Cäsarea und unter seinen Augen, und vollendete es während dessen römischer Gefangenschaft im Jahre 63 oder 64. Denn mit dieser letzteren bricht er plötzlich den Bericht ab, ohne uns über das weitere Schicksal seines Lehrers Aufschluß zu geben. Vielleicht dachte er an eine Fortsetzung über das dritte und letzte Stadium der Missionsgeschichte der apostolischen Kirche, wofür wir nun keine weiteren Quellen haben, als die späteren Briefe und die johanneischen Schriften.

§. 29. Die katholischen Briefe.

Die sieben katholischen oder allgemeinen Briefe, welche in den alten Manuscripten unmittelbar auf die Apostelgeschichte folgen, haben ihren Namen von ihrem encyklischen Charakter. Sie sind nämlich, mit Ausnahme des zweiten und dritten Briefes Johannis, nicht an einzelne Personen oder Gemeinden, sondern an einen größeren Kreis von Lesern gerichtet und darum auch von persönlichen und speciellen Beziehungen viel freier, als die Sendschreiben des Paulus. Dasselbe gilt übrigens auch vom Hebräerbrief, obwohl er nicht zu den katholischen, sondern zu den paulinischen gezählt wird.

Der Brief Jakobi, des Bruders Jesu, oder des Gerechten (im Unterschiede von Jakobus dem Aelteren, dem Sohne Zebedäi, und wahrscheinlich auch von Jakobus dem Jüngeren, oder Jakobus Alphäi) wurde ohne Zweifel zu Jerusalem, der theokratischen und judenchristlichen Metropolis, wo der Verfasser als Vorsteher der christlichen Gemeinde wirkte und starb, verfaßt und ist an sämmtliche Judenchristen in der Zerstreuung gerichtet. Er enthält ernste und kräftige Ermahnungen zum praktischen Christenthum und einem werkthätigen Glauben, Warnungen vor todter Orthodoxie, Selbstsucht, Stolz und Weltsinn, und Tröstungen gegenüber den Bedrückungen und Verfolgungen, welchen die Leser von Seiten der ungläubigen Juden ausgesetzt waren. Die Lehre des Jakobus von der Rechtfertigung durch Glauben und christliche Werke scheint der Lehre des Paulus von der Rechtfertigung aus freier Gnade durch den Glauben ohne Gesetzeswerke zu widersprechen; allein genauer besehen besteht die Differenz bloß darin, daß sie die betreffenden Ausdrücke in etwas abweichendem Sinne gebrauchen, dieselbe Wahrheit von verschiedenen Seiten und im Gegensatz gegen entgegengesetzte Irrthümer darstellen, und insofern sich ergänzen und vor Mißverständniß bewahren.

Der erste Brief Petri, datirt von Babylon[1]) (worunter nach der Auslegung der Kirchenväter das heidnische, christenverfolgende Rom zu verstehen ist, wie in der Apokalypse), stammt aus der späteren Lebensperiode des Apostels, wo sein feuriges Naturell durch die Arbeit der Gnade tief gedemüthigt, besänftigt und geheiligt war. Er ist an die aus Juden- und Heidenchristen gemischten Gemein-

[1]) 1 Petr. 5, 13.

den mehrerer Provinzen in Kleinasien geschrieben, welche hauptsächlich Paulus und seine Mitarbeiter gegründet hatten, und wurde ihnen durch Silvanus, einen früheren Begleiter Pauli, übersandt. Er besteht aus christlichen Tröstungen und Ermahnungen zu einem heiligen Wandel nach dem Vorbilde Christi, zu freudiger Hoffnung des himmlischen Erbes, zur Geduld und Ausdauer unter bereits ausgebrochenen oder drohenden Verfolgungen. Zugleich bestätigt er die wesentliche Uebereinstimmung des Petrus mit den Lehren des Heidenapostels, in welchen die Leser früher unterrichtet worden waren.[1])

Der zweite Brief Petri ist kurz vor seinem Tode, gleichsam als sein letztes Testament, an dieselben Gemeinden gerichtet, und enthält eine erneuerte Versicherung der Glaubensgemeinschaft mit seinem „geliebten Bruder Paulus“, auf dessen Briefe er achtungsvoll verweist,[2]) obwohl in einem derselben seine eigene frühere Inconsequenz scharf getadelt wird[3]). Dieß beweist, wie sehr der Geist Christi und die Erfahrung ihn in der Demuth und Selbstverläugnung gefördert hatten. Dazu kommt eine ernste Warnung gegen antinomistische und zuchtlose Irrlehrer und Ermahnung zur Vorbereitung auf die letzte Zukunft des Herrn. Die Aechtheit dieses Briefes ist nicht so stark und zweifellos bezeugt, als die des ersten petrinischen Sendschreibens, und Eusebius zählt ihn zu den sieben Antilegomena des Neutestamentlichen Kanon. Allein er enthält nichts, was Petrus nicht geschrieben haben könnte, sondern ist ein ganz würdiges Abschiedswort des dem Märtyrertode nahen Apostels und bildet durch seine immer noch anwendbare Warnung vor den inneren Gefahren des Pseudo- und Anti-Christenthums eine angemessene Ergänzung zu dem ersten Briefe, worin er die Gemeinden gegen die äußeren Gefahren der heidnischen und jüdischen Verfolgungen stärkt und tröstet.

Der kurze Brief Judä, eines Bruders des oben genannten Jakobus, ist seinem Inhalt nach dem zweiten Brief Petri[4]) sehr nahe verwandt und scheint an dieselben kleinasiatischen Gemeinden und gegen dieselben gnostischen Irrlehrer gerichtet zu sein. Er gehört übrigens auch zu den Antilegomena.

Der erste Brief Johannis verräth in Gedanken und Styl durchaus denselben Verfasser, wie das vierte Evangelium. Er ist ein Circularschreiben des ehrwürdigen Apostelgreises an seine geliebten Kinder in Kleinasien und enthält Ermahnungen zu einem heiligen Leben des Glaubens und der Liebe in Christo, mit ernsten Warnungen vor den gnostischen „Antichristen“ seiner und künftiger Zeiten, welche das Geheimniß der Menschwerdung läugneten und die Religion von der Sittlichkeit trennten, also zugleich antinomistischen Grundsätzen huldigten.

Die zweite und dritte Epistel Johannis sind, wie das Sendschreiben Pauli an Philemon, kurze Privatbriefe, der eine an eine christliche Frau, Namens Kyria, der andere an einen gewissen Cajus, wahrscheinlich einen Gemeindevorsteher in Kleinasien. Obwohl sie zu den Antilegomena gehören, so enthalten sie doch keine inneren Merkmale der Unächtheit; vielmehr ist der zweite Brief dem

---

[1]) 1 Petr. 5, 12. [2]) 2 Petr. 3, 15. 16. [3]) Gal. 2, 11 ff. [4]) Judä 2.

ersten auch im Style bis zu beinahe wörtlicher Wiederholung verwandt[1]), und solche Wiederholung steht ganz im Einklang mit der bekannten Erzählung des Hieronymus von dem greisen Apostel der Liebe. Der theilweise Widerspruch in der alten Kirche gegen sie erklärt sich leicht theils aus ihrem Privatcharakter und geringen Umfang, theils aus der etwas auffallenden Selbstbezeichnung des Verfassers als des „Presbyters", was aber wohl nicht im officiellen, sondern im ursprünglichen Sinne des Alters und der Würde zu nehmen ist, da Johannes damals in der That ein ehrwürdiger Vater in Christo war und bei seinen geistlichen „Kindlein" als Patriarch verehrt und geliebt wurde.

§. 30. Die paulinischen Briefe.

Vgl. die zu §. 19 angeführte Literatur.

Paulus hat auch auf dem Felde der christlichen Lehrentwicklung und Literatur mehr gearbeitet, als die übrigen Apostel. Wir haben von ihm dreizehn theils an Gemeinden, theils an Individuen gerichtete Sendschreiben, welche uns eine vollständige Entfaltung des Erlösungsplans geben und zugleich den besten Einblick in sein eigenes inneres Leben und die Zustände seiner Gemeinden gewähren. Sie enthalten auf wenigen Blättern einen erstaunlichen Reichthum des Geistes und Gemüths, der nun schon bald zwei Jahrtausende die Christenheit genährt hat und der tieferen Forschung doch immer wieder neue Schätze darbietet. Sie stehen einzig da in der Geschichte der Literatur. „Es giebt", sagt Ewald mit Recht, „in der ganzen Geschichte aller Jahrhunderte und aller Völker keine Sendschreiben von ähnlichem Umfange, welche als Schöpfungen des flüchtigen Augenblicks aus solchen schwersten Drangsalen der Zeit und eigenen tiefsten Schmerzen und Leiden des Verfassers hervorgegangen, dennoch eine solche Gesundheit, Heiterkeit und Kraft unsterblichen Geistes in sich schließen und die höchsten Wahrheiten alles menschlichen Strebens und Thuns mit solcher Klarheit und Sicherheit berühren."

Die paulinischen Schriften sind lauter ächte Gelegenheitsschriften aus der Zeit und für die Zeit, und doch für alle Zeiten, ja für die Ewigkeit. Sie berühren die concretesten Verhältnisse der apostolischen Gemeinden, aber in einer Weise, daß daran die höchsten und allgemeinsten Wahrheiten und die schwierigsten Fragen mit siegreicher Kraft und Klarheit beleuchtet werden. Es sind lauter Hirtenbriefe, beginnend mit dem apostolischen Segensgruß und einer Danksagung gegen Gott für alles, was er an den betreffenden Gemeinden gethan hat, und schließend mit persönlichen Nachrichten, Grüßen, Empfehlungen, Benediction und Doxologie, während der Hauptinhalt aus didactischen Auseinandersetzungen und entsprechenden praktischen Ermahnungen, Warnungen und Tröstungen besteht. Der Styl ist durchaus originell, voll Kraft und Leben, und giebt in seinen scharfsinnigen Argumenten, kühnen Antithesen, beredten Bildern, plötzlichen Wendungen, überraschenden Fragen und Ausrufungen und selbst in seinen gelegentlichen gramma-

[1]) Vgl. 2 Joh. 4—7 mit 1 Joh. 2, 7. 8. 4, 23.

tischen Härten und Irregularitäten ein treues Bild von der überströmenden Gedankenfülle und Herzenswärme des Apostels. Er trifft, wie der Blitz in seinem Zickzacklaufe, jeden hervorragenden Punkt und erreicht augenblicklich sein Ziel. Seine Gedanken und Worte sind lauter gewappnete Krieger, denen der Sieg auf dem Fuße folgt. Aber das polemische Feuer ist stets von nüchterner Ueberlegung beherrscht und der Schlachtruf löst sich nicht selten, wie 1 Kor. 13, in die himmlische Harmonie der Liebe und des Friedens auf.

Folgendes ist die wahrscheinlichste chronologische Reihenfolge der paulinischen Briefe.

1. Im J. 53. Der erste Brief an die Thessalonicher wurde zu Korinth, kurz nach dem ersten Besuche Pauli in der makedonischen Handelsstadt Thessalonich und der Gründung der christlichen Gemeinde daselbst, geschrieben und begegnet besonders gewissen Mißverständnissen seiner Predigt über die herrliche Wiederkunft Christi.

2. Im J. 53 oder 54 sandte er von demselben Orte seinen zweiten Brief an die Thessalonicher über denselben Gegenstand mit ausführlicherer Belehrung über die Parusie Christi und die derselben vorangehende Entwicklung des „Menschen der Sünde" und des „Geheimnisses der Bosheit", woran sich Ermahnungen zu einem nüchternen, ordentlichen, fleißigen und gebetvollen Lebenswandel knüpfen. Es ist merkwürdig, daß gerade in den makedonischen Gemeinden, wo das Christenthum so schön im Feuer der ersten Liebe aufblühte, zuerst das Geheimniß der antichristlichen Bosheit sich regte, das übrigens erst in den letzten Zeiten der Kirche zu völliger Reife kommen wird.

3. Im J. 57. Der erste Brief Pauli an die Korinther ist von Ephesus kurz vor seiner Abreise um Ostern 57 geschrieben. Der Inhalt ist mehr ethisch als dogmatisch, und führt uns ein reiches Licht- und Schattenbild von einer griechischen Kirche vor Augen, welche reich an allerlei glänzenden Geistesgaben, aber auch vom Secten- und Parteigeist getrübt, von Weisheitssucht, Skepticismus und sittlichem Leichtsinn angesteckt, ja zum Theil durch grobe Laster befleckt war, so daß der abwesende Apostel sich genöthigt sah, ein besonders anstößiges Glied förmlich zu excommuniciren.

4. Im J. 57 erließ er den zweiten Brief an die Korinther von Makedonien aus kurz vor seiner beabsichtigten persönlichen Erscheinung in der Hauptstadt Achaja's. Dieses Schreiben ging offenbar aus gewaltiger Gemüthsbewegung und ängstlicher Sorge um das Wohl seiner geistlichen Kinder hervor und läßt uns am tiefsten in den persönlichen Charakter und das innerste Gemüthsleben, die Amtsleiden und Amtsfreuden, den edlen Stolz und die tiefe Demuth, den heiligen Ernst und die warme Liebe des großen Heidenapostels hineinschauen.

5. Der Brief an die Galater wurde jedenfalls nach dem zweiten Besuche des Paulus bei ihnen, nach der gewöhnlichen Annahme während seines dreijährigen Aufenthalts zu Ephesus zwischen 54 und 57, wie uns wahrscheinlicher dünkt jedoch etwas später i. J. 58 zu Korinth verfaßt, und zwar kurz vor dem Römer-

briefe, mit welchem er nach Inhalt und Sprache so genau verwandt ist, daß sie aus Einer Geistesstimmung hervorgegangen sind, also wahrscheinlich auch derselben Periode angehören. Seine Veranlassung waren die Machinationen feindlich gesinnter Judaisten, welche die von ihm bekehrten Galater zum Rückfall in die frühere Elementarreligion verführt hatten. In gerechter sittlicher Entrüstung über diese unberufenen Ruhestörer und Pseudoevangelisten vertheidigt er einmal seine selbstständige apostolische Würde und sodann seine Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden vermittelst des lebendigen Glaubens und von der evangelischen Freiheit in Christo. Der Galaterbrief ist also eine persönliche und eine sachliche Apologie und bildet den schärfsten Protest gegen alle legalistischen, ceremonialistischen und hierarchischen Verirrungen innerhalb der christlichen Kirche, so zu sagen das exegetische Bollwerk des evangelischen Protestantismus.

6. Im J. 58 übersandte er von Korinth aus durch die Diakonisse Phöbe, kurz vor seiner letzten Reise nach Jerusalem, das Sendschreiben an die Christengemeinde in der Hauptstadt der damaligen Welt, die ihm persönlich noch unbekannt war, die er aber bald zu besuchen hoffte. Sie war schon geraume Zeit vorher, wie es scheint, durch Schüler des Petrus und Paulus gestiftet worden, und erhielt nachher theils durch ihre Lage, theils durch die persönliche Wirksamkeit und den Märtyrertod der beiden Hauptapostel die größte Bedeutung und den mächtigsten Einfluß in der occidentalischen Christenheit.

Diesem entsprach nun auch der Inhalt des Briefes an die Römer. Er ist ohne Zweifel die wichtigste dogmatische Schrift des N. Testaments und steht daher mit Recht an der Spitze der paulinischen Briefe. Er bildet mit dem Galaterbrief den Höhepunkt der literarischen Thätigkeit des Heidenapostels. Er ist die tiefsinnigste Vertheidigung der Universalität und Freiheit des Christenthums im indirecten Gegensatz gegen jüdischen Particularismus und Legalismus. Er enthält die vollständigste und klarste Entwicklung der evangelischen Lehre von der Sünde und Gnade, von der Rechtfertigung und Heiligung, vom Glauben und den guten Werken, vom Frieden und der Kindschaft Gottes, von der Vorherbestimmung und Berufung der Juden und Heiden. Es ist merkwürdig, daß dieser durch und durch evangelische Brief gerade an die Muttergemeinde der römischen Kirche gerichtet ist, welche im Verlauf ihrer Entwicklung sich so weit von dessen soteriologischen Lehren entfernt und im jüdischen Gesetz- und Formelwesen verirrt hat.

7—10. Zwischen den Jahren 61 und 63 während seiner römischen Gefangenschaft verfaßte der ehrwürdige Knecht Christi die vier Briefe an die Kolosser, Epheser, Philipper und an Philemon. Die drei ersten sind am wichtigsten für die Christologie und Ecclesiologie des Paulus, wie der Galater- und Römerbrief für seine Anthropologie und Soteriologie. Das kurze Privatschreiben an Philemon liefert einen charakteristischen Beitrag zur Kenntniß der zarten Liebe und Höflichkeit des Apostels und seiner Stellung zur damaligen Sklaverei.

11—13. Während sich das Entstehungsjahr der obigen zehn Briefe mit ziemlicher Gewißheit aus inneren Merkmalen bestimmen läßt, so herrscht dagegen

über die Abfassungszeit der drei Pastoralbriefe an Timotheus und Titus eine noch ungelöste Differenz der Ansichten. Wenn man nämlich die Tradition einer zweiten römischen Gefangenschaft annimmt, so verlegt man am besten den ersten Brief an den Timotheus und den Brief an den Titus zwischen die erste und zweite römische Gefangenschaft, und bei dieser Annahme scheinen sich einige schwierige Stellen dieser Briefe am natürlichsten zu erklären. Verwirft man dagegen jene Tradition, so empfiehlt sich das Jahr 56 oder 57 als die wahrscheinlichste Abfassungszeit dieser zwei Briefe, indem Paulus, nach den Andeutungen in 2 Kor. 12, 13. 14 und 13, 1, höchst wahrscheinlich während seines dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus zwischen 54 und 57, eine zweite, in der Apostelgeschichte übergangene Reise nach Korinth machte und bei dieser Gelegenheit auch nach Kreta kam, wo er den Titus zur weiteren Organisation und Pflege der Gemeinden zurückließ. Der zweite Brief an den Timotheus aber ist jedenfalls in einer römischen Gefangenschaft, sei es nun die erste oder eine zweite, und zwar zuletzt von allen paulinischen Episteln geschrieben. Denn der Verfasser erwartet hier mit Bestimmtheit das nahe Ende seines guten Glaubenskampfes und die Krone der Gerechtigkeit aus der Hand seines Herrn[1]).

Die drei Pastoralbriefe sind mehr persönlicher und vertrauter Art, als die an Gemeinden gerichteten Sendschreiben, woraus sich manche ihrer Eigenthümlichkeiten erklären. Sie enthalten die paulinische Pastoraltheologie, nämlich eine praktische Anleitung zur Gründung, Leitung und Pflege der Gemeinden, und zur richtigen Behandlung der einzelnen Seelen, der Alten und Jungen, der Wittwen und Jungfrauen, der Gefallenen und Irrgläubigen u. s. w. Daher sind sie besonders wichtig für das Predigtamt und die Organisation der apostolischen Kirche.

14. Endlich wird auch noch der Brief an die Hebräer, der jedenfalls noch vor der Zerstörung Jerusalems, wahrscheinlich zwischen 62 und 64 verfaßt wurde, zu den paulinischen Schriften gezählt. Zwar ist er anonym, weicht durch größere Reinheit und Eleganz des griechischen Styls und eigenthümliche Behandlungsweise der christlichen Lehre etwas von den paulinischen Briefen ab und scheint sich in Kap. 2, 3 als das Product eines Apostelschülers im Unterschied von den unmittelbaren Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu, zu verrathen, wozu noch der wichtige Umstand kommt, daß die alte abendländische Kirche, welche aber freilich später mit ihm bekannt wurde, ihn längere Zeit nicht für paulinisch hielt, sondern ihn entweder einem Anonymus, oder, wie wenigstens Tertullian thut, dem Barnabas zuschrieb. Auf der anderen Seite aber steht er doch auch so sehr auf paulinischem Standpunkte, besonders in der Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum, ist so ungemein tief und salbungsvoll und lehrt und ermahnt mit so ehrfurchtgebietender Autorität, daß man ihn selbst aus der Feder eines Schülers Pauli, wie Lukas, oder Apollos, oder Clemens, nicht vollständig erklären kann, ohne dem großen Heidenapostel wenigstens einen indirecten

[1]) Vgl. 2 Tim. 4, 7. 8.

Einfluß auf den Gedankengehalt, wenn auch nicht auf die literarische Ausführung, zuzuerkennen. Diese Ansicht hat eine sichere Stütze an der Tradition der orientalischen Kirche, an welche der Brief gerichtet war, und welche ihn von Anfang an als ein ächtes Product des Paulus verehrte, so jedoch, daß die alexandrinischen Väter dem Lukas einen Antheil an der stylistischen Form des Briefes zuschrieben, oder ihn für den Uebersetzer des vermeintlichen, übrigens nicht nachweisbaren hebräischen Originals hielten. Jedenfalls erweist er sich im weiteren Sinne als ein geniales Product des paulinischen Geistes und schöpferischen Urchristenthums und ist daher seiner Stellung im Kanon durchaus würdig.

Der Hebräerbrief ist besonders wichtig für die richtige Auffassung des Verhältnisses des Neuen Testaments zum Alten, sowie für die Lehre von dem hohenpriesterlichen Amte und dem ewig gültigen Opfer Christi zur Versöhnung der Welt. Die dogmatischen Expositionen sind überall durchwoben von erschütternden Ermahnungen und köstlichen Tröstungen. Der Verfasser beweist den judenchristlichen Gemeinden in Palästina und im Orient überhaupt, die unendliche Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum, und warnt sie dadurch vor der Gefahr des Abfalls, zu dem sich viele unter den damaligen Verfolgungen und Bedrängnissen versucht fühlten. Er stellt das Alte Testament, das ganze levitische Priesterthum und den Opfercultus als ein bedeutsames Symbol der zukünftigen Güter des Christenthums, als einen Schattenriß des substanziellen Wesens des Evangeliums dar. Zwar setzt er die mosaische Oekonomie als noch bestehend, aber im Abnehmen begriffen, voraus und verweist auf das furchtbare Strafgericht, das wenige Jahre später den Tempel für immer zerstörte. Durch das Ueberwiegen des christologischen Elementes bildet der Hebräerbrief, wie die Sendschreiben an die Kolosser und Philipper, den dogmatischen Uebergang zu den Schriften des Johannes.

§. 31. Die Offenbarung Johannis.

Die Offenbarung Christi durch seinen Knecht Johannes über die zukünftigen Kämpfe und Siege seines Reiches bildet den dritten oder prophetischen Theil der apostolischen Literatur. Sie steht wie ein geheimnißvolles Siegel am Schlusse des N. Testaments, das ohne eine solche Schrift ebenso unvollständig wäre, als das A. Testament ohne die Weissagungen Daniels. Sie vermittelt den apostolischen Anfang des Reiches Christi mit seiner herrlichen Vollendung im neuen Himmel und auf der neuen Erde.

Sie wurde während der Verbannung des Johannes auf Patmos gegen das Ende der Regierungszeit des Domitian (ungefähr i. J. 95, nicht unter Nero oder Galba, wie manche neuere Kritiker blos aus inneren Gründen gegen das ausdrückliche Zeugniß des Irenäus und der alten Tradition überhaupt annehmen) im Geiste geschaut und auf göttlichen Befehl niedergeschrieben. Sie weicht von den anderen johanneischen Schriften bedeutend ab und ist viel mehr hebraistrend

in Gedanken und Styl, obwohl andererseits wieder auch auffallend mit ihnen verwandt. Dieser Unterschied erklärt sich theils aus der Eigenthümlichkeit des Gegenstandes, der eine Annäherung an die symbolische und figürliche, alterthümliche und feierliche Sprache der alttestamentlichen Propheten, besonders des Sacharja, Ezechiel und Daniel erforderte; theils aus dem ekstatischen Zustande[1]), aus welchem sie hervorgegangen und dem Verfasser gleichsam dictirt wurde, so daß seine Individualität hier sich viel mehr passiv und receptiv verhielt, als bei der Abfassung einer historischen und didactischen Schrift.

Die Apokalypse vereinigt die tiefsten und höchsten Töne der hebräischen Prophetie zu einer überwältigenden Harmonie und übertrifft sie durch Erhabenheit, Fülle und Einheit der Anschauung, Fortschritt der Handlung und Majestät der Darstellung, vor allem aber durch die directe Beziehung aller Theile des Gemäldes auf die Centralfigur des gekreuzigten und nunmehr verherrlichten Christus, der das Ruder der Welt- und Kirchengeschichte führt, und der da ist das A und das O, der Anfang und das Ende. Sie entfaltet vor dem Leser in einer Reihe von Visionen und geheimnißvollen Sinnbildern die großen Epochen des Reiches Gottes auf Erden bis zum Abschluß der irdischen Entwicklung. Der Grundgedanke ist die tröstliche Wahrheit: Der Herr kommt, der Herr kämpft, der Herr siegt und führt seine Gemeinde durch Trübsal und Verfolgung zu sicherem Sieg und ewiger Herrlichkeit.

Der Werth und Gebrauch dieser geheimnißvollen Schrift ist unabhängig von den verschiedenen gelehrten und absurden historischen Auslegungen und Anwendungen derselben. Sie will nicht eitle Neugierde über die Zukunft befriedigen, oder zu anmaßenden Speculationen und mathematischen Calculationen anregen; sondern sie dient dem praktisch religiösen Zwecke, die sieben Gemeinden von Kleinasien und durch sie die gesammte Kirche aller Nationen und Zeitalter zur Wachsamkeit, Geduld, Treue und Ausdauer zu ermuntern und in ihren Trübsalen zu trösten mit der Versicherung des gewissen Kommens und endlichen Sieges Christi über alle seine Feinde. Es liegt in der Natur der Weissagung, daß sie bis zur Erfüllung etwas dunkel und räthselhaft bleibt, und wie das Alte Testament erst im Neuen recht klar wird, so wird auch die Offenbarung Johannis erst in der triumphirenden Kirche vollkommen verstanden werden. Dessen ungeachtet ist sie der streitenden Kirche zu allen Zeiten, besonders unter schweren Kämpfen und Verfolgungen ein Buch des Trostes und der Hoffnung gewesen und wird es bleiben, bis der Herr in Herrlichkeit wiederkommen, und das neue Jerusalem vom Himmel herabfahren wird wie eine geschmückte Braut. Er, der nicht lügen kann, verheißt seiner Gemeinde: „Ja, ich komme bald. Amen"; und die Kirche antwortet mit dem heiligen Heimweh der Braut nach dem Bräutigam: „Ja, komm, Herr Jesu!"

---

[1]) ἐν πνεύματι im Gegensatz zu ἐν νοΐ, Apok. 1, 10 vgl. 1 Kor. 4, 14 ff.

Viertes Kapitel.

Das christliche Leben und der Gottesdienst.

Neander: Gesch. der apost. Kirche. I, S. 229—283. **Schaff:** §. 109—123. **Lange:** II, S. 495—533. **Schmid:** Bibl. Theologie. II, 9—30. **Arnold:** Erste Liebe d. i. wahre Abbildung der ersten Christen. Frankf. 1696.

§. 32. Die sittliche Kraft und Wirkung des Christenthums auf das individuelle Leben.

Das Christenthum hat das höchste Ideal der Tugend und Frömmigkeit ans Licht gebracht, und zwar nicht blos als ein Gegenstand des Strebens und der Hoffnung, sondern als eine lebendige Thatsache in der Person Jesu Christi, dessen Leben und Beispiel eine viel größere Wirkung ausübt, als alle Lehren und Vorschriften der Moral. Dieses Ideal soll aber nicht auf ihn beschränkt bleiben, sondern sich in immer vollkommnerem Maaße und immer weiterer Ausdehnung unter seinen Nachfolgern verwirklichen. Von seinem Worte und Geiste, der in der Kirche fortlebt und regiert, geht ein ununterbrochener Strom erlösender, heiligender und verklärender Einflüsse auf die Welt aus, bis diese zum Himmelreiche umgebildet und Gott sein wird alles in allem.

Dies zeigt sich zunächst im individuellen Leben. Die Apostel und ersten Christen erreichten einen Grad der Sittlichkeit und Frömmigkeit, der nicht nur die Tugendhelden des Heidenthums, sondern auch die Heiligen des Judenthums weit hinter sich läßt. Ihr Leben und Wandel war eine lebendige Vereinigung mit Christo und auf die Ehre Gottes und das ewige Heil der Menschheit gerichtet. Manche Cardinaltugenden, wie Demuth und Feindesliebe, waren vor dem Christenthum fast gänzlich unbekannt.

Petrus, Paulus und Johannes repräsentiren die verschiedenen Grundformen oder Typen, wie der christlichen Theologie, so auch der christlichen Frömmigkeit, zwar nicht ohne Schwäche, aber doch in so großer Vollendung, als sie in einer sündigen Welt möglich ist, und die sittliche Wirkung, welche von ihrem Leben und ihren Schriften auf alle Generationen der Kirche ausgegangen ist und noch immer ausgeht, ist schlechterdings unermeßlich. In jedem prägt sich der Geist und das Leben Christi auf eigenthümliche Weise ab. Denn das Evangelium ist keine Vernichtung, sondern eine Erlösung und Heiligung der natürlichen Gaben, Kräfte und Temperamente. Es weihte das rasche Feuer des Petrus, die gewaltige Energie des Paulus und die tiefe Beschaulichkeit des Johannes für denselben Dienst Gottes. Am auffallendsten zeigt sich seine schöpferisch umwandelnde Kraft in der plötzlichen Bekehrung des Heidenapostels von der gefährlichsten Verfolgung zur wirksamsten Beförderung der Kirche. Auf ihn kam der Geist Gottes mit der er-

schütternden Gewalt des Donners und Blitzes, auf Johannes mit der sanften Wirkung des Abendwindes und der Frühlingssonne. Aber in allen wohnte dasselbe neue, übernatürliche, göttliche Lebensprincip; alle sind thatsächliche Apologien des Christenthums, deren Ueberzeugungskraft für jedes wahrheitsliebende Gemüth unwiderstehlich ist.

Dieselbe sittlich umschaffende Wirkung läßt sich in den weiblichen Charakteren des Neuen Testamentes nachweisen. Das Christenthum hat erst das Weib von der sklavischen Stellung, die sie nicht nur im Heidenthum, sondern sogar noch im Judenthum — man denke an die Polygamie der Patriarchen und der Könige, selbst eines David und Salomo! — einnahm, zu wahrer sittlicher Bedeutung und Würde erhoben, sie zur Miterbin desselben Heils gemacht[1]) und ihr ein Feld zur Entfaltung der edelsten und liebenswürdigsten Tugenden angewiesen, ohne sie darum nach der Weise moderner pseudo-philanthropischer Emancipationstheorien aus ihrer natürlichen Sphäre des Privatlebens und der stillen Häuslichkeit herauszureißen und dadurch ihres schönsten Schmuckes und ihres eigenthümlichen Reizes zu entkleiden.

Die Jungfrau Maria bezeichnet den Wendepunkt in der Geschichte des weiblichen Geschlechtes. Als die Mutter Christi, des zweiten Adam, ist sie das Gegenbild der Eva und in höherem Sinne, als sie, die Mutter der Lebendigen[2]). In ihr, der „Gebenedeiten unter den Weibern", wurde der über die Eva nach dem Falle verhängte Fluch aufgehoben und ihr ganzes Geschlecht gesegnet. Sie war in der That nicht frei von wirklicher und angeborner Sünde, wie die römische Kirche seit dem 8. December 1854 ohne den geringsten Schriftgrund, ja im Widerspruch mit so vielen Stellen von der allgemeinen Sündhaftigkeit lehrt; vielmehr war sie als Tochter Adams ebenso wie alle anderen Menschen, der Erlösung und Heiligung durch Christum, den ersten und alleinigen Urheber der sündlosen Heiligkeit, bedürftig. Wohl aber dürfen und sollen wir in der Gebärerin und Erzieherin des Weltheilandes das höchste Muster weiblich christlicher Tugenden, der Herzensreinheit, Zartheit, Einfalt, Demuth, des völligen Gehorsams gegen Gott und der unbedingten Hingebung an Christum bewundern und verehren. Sie steht da für alle Zeiten als das Ideal einer christlichen Jungfrau, Braut, Gattin, Mutter und Jüngerin, am größten gerade in ihrer stillen Zurückgezogenheit und ächt weiblichen Demuth, aber nicht als ein Götzenbild und Gegenstand der Anbetung[3]). Nächst ihr haben wir eine liebliche Gruppe von Jüngerinnen und Freundinnen des Herrn, die Maria des Kleophas, Salome, die Mutter des Johannes und Jakobus, Maria von Bethanien, die zu Jesu Füßen saß, und ihre geschäftige, gastfreundliche Schwester Martha, Maria Magdalena, die er von dämonischer Krankheit heilte, die Sünderin, die seine Füße mit Thränen der Buße netzte und mit

---

[1]) 1 Petr. 3, 7. Gal. 3, 28. [2]) Gen. 3, 20.

[3]) Vgl. H. Harbough: The true Glory of Woman, as portrayed in the beautiful Life of the Virgin Mary. Philadelphia 1858.

den Haaren ihres Hauptes trocknete, und alle die Frauen, welche den Menschensohn in seiner irdischen Armuth mit den Gaben ihrer Liebe unterstützten[1]), welche zuletzt unter seinem Kreuze standen[2]) und zuerst sein offenes Grab am Auferstehungsmorgen besuchten[3]).

Fortan begegnet uns das Weib nicht mehr als unterdrückte Sklavin und Werkzeug der unwürdigen Lüste des Mannes, sondern als Stolz und Freude des Gatten, als liebevolle Mutter und Erzieherin der Kinder zur Tugend und Gottseligkeit, als Hort und Zierde der Familie, als treue Schwester, als eifriges Glied der Gemeinde, als Förderin jedes Werkes christlicher Liebe und Wohlthätigkeit, als gottgeweihte Jungfrau, als barmherzige Schwester, als Dulderin um Jesu willen mit übermenschlichem Heldenmuth, als schützender Friedensengel, als Vorbild der Reinheit, Demuth, Sanftmuth, Geduld, Liebe und Treue bis in den Tod. Selbst der Heide Libanius, der begeisterte Lobredner altgriechischer Bildung, mußte im Hinblick auf die Mutter des Chrysostomus voll Bewunderung ausrufen: „Was haben doch die Christen für Weiber!"

§. 33. Der Einfluß des Christenthums auf die Gesellschaft.

Vgl. die specielle Literatur unten zu §. 86.

1. Das Christenthum hat das ganze Familienleben umgeschaffen und geheiligt, indem es das weibliche Geschlecht zu seiner wahren Freiheit und Würde erhob, die Polygamie abschaffte, die Monogamie als die allein normale Form der Ehe einführte, die Pflichten der Gatten gegeneinander, sowie der Eltern gegen die Kinder und der Kinder gegen die Eltern in's rechte Licht stellte, die Ehe zu einem Abbild der Lebensgemeinschaft Christi mit seiner Braut, der Kirche, machte und ihr auf diese Weise einen heiligen Charakter und eine himmlische Bestimmung aufdrückte[4]). Das freiere Benehmen der Frauen in der korinthischen Gemeinde und die Warnungen des Paulus vor dem Mißbrauche der Freiheit, beweist, wie frühe in ihnen das Bewußtsein einer höheren socialen Stellung erwachte, welche ihnen das Evangelium anwies. Die Familie wurzelte fortan zwar, wie früher, im Boden der Natur, in dem Geheimniß der geschlechtlichen Liebe, wurde aber zugleich in demselben Maaße, in welchem sie den directen und indirecten Vorschriften des Evangeliums entsprach, vergeistigt und verklärt, eine Pflanzschule der reinsten und edelsten Tugenden und eine Kirche im Kleinen, wo der Hausvater täglich als Priester die Seinigen auf der Aue des göttlichen Wortes weidet und dem Herrn die Opfer des gemeinsamen Gebets, der Fürbitte und Danksagung darbringt.

Neben dem Ehestande hat aber das Evangelium auch die Ehelosigkeit als Ausnahme von der Regel für den Dienst des Reiches Gottes geweiht, wie das Bei-

[1]) Luc. 8, 3. [2]) Joh. 19, 15. [3]) Matth. 28, 1. Joh. 20, 1.
[4]) Vgl. Eph. 5, 22—33.

spiel eines Paulus, Barnabas und Johannes[1]), sowie die spätere Geschichte der Mission und des Mönchsthums zeigt.

2. Dem Christenthum verdanken wir ferner die allmählige Abschaffung der Sklaverei, welche in Folge des Sündenfalls sich über alle Nationen verbreitet hatte und den größeren Theil der damaligen Menschheit in einem thierartigen Zustande gefangen hielt, wie denn selbst in dem gebildeten Griechenland und Rom die Sklaven weit zahlreicher waren als die Freigeborenen und Freigelassenen. Die größten Philosophen des Alterthums vertheidigten dieselbe als eine natürliche und nothwendige Einrichtung, und Aristoteles erklärte alle Barbaren für geborne Sklaven, die zu nichts als zum Gehorsam taugen. Das Judenthum stand zwar auch in dieser Hinsicht auf einem höheren Standpunkte, duldete aber doch die Sklaverei mit weisen Verwahrungen gegen Mißhandlung und mit der bedeutsamen Verordnung, daß im Jubeljahr, also bei der Erneuerung der Theokratie, alle Sklaven frei gelassen werden sollen[2]).

Diesem System der permanenten Unterdrückung und sittlichen Herabwürdigung trat das Evangelium nicht sowohl durch irgend eine einzelne Erklärung, als durch seinen ganzen Geist entgegen. Es empfiehlt nirgends äußere Gewalt und revolutionäre Maßregeln, bereitete aber von innen heraus eine radicale Heilung des Uebels vor, welche dasselbe zunächst mäßigte, milderte und seines Stachels beraubte und zuletzt in seiner völligen Aufhebung enden muß. Das Christenthum erlöst nämlich den Menschen ohne Unterschied des Standes und der äußeren Verhältnisse zuerst von der ärgsten Sklaverei, vom Fluche der Sünde, und führt ihn zu der wahren geistlichen Freiheit; es bestätigt die ursprüngliche Einheit und Gottebenbildlichkeit, und lehrt auch zugleich die gemeinsame Erlösung und sittlich religiöse Gleichheit aller Menschen vor Gott und Christo[3]); es schärft endlich die Liebe als die höchste Pflicht und Tugend ein, welche die socialen Unterschiede bereits innerlich ausgleicht und sich am meisten gerade den Armen, Verfolgten, Unterdrückten und Leidenden aller Art zuwendet. Paulus sandte den entlaufenen Sklaven Onesimus, nachdem er ihn zu Christo und zu seiner Pflicht bekehrt hatte, zu seinem irdischen Herrn, Philemon, zurück, aber mit der ausdrücklichen Weisung, ihn als einen lieben Bruder in Christo, ja als des Apostels eigenes Herz aufzunehmen und zu behandeln.

Dieser christliche Geist der Liebe, der Humanität, der Gerechtigkeit und Freiheit, wie er das ganze Neue Testament durchdringt, hat denn auch in der That im Laufe der Jahrhunderte die Sklaverei fast unter allen civilisirten Völkern abgeschafft und wird nicht ruhen, bis alle Ketten der Sünde und des Elends gebrochen, bis die persönliche und ewige Würde des von Christo erlösten Menschen allgemein anerkannt, und die Idee der evangelischen Freiheit und brüderlichen Gemeinschaft vollkommen verwirklicht sein wird.

---

1) Vgl. Matth. 19, 10—12. 1 Kor. 7, 7 ff. Offenb. 14, 4. 2) 3 Mos. 25, 10.
3) Gal. 3, 28. Kol. 3, 11.

3. Das Christenthum durchdringt ferner mit seiner sauerteigartigen Kraft das ganze bürgerliche und gesellige Leben der Völker und giebt ihm eine höhere Richtung auf Beförderung aller ächten Gesittung. Es schreibt zwar nirgends eine bestimmte Regierungsform vor und kann selbst in einem Zustande der Unterdrückung und Verfolgung von Seiten des Staates blühen, wie die Geschichte des vorconstantinischen Zeitalters zur Genüge zeigt. Aber es lehrt die wahre Natur und Abzweckung aller Regierung; es veranlaßt und begünstigt die Abschaffung schlechter und die Einführung guter Gesetze und Einrichtungen; es ist im Princip sowohl dem Geiste des willkührlichen Despotismus des Einzelwillens, als der rohen Massenherrschaft und zügellosen Anarchie entgegengesetzt; es befördert unter allen Regierungsformen Ordnung, Ehrbarkeit, Gerechtigkeit, Humanität und Frieden; es erfüllt die Obrigkeit mit dem Gefühl der Verantwortlichkeit gegenüber dem höchsten König und Richter, und macht die Unterthanen zu guten Bürgern, indem es sie zu frommen und tugendhaften Menschen umschafft.

4. Endlich hat das Evangelium auch die Scheidewände des Vorurtheils und tödtlichen Hasses niedergerissen, welche früher die Nationen von einander trennten, und hat selbst die Juden und Heiden, die gar keinen Umgang mit einander pflegten, zu brüderlicher Gemeinschaft und Harmonie vereinigt[1]). Denn der Geist des Christenthums ist über alle Schranken eines exclusiven Nationalismus und Particularismus erhaben und wahrhaft katholisch oder universal. Was von den Gläubigen zu Jerusalem gesagt ist, daß sie „Ein Herz und Eine Seele" waren[2]), läßt sich auf die ganze apostolische Kirche anwenden. Zwar traten bisweilen Störungen und vorübergehende Collisionen zwischen Petrus und Paulus, zwischen den Judenchristen und den Heidenchristen ein. Aber statt sich darüber zu wundern, sollte man sich vielmehr verwundern über den Sieg, den zuletzt der Geist der Eintracht und Liebe immer wieder über diese Nachwirkungen der alten Natur und früheren Verhältnisse davontrug. Die armen Heidenchristen in den paulinischen Gemeinden Griechenlands sammelten Liebesgaben für die armen Judenchristen in Palästina und bethätigten damit ihre Dankbarkeit für das von dorther empfangene Evangelium und ihre Glaubensgemeinschaft[3]). Die Christen erkannten sich alle als „Brüder" an, blieben sich stets ihres gemeinsamen Ursprungs und ihrer gemeinsamen Bestimmung[4]) bewußt und hielten es für ihre heilige Pflicht, die Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens zu bewahren und zu befördern[5]). Während die Juden alle Heiden in ihrem geistlichen Hochmuthe und „odium generis humani" verabscheuten, während die Griechen alle Barbaren als bloße Halbmenschen verachteten, und während die Römer mit all ihrer Gewalt und Staatsklugheit blos ein mechanisches Conglomerat von besiegten Völkern, einen Riesenleib ohne belebende Seele zu Stande bringen konn-

---

[1]) Eph. 2, 14—22. [2]) Ap.-G. 4, 32.
[3]) Gal. 2, 10. 2 Kor. 9, 12—15. Röm. 15, 25—27. [4]) Gal. 3, 28.
[5]) Epheser 4, 3.

ten, hat das Christenthum ohne Gewalt und Geld mit rein sittlichen Mitteln ein allgemeines Gottesreich gegründet, das noch heute unerschütterlich feststeht und sich immer weiter ausdehnt, bis zuletzt alle Völker der Erde als lebendige Glieder ihm einverleibt und mit Gott versöhnt sein werden.

§. 34. Die Geistesgaben.

Vgl. die Commentare zu 1 Kor. 12—15 u. Röm. 12, 3—9.

Zum Zwecke dieser Regeneration des sittlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft war die apostolische Kirche mit allen nöthigen Gnadengaben ausgerüstet, welche ihren glänzenden Waffenschmuck gegenüber dem feindseligen Judenthum und Heidenthum bildeten. Diese Gnadengaben oder Charismen[1]) sind bestimmte Kräfte und Aeußerungen des heiligen Geistes in den Gläubigen zum gemeinen Besten oder zur Erbauung der Kirche[2]). Sie haben also einen übernatürlichen Ursprung, schließen sich aber an die natürlichen, geistigen und sittlichen Kräfte des Menschen an, und erheben sie auf eine höhere Potenz und weihen sie zum Dienste des Heiligthums.

Man kann sie in drei Klassen eintheilen; erstens in Erkenntnißgaben, welche überwiegend theoretischer Natur sind und sich zunächst auf dem Gebiete der Lehre und Theologie geltend machen; zweitens Gefühlsgaben, die sich hauptsächlich auf den Gottesdienst und die unmittelbare Erbauung beziehen; drittens Willensgaben, welche praktisch wirken und sich in der Sphäre der Organisation des Kirchenregiments und der Administration bethätigen. Sie lassen sich übrigens nicht abstract von einander trennen, sondern wirken harmonisch zu demselben Zwecke der Erbauung des Leibes Christi zusammen. Im Neuen Testamente werden zehn Charismen speciell erwähnt, von welchen die vier ersten vorzugsweise, aber nicht ausschließlich der Lehre, die zwei folgenden dem Cultus, und die vier letzten der Organisation und praktischen Thätigkeit angehören.

1. Die Gabe der Weisheit und der Erkenntniß[3]) bezeichnet eine tiefere Einsicht in das Wesen und den Zusammenhang des göttlichen Wortes und der göttlichen Heilslehre.

2. Die Lehrgabe[4]) ist die praktische Anwendung der Erkenntnißgabe und besteht in der Fähigkeit klarer Auslegung und Entfaltung der Schriftlehre zur Erleuchtung und Erbauung der Gemeinde.

3. Die Gabe der Weissagung[5]) ist mit der eben genannten didactischen Gabe eng verwandt, richtet sich aber mehr an das fromme Gefühl, als an die denkende Reflexion, und bedient sich gewöhnlich der Sprache hoher Begeisterung, statt der logischen, verstandesmäßigen Exposition und Demonstration. Die prophetische Gabe ist keineswegs auf die Vorhersagung zukünftiger Ereignisse zu be-

---

[1]) *χαρίσματα.* [2]) Vgl. 1 Kor. 12, 7. 14, 12. [3]) *σοφία* u. *γνῶσις.*
[4]) *διδασκαλία.* [5]) *προφητεία.*

schränken, sondern besteht überhaupt in der Aufdeckung des verborgenen Rathschlusses Gottes, des tieferen Sinnes der Schrift, der geheimen Zustände des Herzens, des Abgrundes der Sünde und der Herrlichkeit der erlösenden Gnade. Sie tritt besonders in schöpferischen Perioden, in Zeiten mächtiger Erweckung hervor, während die Lehrgabe mehr dem ruhigen Bestande und naturgemäßen Wachsthum der Kirche entspricht. Beide geben sich nicht nur in der Lehre und Theologie, sondern auch im Gottesdienste kund und können insofern auch zu den Cultusgaben gezählt werden.

4. Das Charisma der Geisterprüfung[1]) ist kritischer Natur und dient hauptsächlich als Correctiv für die dritte Gabe, indem sie die wahren Propheten von den falschen, die göttliche Inspiration von der blos menschlichen und von der satanischen unterscheiden lehrt. Im weiteren Sinne bezeichnet sie überhaupt den tieferen Kennerblick in der Prüfung und Sichtung der Wahrheit und des Irrthums und in der Beurtheilung der sittlich religiösen Charaktere. Darum ist diese heilige Kritik noch immer nothwendig für die Reinerhaltung der christlichen Lehre und die Verwaltung des Kirchenregiments.

5. Die Sprachengabe oder das Zungenreden[2]) unterscheidet sich von der prophetischen Gabe dadurch, daß sie sich in bewußtloser Ekstase bewegt und dem Zuhörer ohne Erklärung unverständlich ist, während die letztere einen zwar hoch begeisterten, aber doch seiner selbst bewußten Gefühlszustand voraussetzt und direct zur Erbauung der Gemeinde dient, weshalb ihr Paulus den Vorzug giebt[3]). Die Glossolalie ist nämlich ein unwillkührliches psalmenartiges Beten oder Singen in einem Zustande pneumatischer Entzückung und in einer eigenthümlichen vom Geiste inspirirten Sprache. Hier ist die Seele fast ganz passiv, ein Instrument, auf welchem der heilige Geist seine himmlischen Melodieen spielt. Diese Gabe hat also eigentlich keine Beziehung auf die Ausbreitung der Kirche unter fremden Völkern und Sprachen, sondern ist ein Cultusact zur Erbauung zunächst des Zungenredners selbst und dann mittelbar durch Uebertragung auch für die Zuhörer. Sie trat allerdings zuerst am Pfingstfeste hervor, aber vor der Ansprache Petri an das Volk, also vor der eigentlichen Missionspredigt, und begegnet uns dann im Hause des Cornelius und in der korinthischen Gemeinde als ein Erbauungsmittel für die Gläubigen, und nicht, wenigstens nicht direct, für die ungläubigen Zuhörer.

6. Die Gabe der Auslegung[4]) ist die Ergänzung der Glossolalie und macht sie dem Nutzen der Gemeinde dienstbar, indem sie die Gebete und Gesänge der Zungenredner aus der Sprache pneumatischer Begeisterung[5]) in die allgemein verständliche Sprache des nüchternen Selbstbewußtseins[6]) übersetzt. Wegen des

---

[1]) *διάκρισις πνευμάτων.*

[2]) *καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν*, oder bloß *γλώσσαις*, zuweilen auch *γλώσσῃ λαλεῖν.*

[3]) 1 Kor. 14, 1—5. [4]) *ἑρμηνεία γλωσσῶν.* [5]) Des *πνεῦμα.*

[6]) Des *νοῦς.*

Ueberwiegens der Reflexion gehört dieses Charisma ebenso sehr der ersten, als der zweiten Klasse an.

7. Die Gabe des Dienstes und der Hülfeleistung[1]) umfaßt zunächst die besonderen Befähigungen zum Amt der Diakonen und Diakonissen, oder zur regelmäßigen kirchlichen Armen- und Krankenpflege, sodann aber auch im weiteren Sinne alle Thätigkeit der christlichen Liebe und Wohlthätigkeit.

8. Das Charisma des Kirchenregiments und der Seelsorge[2]) ist unentbehrlich für alle Hirten und Vorsteher der Gemeinden, vor allem für Apostel und apostolische Männer, in dem Maaße der Ausdehnung ihres Wirkungskreises. Petrus warnt seine Mit-Aeltesten vor der nahe liegenden Versuchung hierarchischer Anmaßung und Gewissenstyrannei, deren sich später so viele Bischöfe, Patriarchen und Päpste schuldig gemacht, und verweist sie auf das erhabene Vorbild des Erzhirten und Erzbischofs, der in unendlicher Liebe sein Leben für die Schaafe aufgeopfert hat.[3])

9. Die Wundergabe[4]) bezieht sich auf die übernatürliche Heilung von allerlei physischer Krankheit und dämonischer Besitzung, auf die Erweckung der Todten und ähnliche auffallende Zeichen, welche die Apostel und apostelähnliche Männer, wie Stephanus, vermöge einer außerordentlichen Glaubenskraft durch Wort, Gebet und Handauflegung im Namen Jesu und zu seiner Ehre verrichteten. Diese Wunder waren äußere Legitimationen und Versiegelungen der göttlichen Sendung der Apostel in einer Zeit und unter einem Volke, welches solcher sinnlichen Hülfsmittel und Stufenleiter zum Glauben bedurfte.

10. Endlich die größte, köstlichste, nützlichste und unentbehrlichste aller Geistesgaben ist die Liebe, welche Paulus so unvergleichlich im 13. Kapitel des ersten Korintherbriefs mit der Feder eines Engels, aus der Anschauung und im Genusse des Gottes der unendlichen Liebe beschrieben und verherrlicht hat. Wie der Glaube allen Charismen zu Grunde liegt, so ist auch die Liebe eigentlich nicht sowohl eine vereinzelte Gabe, als die Seele aller Gaben, welche sie vor Mißbrauch und Ausartung, vor Selbstsucht und Herrschsucht bewahrt, dem allgemeinen Besten dienstbar macht, sie regelt, verbindet und vollendet. Sie verleiht ihnen also erst ihren wahren Werth, und ohne sie ist selbst das Reden mit Engelzungen und der Glaube, der die Berge versetzt, nichts nütze vor Gott. Wie sie die nothwendigste aller Gnadengaben auf Erden ist, so wird sie auch alle anderen überdauern und der Schmuck und die Wonne der Heiligen im Himmel sein. Denn Liebe ist das innerste Wesen, gleichsam das Herz Gottes und liegt allen seinen Eigenschaften und Werken zu Grunde; Liebe ist der Anfang und das Ende der Schöpfung, Erlösung und Heiligung; Liebe verbindet uns mit dem dreieinigen Gott, ist die Cardinaltugend des Christenthums, die Erfüllung des Gesetzes, das Band der Vollkommenheit und die Quelle der Seligkeit.

---

[1]) *διακονία, ἀντιλήψεις.* [2]) *κυβερνήσεις*, gubernationes.

[3]) 1 Petr. 5, 1—4. [4]) *χάρισμα ἰαμάτων, δύναμις σημείων καὶ τεράτων.*

§. 35. Der christliche Gottesdienst und sein Verhältniß zum jüdischen.

Campeg. Vitringa: De synagoga veterum libb. III. Franecq. 1696. **Harnack**: Der christliche Gemeindegottesdienst im apost. und altkatholischen Zeitalter. Erl. 1854. Vgl. die betreffenden Abschnitte in den bekannten Werken über christ. u. kirchl. Archäologie, u. **Schaff**: a. a. O. §. 137—145.

Der christliche Cultus ist die öffentliche Anbetung Gottes im Namen Christi, die Feier der Gemeinschaft der gläubigen Gemeinde mit ihrem himmlischen Haupte zur Förderung der Ehre des Herrn und zur Erhaltung und Vermehrung des religiösen Lebens.

Zuerst versammelten sich die Jünger im Tempel und schloßen sich so viel als möglich an die ehrwürdigen Formen des jüdischen Cultus an, der ja auf göttlicher Anordnung beruhte und ein bedeutungsvolles Vorbild des christlichen Gottesdienstes war. So viel wir wissen, beobachteten die Judenchristen der ersten Generation, wenigstens in Palästina, mit strenger Gewissenhaftigkeit den Sabbath, die jüdischen Jahresfeste und das ganze mosaische Ritual, und feierten daneben den christlichen Sonntag, den Tod und die Auferstehung des Herrn, und das heilige Abendmahl. Dieses Band, das sie an den Cultus der Väter knüpfte, wurde aber durch den halsstarrigen Widerstand der Juden gegen das Evangelium mehr und mehr gelockert, und zuletzt durch die Zerstörung des Tempels vollends aufgelöst.

In den heidenchristlichen Gemeinden des Paulus nahm der Cultus von Anfang an eine freiere und selbstständigere Gestalt an. Die wesentlichen Elemente des Alttestamentlichen Gottesdienstes wurden zwar auch auf sie übergetragen, aber ihres beschränkten gesetzlichen Charakters entkleidet und durch den Geist des Evangeliums umgebildet. So ging der jüdische Sabbath im christlichen Sonntag auf; das typische Passah und Pfingsten wurden verklärt zur Feier des Todes und der Auferstehung Jesu und der Ausgießung des heiligen Geistes; die blutigen Opfer machten der dankbaren Erinnerung und Aneignung des Einen, allgültigen und ewigen Opfers Christi am Kreuz, und dem persönlichen Opfer des Gebets, der Fürbitte und der Hingebung aller Kräfte an den Dienst des Erlösers Platz; der mit Händen gebaute Tempel wurde zerstört, aber auf seinen Ruinen erhob sich die Anbetung des allgegenwärtigen Gottes im Geist und in der Wahrheit, welche nie aufhören wird[1]).

Gegen Ende des apostolischen Zeitalters war dieser freiere und geistigere Cultus des Christenthums ohne Zweifel schon ziemlich allgemein geworden; doch pflanzte sich besonders in den orientalischen Kirchen noch manches jüdische Element bis auf den heutigen Tag fort.

---

[1]) Vgl. Joh. 2, 19. 4, 23 f.

§. 36. Die einzelnen Bestandtheile des Cultus.

Die wesentlichen Bestandtheile des Gottesdienstes im apostolischen Zeitalter sind folgende:

1. Die Predigt des Evangeliums erscheint in der ersten Periode meistens in der Form der Missionsrede an Unbekehrte, d. h. als ein einfaches, lebendiges Zeugniß von den Grundthatsachen des Lebens Jesu verbunden mit einer praktischen Ermahnung zur Buße und Bekehrung. Christus der Gekreuzigte und Auferstandene bildete das Thema und den Mittelpunkt, von dem aus alle sittlichen Lebensverhältnisse beleuchtet und geheiligt wurden. Wie die Predigt aus der Fülle des Herzens strömte, so ging sie auch wieder zu Herzen, und wie sie eine Aeußerung des Lebens war, so zündete sie auch Leben, ein neues göttliches Leben in den empfänglichen Zuhörern. Es waren Erweckungsreden im reinsten Sinne. Mehrere Beispiele solcher urchristlicher Zeugnisse sind uns von Petrus und Paulus in der Apostelgeschichte aufbewahrt.

Die apostolischen Briefe kann man im weiteren Sinne auch für Predigten ansehen, die aber an Gläubige gerichtet sind und die Pflege und Förderung des bereits gepflanzten christlichen Lebens bezwecken.

2. Das Vorlesen von Abschnitten des Alten Testaments (den sogenannten Paraschen und Haphtharen), verbunden mit erbaulicher Auslegung und Anwendung, ging von der jüdischen Synagoge sofort auch in die christliche Kirche über[1]). Dazu kam die Lectüre des Neuen Testaments, nämlich der kanonischen Evangelien und der apostolischen Briefe, von denen die meisten an ganze Gemeinden gerichtet und von vorne herein für öffentlichen Gebrauch bestimmt waren[2]). Nach dem Abscheiden der Apostel wurde der kirchliche Gebrauch ihrer Schriften doppelt wichtig, da sie fortan ihre mündliche Belehrung und Ermahnung vertraten.

3. Das Gebet in seinen verschiedenen Formen als Bitte, Fürbitte und Danksagung, stammte ebenfalls vom Judenthum und liegt ja selbst allen heidnischen Religionen zu Grunde. Allein von nun an wurde es im Namen Jesu einem versöhnten Vater im kindlichen Vertrauen auf Erhörung dargebracht, und zwar für alle Klassen und Stände, selbst für Feinde und Verfolger. Die ersten Christen begleiteten jeden irgend wichtigen Act ihres öffentlichen und Privatlebens mit dieser heiligen Handlung, und Paulus fordert seine Leser zum Beten ohne Unterlaß auf. Bei feierlichen Anläßen war es mit Fasten verbunden, ohne daß jedoch dieses Beförderungsmittel der Andacht im Neuen Testament gesetzlich geboten wäre[3]). Daß sie neben dem freien Herzensgebete je nach Bedürfniß und Umständen auch stehende Formulare gebraucht haben, kann man aus der jüdischen Sitte, aus der Anweisung des Herrn in Betreff des Mustergebetes[4]), aus dem

---

[1]) Vgl. Ap.-G. 13, 15. 15, 21.
[2]) 1 Theß. 5, 27. Kol. 4, 16.
[3]) Vgl. Matth. 9, 15.
[4]) Matth. 6, 9. Luc. 11, 1. 2.

starken Gemeinschaftsgefühle der ersten Christen und endlich aus dem liturgischen Geiste der alten Kirche mit Sicherheit schließen.

4. Der Gesang ist auch eine Art Gebet, aber im Festgewande der Poesie und in der Sonntagssprache der Begeisterung einherschreitend, welche die Gemeinde auf die höchste Stufe der Andacht erhebt und ihr einen Vorgenuß der himmlischen Harmonien der Seligen giebt. Er vererbte sich sammt den Psalmen des Alten Bundes, diesen unerschöpflichen Quellen der Erfahrung, Erbauung und Erquickung, vom Tempel und der Synagoge unmittelbar in die christliche Kirche. Der Herr selbst weihte bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls den Psalmengesang für den Neuen Bund ein[1]), und Paulus empfiehlt ausdrücklich das Singen von Psalmen, Hymnen und geistlichen Oden als Erbauungsmittel der Gemeinde[2]). Neben diesem köstlichen Erbe der Vergangenheit, das nun im Lichte der Neutestamentlichen Erfüllung erst recht verstanden wurde, sproßte aber aus der Begeisterung der ersten Liebe eine Blumensaat specifisch christlicher Psalmen, Hymnen, Doxologien und Benedictionen empor, welche den folgenden Jahrhunderten das reichste Material für heilige Poesie und Musik darboten. Dahin gehört der Lobgesang der himmlischen Heerschaaren bei der Geburt des Heilandes[3]); der Abschied des Simeon[4]); das „Magnificat" der Jungfrau Maria[5]); das „Benedictus" des Zacharias[6]); das psalmartige Dankgebet des Petrus[7]), das Zungenreden in den apostolischen Gemeinden, das bald ein Singen, bald ein Beten war, aber immer in der festlichen Sprache der Begeisterung; die zerstreuten hymnologischen Fragmente in den paulinischen Briefen[8]), und die lyrischen und liturgischen Stücke, die Doxologien und Antiphonen der Apokalypse[9]).

5. Das Bekenntniß des Glaubens. Alle vorangegangenen Cultusacte sind auch Glaubensacte. Das erste ausdrückliche Glaubensbekenntniß ist das Zeugniß des Petrus, daß Jesus der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes ist. Das nächste ist die trinitarische Taufformel. Aus dieser erwuchs allmählig das sogenannte apostolische Symbolum, welches ebenfalls trinitarisch angelegt ist, aber so, daß das Bekenntniß Christi den eigentlichen Mittelpunkt bildet und den größten Raum einnimmt. Obwohl es in seiner jetzigen Gestalt nicht über das dritte Jahrhundert hinaufreicht und im zweiten Jahrhundert uns in verschiedenen längeren und kürzeren Recensionen begegnet, so ist doch sein Inhalt durchaus apostolisch, und eine unübertreffliche Zusammenfassung der Hauptthatsachen der Offenbarung des dreieinigen Gottes von der Schöpfung der Welt bis zur Auferstehung des Leibes, und zwar in allgemein verständlicher und erbaulicher Form für den liturgischen und katechetischen Gebrauch.

6. Endlich gehört zum Cultus die Verwaltung der Sacramente, d. h. heiliger Gebräuche, durch welche dem würdigen Empfänger unter angemessenen

---

[1]) Vgl. Matth. 26, 30. Marc. 14, 26.
[2]) Eph. 5, 19. Kol. 3, 16.
[3]) Luc. 2, 14, das sogen. „Gloria."
[4]) Luc. 2, 29, „Nunc dimittis."
[5]) Luc. 1, 46 ff.
[6]) Luc. 1, 68 ff.
[7]) Ap.-G. 4, 24—30 (vgl. Ps. 2).
[8]) Eph. 5, 14. 1 Tim. 3, 16. 2 Tim. 2, 11.
[9]) Apok. 1, 4—8. 5, 9—14. 11, 15—19 2c.

Symbolen und sichtbaren Zeichen geistliche Gaben und eine unsichtbare Gnade veranschaulicht, versiegelt und mitgetheilt werden.

Christus hat zwei Sacramente eingesetzt, auf welche die Beschneidung und die Passahfeier des Alten Testaments typisch hinwiesen, nämlich die heilige Taufe und das heilige Abendmahl als wirksame Zeichen, Unterpfänder und Mittel der Gnade des Neuen Bundes. Sie verhalten sich zu einander im Allgemeinen wie Wiedergeburt und Heiligung, oder wie der Anfang und der Fortschritt des christlichen Lebens. Die Taufe ist deßhalb unwiederholbar.

§. 37. Die heilige Taufe.

Literatur.

Die Commentare zu folgenden Schriftstellen: Matth. 28, 19. Marc. 16, 16. Joh. 3, 5. Ap.-G. 2, 38. 8, 13. 16. 18. 37. Röm. 6, 4. Gal. 3, 27. Tit. 3, 5. 1 Petr. 3, 21. **F. Brenner** (Röm.-Kath.): Geschichtl. Darstellung der Verrichtung der Taufe von Christus bis auf unsere Zeit. Bamb. 1818. **W. Wall** (Episkopalist.): The History of Infant Baptism. 2nd ed. in 4 voll. Oxf. 1844. **Höfling** (Luth.): Das Sacrament der Taufe. Erlg. 1846 u. 48. 2 Bde. **S. Miller** (Presbyter.): Infant Baptism, Scriptural and Reasonable. Philad. 1840. **Alex. Carson** (Baptist.): Baptism in its Mode and Subjects. 5. Amerik. Ausg. 1850. **Edw. Beecher** (Congregationalist.): On Baptism. Bost. 1850. **G. D. Armstrong** (Presbyter.): The Doctrine of Baptism. New-York 1857.

Die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes wurde von Christo kurz vor seiner Himmelfahrt feierlich gestiftet als das Zeichen und Siegel seiner Jüngerschaft, als der Aufnahme-Ritus in den Gnadenbund des Evangeliums. Sie ist das Sakrament der Buße, der Sündenvergebung und der Mittheilung des heiligen Geistes. Durch sie wird der bußfertige Sünder der Kirche Christi einverleibt und in alle Rechte, aber zugleich auch in alle Pflichten dieser Gemeinschaft eingeführt. Wo diese Bedingung nicht erfüllt wird, da kehrt sich, wie beim Abendmahl und bei der Predigt des göttlichen Wortes, der Segen in Fluch, und das was nach göttlicher Absicht ein Geruch des Lebens zum Leben sein sollte, wird durch den Mißbrauch des Menschen ein Geruch des Todes zum Tode. Die erste Ausübung dieses Sacraments im vollen christlichen Sinne fand am Geburtstag der Kirche nach der ersten selbstständigen Predigt der Apostel Statt. Die Johannistaufe war mehr blos eine negative Bußtaufe und hatte einen vorbereitenden Charakter auf die Geistes- und Feuertaufe Christi. Obwohl die Idee der christlichen Taufe mit der Wiedergeburt, als dem entsprechenden inneren Reinigungs- und Erneuungsacte zusammenfällt, so finden wir doch im Neuen Testament bei Simon Magus ein Beispiel von Wassertaufe ohne Geistestaufe, und bei Cornelius die umgekehrte Ausnahme einer Wiedergeburt und Geistesmittheilung vor dem Taufacte. Die evangelische Predigt oder ein kurzer Unterricht in den Hauptthatsachen des Evangeliums ging der feierlichen Handlung bei allen Erwachsenen voran, aber die tiefere Begründung in der apostolischen Lehre folgte nach. Spä-

ter, als die Zunahme der Proselyten große Vorsicht nöthig machte, wurde der katechumenische Unterricht in der Probezeit bedeutend verlängert.

Die gewöhnliche äußere Form des Taufactes war die Untertauchung. Dies ergiebt sich aus der ursprünglichen Bedeutung des griechischen *βαπτίζειν* und *βαπτισμός*, aus der Analogie der Johannistaufe im Jordan, aus den apostolischen Vergleichungen der heiligen Handlung mit dem wunderbaren Durchgang durch's rothe Meer, mit der Rettung der Arche aus der Sündfluth, mit einem reinigenden und verjüngenden Bade, mit dem Begräbniß und der Auferstehung, und endlich aus der altkirchlichen Sitte der Untertauchung, welche im Orient noch heute herrscht. Andererseits aber wurde auch die Besprengung oder reichliche Begießung schon frühzeitig wenigstens bei Kranken und Sterbenden, wahrscheinlich auch bei Kindern und in anderen Fällen angewandt, wo totale oder gar theilweise Untertauchung nicht ausführbar war. Man hat vermuthet, daß dieß schon bei der ersten Taufe der dreitausend am Pfingstfeste geschah, weil Jerusalem besonders im Sommer sehr arm an Wasser und Privatbädern war. Der spätere hellenistische Sprachgebrauch erlaubt es, die betreffenden Ausdrücke bisweilen im weiteren Sinne von Waschungen und Reinigungen überhaupt zu verstehen [1]). Es läßt sich nicht bestreiten, daß die Untertauchung die Idee der Taufe vollständiger ausdrückt, als die bloße Besprengung. Aber es ist ein pedantischer Buchstabendienst, wenn man die Wirksamkeit des heiligen Geistes von der Quantität oder von der Qualität des Wassers abhängig machen wollte. Wasser ist absolut nothwendig zur Taufe als ein angemessenes Symbol der reinigenden und wiedergebärenden Kraft des heiligen Geistes; ob es aber in größerer oder geringerer Masse angewandt wird, ob es kalt oder warm, ob es süß oder salzig, ob es Flußwasser oder Cisternenwasser oder Quellwasser sei, das ist relativ gleichgültig.

Was die Objecte der Taufe betrifft, so läugnen nicht nur die baptistischen, sondern auch manche pädobaptistische Theologen den apostolischen Ursprung der Kindertaufe. Die ersteren behaupten, daß sie der Idee dieses Sacramentes widerspreche und demnach eine unbiblische Corruption späterer Zeit sei. Denn die Taufe, sagen sie, setze nothwendig die Predigt des Evangeliums von Seiten der Kirche, und Buße und Glauben von Seiten des Taufcandidaten voraus; und da Kinder weder eine Predigt verstehen, noch Buße thun und glauben können, so seien sie auch gar keine Objecte für die Taufe. Allerdings war die apostolische Kirche eine Missionskirche und mußte also zunächst eine Muttergemeinde gründen, innerhalb welcher allein eine christliche Erziehung, also eine Entwickelung der Taufgnade möglich ist. Ebenso wurde ja auch im Alten Bunde die Beschneidung zunächst an dem schon erwachsenen Abraham vollzogen, und ebenso beginnen auch jetzt noch alle christlichen Missionäre in Heidenländern mit der Predigt und Taufe der Erwachsenen. Allerdings findet sich im Neuen Testament kein ausdrücklicher Befehl der Kindertaufe, was dem freien Geiste des Evangeliums auch gar

---

[1]) Vgl. Luc. 11, 38. Marc. 7, 4. 8. Hebr. 9, 10. Matth. 3, 11. 2 Kön. 5, 14. 10. LXX.

nicht entsprechen würde. Aber noch viel weniger ist sie darin verboten, was man erwarten müßte Angesichts der allgemeinen Sitte der Juden, ihre Kinder schon am achten Tage nach der Geburt in die Alttestamentliche Bundesgemeinschaft aufzunehmen.

Dagegen spricht positiv für den apostolischen Ursprung und Charakter der Kindertaufe einmal die Beschneidung, welche ebenso die Taufe vorbildete, wie die Passahfeier das heil. Abendmahl; sodann das organische Verhältniß zwischen christlichen Eltern und Kindern; weiter die Natur des Neuen Bundes, der noch viel umfassender ist als der Alte, folglich die Nachkommenschaft einschließen muß, wie dieser; ferner die universale Bedeutung Christi, des Erlösers aller Geschlechter, Classen und Altersstufen der Menschheit, insbesondere auch die Bedeutung seiner Kindheit, wodurch er das Kindesalter mit Gott versöhnt und geheiligt hat; sowie seine ausdrückliche Einladung und Behandlung der Kinder, denen er das Himmelreich zusichert, also gewiß auch den Weg und die Mittel zum Eintritt in dasselbe nicht vorenthalten wissen will. Dazu kommt nun noch der Sinn der Einsetzungsworte der Taufe, welche offenbar nicht bloß auf die Christianisirung einzelner Individuen, sondern ganzer Völker, also mit Einschluß der Kinder, hinausblicken; die ausdrückliche Erklärung Petri bei der ersten Ausübung der Taufe, daß diese Verheißung der Sündenvergebung und Geistesmittheilung den Juden und ihren Kindern gegeben sei; ferner die fünf Beispiele des Neuen Testaments von der Taufe ganzer Familien, wo doch die Analogie der täglichen Erfahrung das Vorhandensein von Kindern in der Mehrzahl der Fälle viel wahrscheinlicher macht, als das Gegentheil; und endlich die Praxis der Kindertaufe in allen Theilen der alten Kirche, wogegen der vereinzelte Protest des Tertullian ebenso wenig beweist, als seine anderen Excentricitäten und montanistischen Eigenthümlichkeiten.

Natürlich aber hat die Kindertaufe nur Sinn und kann nur da ohne Profanation geübt werden, wo eine Garantie christlicher Erziehung vorhanden ist. Auch macht sie einen ergänzenden Act, wie die Confirmation, nöthig, durch welchen das Kind nach gehörigem Unterricht in den Heilsangelegenheiten mit klarem Bewußtsein und freiem Willen Christum bekennt, sich seinem Dienste weiht und in Folge dessen in die engere Gemeinschaft der Kirche feierlich aufgenommen und zum Genusse des heiligen Abendmahls zugelassen wird. Die ersten Spuren der Confirmation hat man in der apostolischen Sitte der Handauflegung oder symbolischen Geistesmittheilung nach der Taufe gefunden.

§. 38. Das heilige Abendmahl.

Literatur.

Die Commentare zu Matth. 26, 26 ff. und Parallelen, 1 Kor. 10, 16. 17. 11, 23 ff. Joh. 6, 47—58. **J. Döllinger:** Die Lehre der Eucharistie in den 3 ersten Jahrh. Mainz 1826. (Röm.) **Ebrard:** Das Dogma vom h. Abendmahl u. s. Geschichte. Frankf. 1845. Bd. I. S. 1—231. (Reformirt.) **Nevin:** The Mystical Presence. A Vindication of the

Reformed or Calvinistic Doctrine of the holy Eucharist. Philad. 1846. p. 199—256. **Kahnis**: Die Lehre vom heil. Abendmahl. Leipz. 1851. (Luther.) **Rbt. Wilberforce**: The Doctrine of the holy Eucharist. London 1853. (Puseyistisch u. romanisirend.) **Leop. Imm. Rückert**: Das Abendmahl. Sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Leipz. 1856. (Rationalistisch.)

Das Sacrament des heiligen Abendmahls wurde unter den feierlichsten Umständen von Christo eingesetzt, als er im Begriffe war, sich selbst als ein Opfer für das Heil der Welt darzubringen. Es ist das Fest der dankbaren Erinnerung und Aneignung seines versöhnenden Todes, sowie der lebendigen Vereinigung der Gläubigen mit dem Heiland, und der Gemeinschaft der Gläubigen unter sich. Wie das jüdische Passahmahl die wunderbare Errettung aus dem Lande der Knechtschaft in lebendiger Erinnerung erhielt und zugleich typisch auf das zukünftige Gotteslamm hinwies; so sollte hier die vollbrachte Erlösung von Sünde und Tod vergegenwärtigt, versiegelt und genossen werden bis ans Ende der Zeit. Hier wird das tiefste Geheimniß des Christenthums immer wieder auf's Neue verkörpert und die Tragödie des Kreuzes veranschaulicht. Hier theilt Christus, der zur Rechten Gottes sitzt und doch zugleich wahrhaftig in der Kirche gegenwärtig ist bis an's Ende der Tage, seinen eigenen Leib und sein Blut, d. h. die Lebenskraft und Wirkung seiner gottmenschlichen Person und seines Opfertodes, als eine geistliche Speise, als das wahre Lebensbrot allen denjenigen mit, welche nach gehöriger Selbstprüfung hungrig und durstig dem himmlischen Tische sich nahen. Die Communion ist deßhalb zu allen Zeiten als der Höhepunkt und das Allerheiligste des christlichen Cultus und als ein Vorschmack des Hochzeitmahles des Lammes im Himmel angesehen werden.

In der apostolischen Periode wurde die Eucharistie täglich genossen in Verbindung mit einem einfachen Brudermahle (Agape), wobei die Christen im Genusse des gemeinsamen Erlösers der trennenden Unterschiede der Stände, des Vermögens und der Bildung vergaßen und sich als Glieder Einer versöhnten Gottesfamilie fühlten. Da aber diese kindliche Darstellung der brüderlichen Einheit und Harmonie mit dem Wachsthum der Gemeinden immer schwieriger wurde und zu allerlei Mißbräuchen führte, wie das in Korinth schon zur Zeit des Paulus der Fall war, so wurden die Liebesmähler, die ja so wenig als die jerusalemische Gütergemeinschaft buchstäblich geboten sind, von der Communion getrennt und im Laufe des zweiten und dritten Jahrhunderts ganz aufgehoben.

Als Vorbereitung zum Herrn-Mahle verlangt der Apostel[1]) die Selbstprüfung, d. h. eine ernstliche Untersuchung, ob man den bußfertigen Glauben besitze, ohne welchen man den objectiven Segen des Sacramentes sich nicht aneignen kann, vielmehr das Strafgericht Gottes herausfordert. Auf diese Vorschrift gründet sich die angemessene Sitte besonderer Vorbereitungsgottesdienste.

---

[1]) 1 Kor. 11, 28.

§. 39. Heilige Oerter und Zeiten.

1. Obwohl Gott als allgegenwärtiger Geist in allen Orten des Universums, seines Tempels, angebetet werden kann[1]), so verlangt doch unsere beschränkte sinnliche Natur und die Gemeinsamkeit der Andacht besondere Heiligthümer, die ausschließlich seinem Dienste geweiht sind. Die ersten Christen besuchten, dem Beispiele des Herrn folgend, den Tempel zu Jerusalem und die Synagogen, so lange ihr Verhältniß zur mosaischen Oekonomie es gestattete. Daneben versammelten sie sich aber auch von Anfang an in Privathäusern, besonders zur Feier der Communion und der Liebesmahle. Die hervorragenden Glieder und ersten Convertiten, wie Lydia in Philippi, Jason in Thessalonich, Justus in Korinth, Priscilla zu Ephesus, Philemon in Kolossä, gaben gern ihre Wohnung zum gemeinsamen Gottesdienste her. In größeren Städten, wie Rom, vertheilten sich die Stadtgemeinden in einzelne Hausversammlungen[2]), die aber doch in den apostolischen Briefen immer als eine zusammengehörige Einheit angeredet werden.

An die Errichtung von besonderen Kirchengebäuden konnte man, abgesehen von der Armuth der meisten Christen, schon wegen der Verfolgungen von Seiten der Juden und Heiden im apostolischen Zeitalter gar nicht denken, und die Fälle, wo eine ganze Synagoge zum neuen Glauben übertrat, waren wohl sehr selten. Wie der Weltheiland in einem Stalle geboren wurde und von einem Berge gen Himmel fuhr, so predigten seine Apostel und ihre nächsten Nachfolger bis ins vierte Jahrhundert hinein auf Straßen, Märkten, auf Bergspitzen, auf Schiffen, Gräbern, in Höhlen und Einöden, und in den bescheidensten Privatwohnungen. Aber wie viele tausende von kostbaren Kirchen und Kathedralen sind seitdem in allen Theilen der Welt zur Ehre des Gekreuzigten erbaut worden!

2. Das Bedürfniß heiliger Zeiten ist ebenfalls in der Ordnung des irdisch-menschlichen Lebens und in dem Wesen des gemeinschaftlichen Gottesdienstes begründet, und steht mit der Pflicht, Gott zu allen Zeiten zu dienen und ohne Unterlaß zu beten, in keinem Widerspruch. Die apostolische Kirche folgte hier im Allgemeinen der jüdischen Sitte, befreite sie aber von ihren abergläubischen und werkgerechten Elementen und erfüllte sie mit dem Geiste des Glaubens und der evangelischen Freiheit.

Demnach beobachteten die ersten Christen zunächst neben dem Tischgebet und der Privatandacht, die jüdischen Gebetstunden besonders zur Zeit des Morgens- und Abendopfers.

Was die Feier eines bestimmten Wochentages betrifft, so lag ein bestimmtes göttliches Gebot der Feier eines wöchentlichen Sabbaths vor, das im Dekalog steht, und schon in der Schöpfung begründet ist, folglich seinem Wesen nach mehr als blos nationale, temporäre oder ceremonielle Bedeutung hat. Die apostolischen Gemeinden versammelten sich zwar, so weit es thunlich war, täglich zu gemeinschaftlicher Erbauung

[1]) Vgl. Joh. 4, 24. [2]) ἐκκλησίαι κατ' οἶκον, Röm. 16, 5. 1 Kor. 16, 19.

nach dem Vorbild der täglichen Opfer im Tempel[1]), widmeten aber von Anfang an ganz besonders den ersten Tag der Woche, als „den Tag des Herrn", der dankbaren Feier seiner Auferstehung, sowie der Ausgießung des heiligen Geistes[2]). Der Sonntag war der Tag der vollendeten neuen Schöpfung, und wurde der christliche Ruhetag, der die typische Bedeutung des jüdischen Sabbath verwirklichte, aber zugleich selbst wieder hinausweist auf die ewige Ruhe und Geistesfeier des Volkes Gottes im himmlischen Kanaan[3]). Vom evangelischen Standpunkte aus ist der Sonntag nicht ein gesetzliches Joch, sondern vielmehr ein köstliches Gnadengeschenk und Vorrecht, eine heilige Ruhe in der irdischen Unruhe, ein Tag der geistlichen Erquickung und Neubelebung, des Genusses der Gemeinschaft Gottes und der Gemeinschaft der Heiligen, ein Vorschmack und Unterpfand der himmlischen Sabbathruhe. Eine würdige Feier desselben, wodurch sich die reformirten Kirchen von England, Schottland und Amerika vor den Kirchen des europäischen Festlandes zu ihrem unberechenbaren Vortheil auszeichnen, ist ein heilsames Zucht- und Gnadenmittel für das Volk, ein Schutzengel der öffentlichen Sittlichkeit und Religion, ein Bollwerk gegen den Unglauben, und eine Quelle unermeßlichen Segens für die Kirche, den Staat und die Familie. — Neben dem christlichen Sonntag feierten die Judenchristen bis zur Zerstörung Jerusalems auch noch den jüdischen Sabbath.

Wie der Sonntag der Erinnerung an die Auferstehung des Heilandes gewidmet, also ein heiliger Dank- und Freudentag war, so wurde schon frühzeitig, jedenfalls schon im zweiten Jahrhundert, der Freitag als Erinnerungstag des Leidens und Sterbens Christi, also als Bußtag durch Gebet und Fasten ausgezeichnet.

Hinsichtlich der Jahresfeste haben wir einige Andeutungen im Neuen Testamente[4]), welche in Verbindung mit der allgemeinen kirchlichen Sitte des zweiten Jahrhunderts[5]) es höchst wahrscheinlich machen, daß die jährliche Feier des Todes und der Auferstehung Christi, sowie der Ausgießung des heiligen Geistes nach dem Vorbilde des jüdischen Passah und Pfingsten bereits im apostolischen Zeitalter eingeführt wurde. Christus der Gekreuzigte, Auferstandene und in der Kirche Lebende, war ja der Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins, welches im Sonntag die wöchentliche Erinnerung an ihn feierte und sehr natürlich auch die beiden typischen Hauptfeste des Alten Bundes zu einem christlichen Ostern und Pfingsten vergeistigte und verklärte. Die Passah-Streitigkeiten des zweiten Jahrhunderts betrafen nicht die Thatsache, sondern die Zeit der Osterfeier und weisen nach dem Zeugniß des Polykarp von Smyrna und des Anicet von Rom auf eine unwesentliche Differenz in der apostolischen Praxis zurück.

Von anderen Jahresfesten dagegen, besonders von Marien- und Heiligenfesten, findet sich im Neuen Testamente nicht die mindeste Spur.

---

1) Ap.-G. 2, 46. 19, 9. 2) Joh. 20, 19. 26. Ap.-G. 20. 7. 1 Kor. 16, 2. Offenb. 1, 10.
3) Vgl. Hebr. 4, 1—11. Offenb. 14, 13.
4) 1 Kor. 5, 7. 8. 16, 8. Ap.-G. 18, 21. 20, 6. 16. 5) Vgl. §. 99.

Fünftes Kapitel.

Die Organisation der apostolischen Kirche.

Literatur.

Außer den betreffenden Abschnitten in den bekannten Werken über kirchl. Archäologie vgl. **A. Möhler** (R. K.): Die Einheit der Kirche. Tübg. 1825. (2. Aufl. 1843.) **S. Miller** (Presbyterianer): Letters concerning the Constitution and Order of the Christian Ministry. Philad. 2nd ed. 1830. **Rich. Rothe:** Die Anfänge der christlichen Kirche u. ihre Verfassung. 1. Bd. Wittenb. 1837. S. 141 ff. **Carl Rothe** (jetzt Irvingianer): Die wahren Grundlagen der christl. Kirchenverfassung. Berl. 1844. **Löhe** (Luth.): Die Neutestamentlichen Aemter und ihr Verhältniß zur Gemeinde. Nürnb. 1848. Essays on the Primitive Church Offices, reprinted from the Princeton Review (Presbyt.) with corrections etc. New-York 1851. Bischof **Kaye** (Bischöfl.): Account of the external Discipline and Government of the Church of Christ in the first three Centuries. Lond. 1855. **Neander, Thiersch, Lange, Schaff** in ihren Werken über die apostolische Kirche.

§. 40. Das geistliche Amt und sein Verhältniß zur Gemeinde.

Das geistliche Amt wurde von Christo vor seiner Himmelfahrt gestiftet und am ersten christlichen Pfingstfeste durch die Ausgießung des heiligen Geistes feierlich eingeweiht als das regelmäßige Organ für die Ausübung seines königlichen Amtes auf Erden in der Gründung, Erhaltung und Fortpflanzung der Kirche. Es begegnet uns im Neuen Testament unter verschiedenen Namen, welche seine mannigfaltigen Functionen bezeichnen, als das Amt des Wortes, des Geistes, der Gerechtigkeit, der Versöhnung. Es begreift in sich die Predigt des Evangeliums, die Verwaltung der Sacramente und die Kirchenzucht oder die Schlüsselgewalt zum Oeffnen und Schließen der Pforten des Himmelreiches, d. h. der Ankündigung der Sündenvergebung an die Bußfertigen und der Excommunication der Unwürdigen im Namen und mit der Autorität Christi. Die Geistlichen sind im eminenten Sinne Diener Gottes und eben darum auch im schönsten Sinne der selbstverläugnenden Liebe Diener der Gemeinden nach Christi Vorbild und zum ewigen Heile der ihnen anvertrauten Seelen. Sie heißen das Licht der Welt, das Salz der Erde, Mitarbeiter Gottes, Haushalter über Gottes Geheimnisse, Botschafter an Christi Statt. Der unermeßlichen Bedeutung und Würde des Kirchendienstes entspricht auch seine Schwere und Verantwortlichkeit. Selbst ein Paulus ruft im Angesicht der Herrlichkeit eines Amtes, das den Gläubigen ein Geruch des Lebens zum Leben, den Unbußfertigen ein Geruch des Todes zum Tode ist, im Gefühle der eigenen Unwürdigkeit aus: „Wer ist hierzu tüchtig?“ [1]) und leitet all seine Tüchtigkeit und seinen Erfolg von Gottes unverdienter Gnade ab.

[1]) 2 Kor. 2, 16.

Der innere Beruf und die sittliche Befähigung zum Amte des Evangeliums muß vom heiligen Geiste ausgehen[1]), wird aber vermittelt und bestätigt durch die Autorität der Kirche und ihrer rechtmäßigen Organe. Die Apostel waren zwar unmittelbar von Christo zu dem Werke der Kirchengründung berufen; allein sobald es einmal eine gläubige Gemeinde gab, nahm sie auch lebendigen Antheil an allen religiösen Angelegenheiten. Die auf diese Weise innerlich und äußerlich von der Stimme Christi und seiner Kirche berufenen Personen wurden durch den symbolischen Act der Ordination, d. h. durch Gebet und Handauflegung der Apostel oder ihrer Repräsentanten und die dadurch vermittelte Communication der geistlichen Amtsgaben, feierlich eingeweiht und zur Ausübung der geistlichen Functionen berechtigt[2]).

Trotz des göttlichen Ursprungs, trotz der unermeßlichen Würde und Bedeutung des geistlichen Amtes war es doch durch keine unübersteigliche Kluft vom gläubigen Volke getrennt, und der jüdische und spätere katholische Gegensatz von Klerus und Laien findet auf das apostolische Zeitalter keine Anwendung. Einerseits sind die Geistlichen ebenso sündige und erlösungsbedürftige Menschen, wie die Glieder der Gemeinden, und andererseits haben die letzteren denselben Antheil an den Segnungen des Evangeliums, und denselben Zutritt zu dem göttlichen Gnadenthrone und sind berufen zu demselben directen Umgang mit Christo, dem Haupte des ganzen Leibes. Die Aufgabe der Kirche besteht gerade darin, alle Menschen mit Gott zu versöhnen und zu wahren Christen, d. h. zu Nachfolgern Christi, des Gottmenschen und Weltheilandes, zu Propheten, Priestern und Königen zu machen. Und obwohl dieses herrliche Ziel nur auf langen Wegen der Geschichte erreicht werden kann, so liegt doch schon in der Wiedergeburt der Keim und die Bürgschaft der endlichen Vollendung. Das Neue Testament sieht auf das neue Lebensprincip und den hohen Beruf des Christen und nennt alle Gläubigen „Brüder“, „Heilige“, einen „geistlichen Tempel“, ein „Volk des Eigenthums“, eine „heilige und königliche Priesterschaft“. Es ist merkwürdig, daß besonders Petrus die Priesteridee als allgemeine Aufgabe hinstellt[3]), und den Ausdruck Klerus nicht von dem geistlichen Stande im Gegensatz zu den Laien, sondern von den Gemeinden gebraucht[4]), also jede Christengemeinde als einen verklärten Stamm Levi, als ein geweihtes Eigenthumsvolk Gottes betrachtet.

§. 41. Apostel, Propheten und Evangelisten.

Das geistliche Amt fiel ursprünglich mit dem Apostolate zusammen, ebenso wie die Kirche anfänglich in der Gemeinde von Jerusalem aufging. Als aber die Zahl der Gläubigen sich zu Tausenden vermehrte, konnten die Apostel unmöglich alle Functionen der Lehre, des Cultus und des Kirchenregimentes erfüllen und

---

1) Ap.-G. 20, 28. 2) 1 Tim. 4, 14. 5, 22. 2 Tim. 1, 6. Tit. 1, 5. Ap.-G. 6, 6.
3) 1 Petr. 2, 5. 9. 4) 1 Petr. 5, 3.

mußten für die gewöhnlichen Bedürfnisse der Gemeinde neue Aemter schaffen, während sie sich die allgemeine Oberaufsicht vorbehielten. So entstanden allmählich aus dem eigenthümlichen Geiste des Christenthums, aber zugleich theilweise mit Rücksicht auf die bereits vorhandene Organisation der jüdischen Synagoge, die verschiedenen Kirchen- und Gemeindeämter. Wie sie alle ihre gemeinsame Wurzel im Apostolate haben, so participiren sie auch in verschiedenen Graden an dessen göttlichem Ursprung, seiner Autorität, seinen Vorrechten und Pflichten.

Wir betrachten zunächst die Beamten, deren Wirksamkeit nicht an eine einzelne Gemeinde gebunden war, sondern sich auf die gesammte Kirche, oder doch einen größeren Theil derselben erstreckte. Dahin gehören die Apostel, Propheten und Evangelisten.

1. Die Apostel. Es waren ihrer ursprünglich zwölf, entsprechend den zwölf Stämmen Israels. An die Stelle des Verräthers Judas wurde zwischen der Himmelfahrt und dem Pfingstfeste Matthias durch das Loos gewählt. Nach der Ausgießung des heiligen Geistes wurde Paulus durch directe Berufung von dem erhöhten Christus hinzugefügt als der unabhängige Apostel der Heiden, um welchen sich dann mehrere untergeordnete Gehülfen schaarten. Außerdem gab es apostolische Männer, wie Barnabas, deren Ansehen und Einfluß dem der eigentlichen Apostel beinahe gleich kam. Die Apostel waren (mit Ausnahme des Matthias, dessen Wahl daher von einigen für voreilig und ungültig erklärt worden ist) unmittelbar von Christo ohne irgend eine menschliche Dazwischenkunft berufen, seine Repräsentanten und Stellvertreter auf Erden, die untrüglichen Träger und Organe des heiligen Geistes, die Gründer und Säulen der gesammten Kirche. Ihr Amt hat einen universalen Charakter, und ihre inspirirten Schriften sind bis auf den heutigen Tag die unfehlbare Quelle und Richtschnur des Glaubens und Lebens für die ganze Christenheit. Sie übten aber ihre göttliche Autorität nie auf eine willkührliche und despotische Weise aus und nahmen im Weiden der Heerde stets zarte Rücksicht auf die Rechte, die Freiheit und Würde der ihnen anvertrauten unsterblichen Seelen. In jedem Gläubigen, selbst in einem armen Sklaven, wie Onesimus, erkannten sie ein Glied an demselben Leibe, einen Miterlösten und geliebten Bruder in Christo. Ihre Kirchenleitung war ein Regiment der demüthigen Liebe, der Selbstverläugnung und unbedingten Hingebung an das ewige Wohl der Gemeinden.

2. Die Propheten waren inspirirte Lehrer und begeisterte Verkündiger göttlicher Geheimnisse. Sie scheinen einen besondern Einfluß auf die Wahl der Beamten geübt zu haben, indem sie die Personen bezeichneten, auf welche sie der Geist Gottes im Gebet und Fasten hinwies als besonders geeignet für die Ausbreitung des Evangeliums oder irgend einen anderen Dienst der Kirche. Die Apostelgeschichte erwähnt unter den Propheten den Agabus[1]), Barnabas, Symeon, Lucius, Manaen und Saul von Tarsus[2]), Judas und Silas[3]). Die Apostel

[1]) Ap.-G. 11, 28. 21, 10. [2]) Ap.-G. 13, 1. [3]) Ap.-G. 15, 32.

besaßen sämmtlich die prophetische Gabe, vor allem Johannes, der Seher des Neuen Bundes und Verfasser der Apokalypse.

3. Die Evangelisten waren Reiseprediger, Delegaten und Mitarbeiter der Apostel. Dahin gehören Männer wie Marcus, Lukas, Timotheus, Titus, Silas, Epaphras, Trophimus, Apollos.

§. 42. Presbyter, Diakonen und Diakonissen. Die Engel in Kleinasien.

Von diesen allgemeinen Kirchenbeamten sind zu unterscheiden die Beamten der einzelnen Gemeinden, deren Geschäft darin bestand, das von den Aposteln und ihren Schülern gegründete Werk an bestimmten Orten zu bewahren und fortzusetzen. Dahin gehören:

1. Die Bischöfe, oder Presbyter, d. h. Aeltesten. Denn diese beiden Ausdrücke bezeichnen im Neuen Testament dasselbe Amt, der erste mehr nach seiner Function, der zweite nach seiner Würde[1]). Es waren die regelmäßigen Aufseher, Lehrer und Hirten der einzelnen Gemeinden, denen die Leitung des Gottesdienstes, die Ausübung der Kirchenzucht, die Pflege der Seelen und die Verwaltung des kirchlichen Eigenthums oblag. Sie begegnen uns immer in der Mehrzahl, als ein Collegium; so zu Jerusalem[2]), zu Ephesus[3]), zu Philippi[4]), und bei der Ordination des Timotheus[5]).

Ueber das Verhältniß der Glieder des Presbyteriums, die Theilung ihrer Arbeit, die Art und Dauer der Präsidentschaft giebt uns das Neue Testament keinen Aufschluß.

Die Unterscheidung von lehrenden Presbytern oder eigentlichen Geistlichen, und regierenden Presbytern oder Laienältesten, ruht auf einer einzigen Stelle[6]), welche sehr wohl eine andere Erklärung zuläßt, zumal da Paulus[7]) die Lehrfähigkeit ausdrücklich unter den nothwendigen Erfordernissen des Episkopats oder Presbyterats aufführt. Es ist aber allerdings sehr wahrscheinlich, daß sich die Glieder des Presbyter-Collegiums nach Maaßgabe ihrer Begabung, Neigung und äußeren Umstände in die verschiedenen Pflichten ihres Amtes theilten. Auch ist es möglich, daß der, sei es nun temporäre oder permanente Präsident, vorzugsweise Bischof genannt wurde, woraus sich dann die spätere Differenz zwischen dem Episkopat und Presbyterat leichter erklären würde. Aber jedenfalls waren diese Beamten im ersten Jahrhundert auf eine, oder einen kleineren Kreis von Gemeinden beschränkt, während das Kirchenregiment im Großen und Ganzen in den Händen der Apostel ruhte.

2. Die Diakonen oder Helfer begegnen uns zuerst in der Gemeinde zu Jerusalem, und zwar sieben an der Zahl, welche in Folge der Klage der helleni-

---

[1]) Vgl. Ap.-G. 20, 17. 28. Tit. 1, 5. 7. 1 Tim. 3, 1—7. Phil. 1, 1.
[2]) Ap.-G. 11, 30. 15, 4. 6. 23. 21, 18. [3]) Ap.-G. 20, 17. 28.
[4]) Phil. 1, 1. [5]) 1 Tim. 4, 14. [6]) 1 Tim. 5, 17.
[7]) 1 Tim. 3, 2.

stischen Judenchristen wegen Vernachlässigung ihrer Wittwen zu Gunsten der hebräischen Christen eingesetzt wurden[1]). Dieses Beispiel wurde dann in allen Gemeinden nachgeahmt, ohne daß jedoch die Siebenzahl als bindend angesehen worden wäre. Die Diakonen waren ursprünglich, wie sich aus dem Bericht der Apostelgeschichte ergiebt, Armen- und Krankenpfleger. Mit diesem Amte verknüpfte sich aber sehr natürlich eine gewisse Art von Seelsorge, da Armuth und Krankheit die beste Gelegenheit und Aufforderung zu erbaulicher Belehrung, Ermahnung und Tröstung darbieten. Daher wurden auch lebendiger Glaube und musterhafter Lebenswandel als Bedingungen zum Diakonenberufe gefordert.

3. Die Diakonissen oder Helferinnen besorgten die Armen- und Krankenpflege unter dem weiblichen Theil der Gemeinden. Das Bedürfniß dazu war um so größer, da im Alterthum, besonders unter den Griechen, die beiden Geschlechter streng geschieden waren. Dieses Amt eröffnete frommen Frauen, Jungfrauen, besonders auch Wittwen eine vortreffliche Gelegenheit zur ordentlichen und amtsmäßigen Uebung ihrer eigenthümlichen Gaben der selbstverläugnenden Liebe und Hingebung für das Wohl der Kirche. Durch dasselbe konnten sie das Licht und den Trost des Evangeliums in die geheimsten und zartesten Verhältnisse des häuslichen Lebens hineintragen, ohne aus ihrer natürlichen Sphäre in ein fremdartiges Gebiet herauszutreten. Paulus erwähnt Phöbe als Diakonisse der Gemeinde von Kenchreä im Hafen von Korinth, und es ist mehr als wahrscheinlich, daß Tryphäna, Tryphosa und Persis, welche er wegen ihrer Arbeit im Herrn rühmt[2]), der römischen Gemeinde in derselben Eigenschaft dienten.

4. Endlich wird gegen den Schluß des apostolischen Zeitalters noch eine Klasse von Gemeindebeamten erwähnt, nämlich die Engel, an welche die Briefe der Apokalypse gerichtet sind. Wahrscheinlich repräsentiren sie den ganzen Lehrstand der entsprechenden kleinasiatischen Gemeinden, als verantwortliche Gesandte Gottes an sie, von denen das Heil der ihnen anvertrauten Seelen gefordert wird. Versteht man darunter einzelne Personen, so müßten sie mehr als bloße Glieder eines Presbyter-Collegiums sein und kämen bereits den Bischöfen des zweiten Jahrhunderts sehr nahe, aber noch immer mit dem wichtigen Unterschied, daß der Umfang ihrer Diöcesen noch verhältnißmäßig sehr gering war, und daß sie unter der Oberaufsicht des noch lebenden Apostels Johannes standen, also nicht Nachfolger und Stellvertreter der Apostel im späteren Sinne des Wortes sein konnten.

§. 43. Die Synode von Jerusalem.

Die vollständigste äußere Darstellung der apostolischen Kirche als eines regierenden Körpers ist das Concil, welches sich im Jahre 50 zu Jerusalem zur Lösung der Frage über die bindende Autorität des mosaischen Gesetzes und zur Schlichtung des Streites zwischen dem Judenchristenthum und Heidenchristenthum ver-

[1]) Ap.-G. 6. [2]) Röm. 16, 12.

sammelte[1]). Sie bestand aus Aposteln, Aeltesten und Brüdern[2]). Das letztere ist besonders zu beachten im Gegensatz gegen eine ausschließliche Priesterherrschaft, die sich später in der römischen und griechischen Kirche festgesetzt hat. Die Verhandlungen wurden öffentlich vor der Gemeinde geführt; die Apostel und Aeltesten faßten den Beschluß nicht ohne, sondern sammt der ganzen Gemeinde, und erließen das Circularschreiben nicht nur in ihrem eigenen, sondern auch im Namen der Brüder. Dies ist also ein deutlicher Beweis für die Berechtigung des christlichen Volkes, in irgend einer Weise auch am Kirchenregiment, wie am Gottesdienste Theil zu nehmen. Der apostolische Geist begünstigt ein brüderliches harmonisches Zusammenwirken der verschiedenen Kräfte der Kirche, nicht aber einen abstracten Gegensatz von Klerus und Laien. Alle Gläubigen sind zum Prophetenthum, Priesterthum und Königthum in Christo berufen. Die kirchliche Autorität und Erziehung darf daher nie vergessen, daß sie die Freiheit, Mündigkeit und Selbstständigkeit der Regierten vorbereiten und durch die verschiedenen christlichen Aemter und Functionen die ganze Gemeinde der Gläubigen allmählich zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß und zum vollkommenen Mannesalter Christi heranbilden soll[3]).

Die Synode von Jerusalem ist kein bindendes Gesetz, aber ein Vorbild, und enthält die apostolische Sanction für das synodale Kirchenregiment, in welchem alle Klassen der Kirche repräsentirt sind zur Verhandlung der allgemeinen Angelegenheiten und zur Beilegung von Streitigkeiten über Lehre und Disciplin.

§. 44. Die Kirchenzucht.

Obwohl Heiligkeit, ebenso wie Einheit und Allgemeinheit, ein wesentliches Merkmal der Kirche als des Leibes Jesu Christi ist, so war sie doch noch nie vollständig in der irdischen Christenheit verwirklicht. Diese befindet sich vielmehr in einem fortgehenden Proceß der Heiligung, welcher erst mit der Wiederkunft des Herrn und mit der Auferstehung des Leibes zum Abschluß kommen wird.

Selbst die Apostel, so hoch sie über die gewöhnlichen Christen emporragen, und so unfehlbar sie in der Ueberlieferung aller zur Seligkeit nothwendigen Lehren sind, machten während ihres irdischen Lebens nie Anspruch auf sündlose Vollkommenheit des Charakters, sondern waren sich mannichfacher Schwächen und der Nothwendigkeit fortwährender Vergebung und Reinigung bewußt[4]).

Noch viel weniger dürfen wir von ihren Gemeinden vollkommene Sittenreinheit und Heiligkeit erwarten. Vielmehr enthalten sämmtliche Briefe des Neuen Testaments Ermahnungen zum Fortschritt in der Tugend und Frömmigkeit, Warnungen gegen Gefahren der Untreue und des Abfalls, und Rügen verderbter Gewohnheiten unter den Getauften und Gläubigen. Der alte Sauerteig des

---

[1]) Ap.-G. 15 u. Gal. 2. [2]) Ap.-G. 15, 22. 23. [3]) Vgl. Eph. 4, 11—13.
[4]) Phil. 3, 12—14. 2 Kor. 4, 7 ff. 12, 7. 1 Kor. 9, 27. Jak. 3, 2. 1 Joh. 1, 8. 9. Gal. 2, 11. Ap.-G. 15, 36—39. 23, 3 ff.

Judenthums und Heidenthums konnte nicht mit einem Male ausgetilgt werden, und Versuchungen zu vielen der schwersten Sünden stellten sich erst nach der Wiedergeburt aus Wasser und Geist in voller Stärke ein. In den galatischen Gemeinden waren viele von der Gnade und Freiheit des Evangeliums gefallen und zu der Gesetzesknechtschaft des Judenthums, zu den Elementen der Kinderreligion [1]) zurückgekehrt. An der korinthischen Gemeinde hatte Paulus den fleischlichen Sectengeist, die krankhafte Weisheitssucht, die Theilnahme an heidnischen Götzenmahlzeiten, die Neigung zur Unkeuschheit und eine skandalöse Profanation des heiligen Abendmahls oder der damit verbundenen Agapen zu tadeln. Die kleinasiatischen Gemeinden waren, wie wir aus den Briefen Pauli und der Apokalypse ersehen, fast alle mehr oder weniger in theoretische oder praktische Verirrungen gerathen, so daß der heilige Geist sie durch die Apostel ernstlich strafen und warnen mußte.

Aus diesen Thatsachen ergiebt sich die Nothwendigkeit der Kirchenzucht, sowohl für die Kirche selbst, als für den Uebertreter. Für die erstere ist sie ein Selbstreinigungsproceß und eine Geltendmachung der ihr wesentlich inwohnenden Heiligkeit und sittlichen Würde. Für den letzteren eine wohlverdiente Strafe und zugleich ein Mittel zur Buße und Besserung. Denn das letzte Ziel aller Thätigkeit Christi und der Kirche ist die Rettung der Seele. Darum nennt Paulus die schärfste Form der Kirchenzucht eine Ueberlieferung des Verbrechers „an den Satan zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist gerettet werde am Tage des Herrn Jesu" [2]).

Die Disciplin hat verschiedene Stufen und äußert sich zuerst als Privatermahnung, dann als öffentliche Zurechtweisung, und zuletzt, wenn auch diese nichts fruchtet, als Excommunication oder temporäre Ausschließung von allen Gnadenmitteln und christlichem Umgang [3]). Ist der Zweck der Buße erreicht, so erfolgt die Wiederaufnahme des Gefallenen in die Kirchengemeinschaft. Die Ausübung der Zucht sollte durch die ganze Gemeinde im Namen Christi geschehen, wie denn selbst Paulus den korinthischen Blutschänder, zwar abwesend, aber im Geiste mit der Gemeinde sich vereinigend und ihrer Zustimmung gewiß, excommunicirte.

Die beiden schärfsten Fälle von Disciplin in der apostolischen Gemeinde sind einmal die furchtbare Bestrafung des Ananias und der Sapphira durch Petrus wegen Lüge und Heuchelei in der Zeit der ersten Liebe der jerusalemischen Gemeinde [4]), und sodann die temporäre Excommunication eines Gliedes der korinthischen Gemeinde wegen Ehebruchs und Blutschande durch Paulus, der ihn aber selbst zur Wiederaufnahme nachher empfahl [5]).

---

[1]) Gal. 4, 1 ff. [2]) 1 Kor. 5, 5.
[3]) Vgl. Matth. 18, 15—18. Tit. 3, 10. 1 Kor. 5, 5.
[4]) Ap.-G. 5, 1—10. [5]) 1 Kor. 5, 1 ff. 2 Kor. 2, 5—10.

§. 45. Die Kirche, der Leib Jesu Christi.

Aus allem Vorhergehenden ergiebt sich, daß die apostolische Kirche ein freier, selbstständiger und vollständiger Organismus, eine übernatürliche göttliche Constitution, eine lebendige Seele und zugleich ein lebendiger Leib war. Sie trug alle für ihre Zwecke nothwendigen Aemter und Lebenskräfte in sich. Sie sorgte in freier Liebe für die äußeren Bedürfnisse, und statt von der weltlichen Macht Schutz und Unterstützung zu genießen, wurde sie vielmehr von ihr tödtlich gehaßt und verfolgt. Ebenso verwaltete sie ihre inneren Angelegenheiten durchaus selbstständig. Von einer Verbindung der Kirche mit dem Staate, sei es in der Form hierarchischer Ueberordnung oder cäsaropapistischer (erastianischer) Unterordnung, findet sich in den drei ersten Jahrhunderten keine Spur. Die Apostel verehrten in der Obrigkeit eine göttliche Einrichtung und schärften zur Zeit eines Claudius und Nero strengen Gehorsam gegen dieselbe in allen bürgerlichen Angelegenheiten ein, wie denn selbst ihr himmlischer Meister in zeitlichen Dingen dem Herodes und Pilatus unterthan war, und dem Kaiser gab, was dem Kaiser gebührte. Aber in ihrem geistlichen Berufe ließen sie sich nichts vorschreiben und verbieten vom Staate, und folgten dem Grundsatze: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Für diesen Grundsatz, für ihr Bekenntniß des Königs aller Könige waren sie jeder Zeit bereit, Gefängniß, Schmach, Verfolgung und selbst den Tod zu leiden, niemals aber zu fleischlichen Waffen zu greifen oder eine Revolution und Rebellion zu stiften. „Die Waffen unserer Ritterschaft", sagt Paulus, „sind nicht fleischlich, sondern mächtig vor Gott." Das Märtyrerthum ist ein viel größerer und edlerer Heroismus, als der Widerstand mit Feuer und Schwert, und führt zuletzt auch sicherer zu einem reinen und dauernden Siege.

Die apostolische Kirche war nicht frei von unreinen Elementen, von den Nachwirkungen des Judenthums und Heidenthums und des natürlichen Menschen. Aber sie übte strenge Zucht an ihren Gliedern vermöge einer ihr inwohnenden Autorität und stellte dadurch ihre Würde und Reinheit immer wieder her. Sie war nicht vollkommen, aber strebte mit heiligem Ernste dem Ziele der Vollkommenheit, dem vollen Mannesalter in Christo, zu und blickte hoffnungs- und sehnsuchtsvoll auf die Wiedererscheinung des Herrn in Herrlichkeit zur Vollendung seiner Gemeinde. Sie war factisch noch nicht allgemein, sondern eine kleine Heerde gegenüber den feindlichen Heerschaaren des herrschenden Heiden- und Judenthums; aber sie trug in sich das Princip wahrer Katholicität, die Lebenskraft und Bürgschaft ihres Sieges über alle anderen Religionen und dereinstiger Herrschaft unter allen Völkern der Erde und in allen Klassen der menschlichen Gesellschaft.

Paulus definirt die Kirche als den Leib Jesu Christi [1]). Darin liegt, daß sie eine organisch-lebendige Einheit verschiedener Glieder, Kräfte und Functionen, und sodann zugleich, daß sie die Wohnstätte und das Organ Christi für seine Wirk-

---

[1]) Röm. 12, 5. 1 Cor. 6, 15. 10, 17. 12, 27. Eph. 1, 23. 4, 12. 5, 23. 30. Col. 1, 18. 24. 2, 17.

samkeit auf die Welt ist. Christus steht zu ihr im Verhältniß theils des dirigirenden Hauptes, theils der unsichtbar gegenwärtigen und alle Glieder durchdringenden Seele. Ein Christus ohne Kirche wäre also gleich einem Haupt ohne Glieder, oder einer Quelle ohne Strom, einem König ohne Unterthanen, einem Feldherrn ohne Soldaten, einem Bräutigam ohne Braut. Eine Kirche ohne Christus wäre ein Leib ohne Seele und Geist, also ein lebloser Leichnam. Die Kirche lebt nur, sofern Christus in ihr lebt, webt und wirkt. Sie ist in jedem Momente ihres Daseins so abhängig von ihm, als der Leib von der Seele, oder die Rebe vom Weinstock. Andererseits aber theilt er ihr fortwährend seine himmlischen Gaben und übernatürlichen Kräfte mit, hat in ihr ein geschichtliches Dasein auf Erden, giebt sich in ihr fortwährend kund und gebraucht sie als sein Organ für die Ausbreitung seines Reiches und die Christianisirung der Welt, bis alle Fürstenthümer, Herrschaften und Gewalten ihm in freiem Gehorsam zufallen und ihn als den ewigen Propheten, Hohenpriester und König der erlösten Menschheit anbeten werden.

Dies kann nur durch einen allmählichen geschichtlichen Proceß geschehen. Denn die Idee des Leibes, sowie alles organischen Lebens schließt Entwickelung in sich. Darum redet auch derselbe Paulus vom Wachsthum und Erbauen des Leibes Christi, „bis daß wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, zu einem vollkommenen Manne, zum reifen Alter der Fülle Christi“ [1]).

---

[1]) Eph. 4, 11—13.

Zweite Periode.

Die Kirche unter den Verfolgungen,

vom Tode des Apostels Johannes bis zu Constantin.

100—311.

Zweite Periode.

Die Kirche unter den Verfolgungen.

Vom Tode des Apostels Johannes bis zu Constantin.

100—311.

Allgemeine Literatur.

I. Quellen.

1) Die Schriften der apostolischen Väter, der Apologeten und anderer kirchlicher Schriftsteller des zweiten und dritten, theilweise auch des vierten und fünften Jahrhunderts, besonders **Justinus Martyr**, **Irenäus**, **Hippolytus**, **Tertullian**, **Cyprian**, **Clemens Alex.**, **Origenes**, **Eusebius**, **Epiphanius**, **Theodoret**. 2) Die meist blos fragmentarisch erhaltenen Schriften der zahlreichen Häretiker. 3) Die Fragmente der heidnischen Gegner des Christenthums, wie **Celsus**, **Lucian** und **Porphyrius**. 4) Die gelegentlichen, das Christenthum betreffenden Notizen der gleichzeitigen classischen Autoren, **Tacitus**, **Sueton**, **Plinius** jun., **Dio Cassius**.

Die Fragmente der ältesten christlichen Schriftsteller, deren Werke verloren gegangen sind, finden sich gesammelt bei **Grabe**: Spicilegium patrum ut et haereticorum saeculi I. II. et III. Oxon. 1700 (Neue Ausg. Oxf. 1714 in 3 voll.), u. bei **Routh**: Reliquiae sacrae, sive auctorum fere jam perditorum secundi, tertiique saeculi fragmenta, quae supersunt. Oxon. 1814 sqq. 4 voll. (Zweite vermehrte Aufl. in 5 Bdn. Oxf. 1846—48), u. bei **J. B. Pitra**: Spicilegium Solesmense; complectens Sanct. patrum scriptorumque eccles. anecdota hactenus opera. Par. 1852 sqq. (bisher 3 voll.) Vgl. auch **Bunsen**: Christianity and Mankind etc. Lond. 1854, vol. V, VI u. VII, welche die Analecta Ante-Nicaena (reliquiae literariae, canonicae, liturgicae) enthalten. Die häresiologischen Schriften des Alterthums sind gesammelt in **Franc. Oehler**: Corpus haereseologicum. Berol. 1856 ff. (auf 8 Bände berechnet).

II. Bearbeitungen.

Eusebius († 340): *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* in 10 Büchern von der Geburt Christi bis 324, ed. Valesius, Par. 1659 (Zimmermann, Francf. 1822. Burton, Oxf. 1838. H. Laemmer, Schaffh. 1859—62, und andere Ausg.). **L. Mosheim**: Commentarii de rebus Christianis ante Constantinum M. Helmst. 1753. Dasselbe in's Engl. übersetzt von Vidal, 1813 ff. in 3 voll., u. von Murdock, New-Haven 1852. 2 voll. **Cave**: Primitive Christianity. 1698. **Cave**: Lives of the Fathers of the first four Centuries. 1677—83. 2 voll. (Oxon. 1841 in 3 voll.) **Gibbon**: The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. Lond. 1776—88. 6 voll. u. öfter (ed. Milman mit seinen eigenen, Guizot's u. Wenck's Anmerkungen;

ed. Smith, 1858.). **Tzschirner:** Der Fall des Heidenthums. Leipz. 1829. **Burton**: Lectures upon the Ecclesiastical History of the first three Centuries. Oxf. 1833 in three parts (in einem Bande 1845.). **Milman**: The History of Christianity from the Birth of Christ to the Abolition of Paganism in the Roman Empire. Lond. 1840. 3 voll. (Ausg. von New-York in 1 Bde. 1844.) Bischof **Kaye**: Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries illustrated from the Writings of Tertullian. Lond. 3rd ed. 1845. **Hinds**: The Rise and Early Progress of Christianity. Lond. and Glasg. 1849, ed. III. 1854 (aus der Encyclop. Metropolitana X, 580—644). **Jeremie**: History of the Christian Church in the second and third Centuries. Lond. 1852. **Maurice**: Lectures on the Ecclesiast. History of the first and second Centuries. Cambr. 1854. **J. C. Robertson**: History of the Christian Church to the Pontificate of Gregory the Great. London 1854. **J. J. Blunt**: History of the Christian Church during the first three Centuries. 2nd ed. Lond. 1857. **Ritschl:** Die Entstehung der alt-katholischen Kirche. Bonn 1850. 2. verb. Aufl. 1857. **F. Chr. Baur:** Das Christenthum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tüb. 1853. 3. Ausg. 1863. **Hagenbach:** Die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Leipz. 1853. 2. Aufl. 1857. **Merle d'Aubigné, Bungener, Gasparin** u. **Vignet**: Historical Lectures on Christianity in the three first centuries, delivered at Geneva 1857. Lond. 1858. **E. de Pressensé** (Reform.): Hist. des trois premiers siècles de l'église chrétienne, tom. II. Par. 1858. **W. D. Killen** (Presbyterianer): The Ancient Church traced from the first three centuries. Edinb. u. New-York 1859. **Ambrose Manahan** (R.-Kath.): Triumph of the Catholic Church in the Early Ages. New-York 1859. **Alvan Lamson** (Unitarier): The Church of the first three centuries, with special reference to the doctrine of the trinity; illustrating its late origin and gradual formation. Boston 1860. **Milo Mahan** (Episkopalist): A Church History of the first three centuries. New-York 1860.

§. 46. Ueberblick.

Wir steigen nun von dem apostolischen Urchristenthum zur griechisch-römischen Kirche, von dem Geschlechte der Halbgötter zu dem der Sterblichen, von den inspirirten Urkunden der Apostel und Propheten zu den Werken erleuchteter, aber irrthumsfähiger Kirchenlehrer herab. Die Hand Gottes hat eine hohe Scheidewand zwischen dem Jahrhundert der Wunder und den nachfolgenden Zeitaltern errichtet, damit wir durch die Größe des Contrastes und durch den plötzlichen Uebergang den Unterschied zwischen Gotteswerk und Menschenwerk, den übernatürlichen Ursprung des Christenthums und den unvergleichlichen Werth des Neuen Testamentes desto deutlicher erkennen möchten.

Trotz des auffallenden Abstandes ist aber dennoch die Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts eine würdige Fortsetzung der apostolischen Urkirche. Während sie dieser an Originalität, Reinheit, Kraft und Frische weit nachsteht, so zeichnet sie sich andererseits aus durch gewissenhafte Treue in der Aufbewahrung und Fortpflanzung der heiligen Schriften und Traditionen der Apostel, und durch unermüdlichen Eifer in der Nachfolge ihres Lebens und Wandels mitten unter den größten Schwierigkeiten und Gefahren.

Die zweite Periode reicht vom Schlusse des apostolischen bis zum Anfang

des nicänischen Zeitalters, oder vom Tode des Apostels Johannes bis zum Aufhören der Christenverfolgung und zum Regierungsantritt Constantins, des ersten christlichen Kaisers. Sie ist das classische Zeitalter der heidnischen Verfolgung und des christlichen Märtyrerthums. Zwar wird das Christenthum zu allen Zeiten mehr oder weniger, in blutiger oder unblutiger Weise, von der ungöttlichen Welt verfolgt, und liefert auch zu allen Zeiten furchtlose Wahrheitszeugen, die zu jedem Opfer für ihren Glauben bereit sind. Allein in den ersten drei Jahrhunderten war die Verfolgung allgemeiner, ausgedehnter und anhaltender als je seitdem. Das Christenthum war eine verbotene Religion und jeden Augenblick den Strafen der Staatsgesetze und der Todesgefahr ausgesetzt. Seine Bekenner waren eine rechtlose Minorität in einem heidnischen Weltreiche. Die Geschichte der ecclesia pressa liefert aber einen fortlaufenden Commentar zu dem Worte des Herrn: „Siehe ich sende euch wie Schaafe mitten unter die Wölfe", und „Ich bin nicht gekommen den Frieden zu bringen, sondern das Schwert"[1]). Keine blos menschliche Religion hätte eine solche Feuerprobe drei volle Jahrhunderte hindurch bestehen können. Der Sieg, den das Christenthum zuletzt über Judenthum und Heidenthum und das mächtigste Reich der alten Welt errang, und zwar ohne äußere Gewalt, blos durch die sittliche Macht des Glaubens und der Liebe, der Geduld und Ausdauer, ist eines der erhabensten Schauspiele der Geschichte und eines der stärksten Argumente für seinen göttlichen und unverwüstlichen Charakter.

Aber ebenso bewundernswerth und bedeutungsvoll sind die geistigen und intellectuellen Siege, welche die Kirche dieser Zeit über die Wissenschaft und Kunst des Heidenthums, sowie über die häretischen Entstellungen des Gnosticismus und Ebionismus davontrug, und die reiche Entfaltung und Begründung der christlichen Wahrheit, welche aus diesem gewaltigen Gedankenkriege mit offenen und versteckten Feinden hervorging.

Die Kirche war vor Constantin dem Großen arm an irdischen Gütern und Ehren, aber reich an himmlischer Gnade, an weltüberwindendem Glauben, Liebe und Hoffnung; unpopulär, selbst verpönt, verhaßt und verfolgt, und doch viel stärker und lebensvoller, als die philosophischen Systeme Griechenlands und die Weltmacht Roms. Sie bestand meist aus den niederen Klassen der Gesellschaft, und zog doch die edelsten und tiefsten Geister der Zeit an und trug die Hoffnung der Zukunft in ihrem Schooße. Sie siegte in scheinbarer Niederlage und wuchs auf dem blutgetränkten Boden ihrer Märtyrer und Bekenner. Sie war groß im Thun, größer im Leiden, am größten im Tode für die Ehre Christi und für das Heil kommender Geschlechter[2]).

---

[1]) Matth. 10, 17—39, vgl. Matth. 5, 10. 12; 13, 21; 16, 24; 20, 22 f. 1 Kor. 15, 31. 2 Kor. 4, 10. Röm. 8, 35. Phil. 3, 10 f. Kol. 1, 24 f. 1 Petr. 2, 21 2c.

[2]) Isaac Taylor bekämpft in seinem geistvollen und interessanten Werke über Ancient Christianity, 4. Ausg. London 1844 die puseyitische Ueberschätzung des patristischen Alterthums, giebt aber doch zu (I, S. 37): „Our brethren of the early church challenge our respect, as well as affection; for theirs was the fervor of a steady faith in things

Die Lage und das Leben der Christen in der damaligen Welt ist am schönsten und anschaulichsten geschildert von dem unbekannten Verfasser der Epistola ad Diognetum, einem Apostelschüler aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts. „Die Christen“, sagt er[1], „sind weder durch Land, noch Sprache, noch bürgerliche Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn weder bewohnen sie eigene Städte, noch reden sie eine besondere Sprache, noch führen sie eine auffallende Lebensweise. . . . Sie bewohnen die Städte der Griechen und Barbaren, wie es sich trifft; sie folgen den Landessitten in Kleidung und Nahrung und der übrigen Lebensweise. Aber bewunderswerth und anerkannt ausgezeichnet ist ihr Wandel. Denn das eigene Vaterland bewohnen sie, aber wie Fremdlinge. An allem nehmen sie Theil als Bürger, und alles dulden sie wie Auswärtige. Jede Fremde ist ihnen Vaterland, und jedes Vaterland eine Fremde. Sie heirathen wie Alle; sie erzeugen Kinder, aber sie setzen die Erzeugten nicht aus. Den Tisch haben sie gemein, aber nicht die Frauen. Sie befinden sich auf der Erde, aber ihr Leben ist im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, aber durch ihr Leben übertreffen sie sie. Sie lieben alle, und werden von allen verfolgt. Man kennt sie nicht, und verurtheilt sie doch. Sie werden getödtet, und sie leben. Sie sind arm, und machen Viele reich. Alles wird ihnen genommen, und in allem haben sie Ueberfluß. Sie sind verachtet, und doch voll Ruhms. Sie werden geschmäht, und doch verherrlicht. Man flucht ihnen, und sie segnen. Sie werden gelästert, und sie ehren. Sie thun Gutes, und werden wie Böse gestraft. Gestraft freuen sie sich als solche, die in's Leben eingehen. Von Juden werden sie als Andersgläubige bekriegt, und von den Griechen verfolgt, und den Grund der Feindschaft können die Feinde nicht angeben. Um es kurz zu sagen, was die Seele im Leibe, das sind die Christen in der Welt. Die Seele ist durch alle Glieder des Leibes verbreitet; ebenso die Christen durch alle Städte der Welt. Die Seele wohnt zwar im Leibe, ist aber nicht aus dem Leibe; ebenso wohnen die Christen in der Welt, sind aber nicht von der Welt. Unsichtbar hält die Seele im sichtbaren Leibe Wache; ebenso sieht man auch die Christen in der Welt wohnen, aber unsichtbar ist ihre fromme Gesinnung. Das Fleisch haßt und bekriegt die Seele, ohne von ihr Unrecht zu leiden, weil sie den Lüsten desselben widerstreitet; ebenso haßt die

---

unseen and eternal; theirs often a meek patience under the most grievous wrongs; theirs the courage to maintain a good profession before the frowning face of philosophy, of secular tyranny, and of splendid superstition; theirs was abstractedness from the world, and a painful self-denial; theirs the most arduous and costly labors of love; theirs a munificence in charity, altogether without example; theirs was a reverent and scrupulous care of the sacred writings; and this one merit, if they had no other, is of a superlative degree, and should entitle them to the veneration and grateful regards of the modern church. How little do many readers of the Bible, now-a-days, think of what it cost the Christians of the second and third centuries, merely to rescue and hide the sacred treasure from the rage of the heathen!“

[1]) Ep. ad Diogn. c. 5 u. 6, p. 69 sq. ed. Otto (Lips. 1852).

Welt die Christen mit Unrecht, weil sie ihren Lüsten sich widersetzen. Die Seele liebt das Fleisch, von dem sie gehaßt wird; so lieben auch die Christen ihre Hasser. Die Seele ist im Leibe eingeschlossen, hält aber den Leib zusammen; so werden auch die Christen in der Welt, wie in einem Gefängnisse, festgehalten, und doch halten sie die Welt zusammen. Unsterblich wohnt die Seele in dem sterblichen Leibe; so wohnen auch die Christen im Vergänglichen, erwarten aber die Unvergänglichkeit im Himmel. Knapp gehalten in Speise und Trank, wird die Seele schöner; so nehmen die Christen zu, obschon täglich gepeinigt. Das ist die Stellung, welche Gott den Christen in der Welt angewiesen hat, und die niemand ihnen verweigern darf."

Die christliche Gemeinschaft fühlte sich also dem Judenthum und Heidenthum gegenüber von Anfang als das Salz der Erde, als das Licht der Welt, als die Stadt Gottes auf dem Berge, als die unsterbliche Seele im sterblichen Leibe, und dieses Bewußtsein war keine leere Einbildung und Anmaaßung, sondern Wahrheit und Wirklichkeit, bethätigte sich im Leben und Sterben und bahnte sich mitten durch Haß und Verfolgung den Weg auch zum äußeren Siege über die Welt.

Die vornicänische Kirche steht in jeder Hinsicht vermittelnd zwischen dem apostolischen und dem constantinischen Zeitalter, als ein Nachklang des ersteren und eine Vorbereitung zum letzteren. Es ist unhistorisch, dieselbe entweder mit dem späteren Katholicismus, oder mit dem Protestantismus zu identificiren, obwohl sich viele einzelne Anknüpfungspunkte für beide darin finden. Sie ist der Grundstock, aus welchem beide, zuerst der Katholicismus und dann der Protestantismus, hervorgegangen sind.

In ihrem Verhältniß zum Staate ist sie durchaus die Fortsetzung der apostolischen Periode und unterscheidet sich eben so sehr von allen Formen der Hierarchie, wie des Cäsaropapismus seit Constantin. Sie stand zwar nicht dem Staate, wohl aber der Staat ihr feindselig und verfolgend gegenüber, und sie entwickelte sich deshalb ganz selbstständig und unabhängig von allen politischen Einflüssen. Sie war durchaus auf das Princip der Selbsterhaltung und Selbstregierung gegründet. Insofern hat ihre Lage in den ersten drei Jahrhunderten mehr Verwandtschaft mit der amerikanischen Trennung beider Gewalten, jedoch mit dem wesentlichen Unterschiede, daß der Staat in Nordamerika dem Christenthum nicht feindlich gegenübersteht, wie im alten römischen Reiche, sondern ihm vollkommene Freiheit gewährt und es in seinen Rechten schützt.

In der inneren Organisation war die Kirche unserer Periode weder congregationalistisch oder independent, noch presbyterianisch, noch consistorial, noch papistisch, sondern bischöflich, d. h. in eine Anzahl größerer und kleinerer Diöcesen getheilt, an deren Spitze je ein Bischof mit patriarchalischer Würde und umgeben von dem Rathe der Presbyter stand. Eine feste hierarchische Stufenfolge unter den Bischöfen gab es noch nicht; aber allerdings ragten unter ihnen die Inhaber

der apostolischen Muttersitze und unter diesen wieder der Bischof von Rom mit einem Primat der Ehre und des sittlichen Einflusses hervor. Sie waren die lebendigen Vertreter der sichtbaren Einheit der Kirche, auf welche im Gegensatz gegen ihre Feinde von außen und von innen ein großes Gewicht gelegt wurde. Diese altkatholische Episkopalverfassung bildet demnach den naturgemäßen Uebergang zur Metropolitan- und Patriarchalverfassung des nicänischen Zeitalters. Zwischen den verschiedenen Gemeinden herrschte ein freier lebendiger Verkehr. Der Klerus trat in schärferer Trennung dem Volke gegenüber; aber dieses machte seinen Einfluß in der Wahl seiner Hirten geltend.

Der Cultus war noch sehr einfach. Es fehlte bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts an eigenen Kirchengebäuden, und die Christen mußten sich in Privatwohnungen, in Katakomben und auf den Gräbern ihrer Märtyrer versammeln. Der Abscheu gegen den Götzendienst und den Mißbrauch der bildenden Kunst im Dienste desselben machte die Kirche abgeneigt gegen allen Schmuck und Pomp. Doch begünstigte sie den Gebrauch einfacher sinnreicher Symbole, besonders des Kreuzeszeichens zur Erinnerung an die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte. Es gab noch keine Marien- und Heiligenfeste, aber eine dankbare Erinnerungsfeier der Todestage der Märtyrer; keine Messe im Sinne eines Sühnopfers, sondern blos eine Eucharistie oder Dankopfer; kein Gesetz des Priestercölibats, aber eine hohe Verehrung vor freiwilliger Ehelosigkeit.

In der christlichen Sittlichkeit begegnen uns bereits die Anfänge der Askese, die Hochschätzung des Fastens, der freiwilligen Armuth und Virginität, die Vorstellung von der Verdienstlichkeit gewisser Werke und die Unterscheidung eines höheren und niederen Grades der Tugend, welche später zur Entwicklung des Mönchsthums führte. Doch alles das erscheint noch in seinen einfachen und unschuldigen Anfängen und gepaart mit einer begeisterten Hingabe zu Christo im Leiden und Sterben, der man seine Bewunderung nicht versagen kann.

In der Theologie ist die Thätigkeit hauptsächlich auf die objectiven Grundlehren von Gott und Christo gerichtet. Es galt vor allem, dem Ebionismus und Gnosticismus gegenüber die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Christi, also das Centraldogma von der Menschwerdung Gottes zu vertheidigen und zum Bewußtsein zu bringen. Dagegen ist die Anthropologie und Soteriologie dieser Zeit noch sehr unbestimmt. Man darf daher hier nicht schon die Grundlehren des Protestantismus erwarten, welche sich auf das Gebiet der subjectiven Aneignung des Christenthums beziehen. Von der absoluten Schriftautorität im Unterschied von der kirchlichen Ueberlieferung und von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein mit Ausschluß der guten Werke wissen die vornicänischen und auch die nicänischen Väter nichts. Das sind lauter Fragen, die einer viel späteren Entwicklungsperiode angehören. Die Aufgabe und das Verdienst der alten Kirche lag vielmehr in der Ausbildung der ökumenischen Orthodoxie, wie sie in dem apostolischen und nicänischen Symbolum niedergelegt und von der katholischen und

evangelischen Christenheit gemeinsam anerkannt ist. Darum sollte dieselbe nicht als Zankapfel beider Kirchen angesehen und in ihre inneren Streitigkeiten hineingezogen, sondern als gemeinsames Erbe und Eigenthum und als ein Band der Gemeinschaft geachtet werden.

Erstes Kapitel.

Die Ausbreitung des Christenthums.

Le Quien: Oriens Christianus. Par. 1740. 3 voll. fol. **Mosheim:** Historical Commentaries etc. (ed. Murdock) I, p. 259—290. **Gibbon:** The Decline and Fall of the Roman Empire. Chapt. XV. **Neander:** Allg. Geschichte &c. Bd. I. Abschn. 1. **Wiltsch:** Handbuch der kirchl. Geographie und Statistik. Berl. 1846. I, S. 32 ff.

---

§. 47. Hindernisse und Beförderungsmittel der Ausbreitung.

Gott stellte das Christenthum drei Jahrhunderte hindurch in die ungünstigste äußere Lage, damit es seine sittliche Kraft entfalte und blos durch geistige Mittel den Sieg über die Welt erringe. Vor der Regierung Constantins hatte es nicht einmal eine rechtliche Existenz im römischen Reiche, sondern war zunächst als jüdische Secte ignorirt, sodann als eine staatsgefährliche Neuerung verläumdet, verboten und verfolgt, so daß der Uebertritt zu ihm Eigenthum und Leben in Gefahr brachte. Es bot ferner den verderbten Neigungen des Herzens nicht die geringste Nahrung dar, wie etwa später der Muhammedanismus, sondern trat der herrschenden jüdischen und heidnischen Denkweise mit der unerbittlichen Forderung der Buße und Bekehrung, der Selbst- und Weltverleugnung entgegen, so daß nach Tertullian mehr Menschen durch die Furcht, ihre Vergnügungen, als ihr Leben, zu verlieren, von der neuen Secte abgehalten wurden. Sodann nahm der Stolz der Griechen und Römer besonders auch an dem jüdischen Ursprung des Christenthums, an der Armuth und dem geringen Stande der meisten Bekenner Anstoß, wie denn Celsus spöttisch bemerkte, daß „Wollenarbeiter, Schuster, Gerber und die ungebildetsten Menschen" den „unvernünftigen Glauben" verkündigten und besonders „Weibern und Kindern" plausibel zu machen suchten.

Trotz dieser ungewöhnlichen Hindernisse machte das Christenthum doch gewaltigen Fortschritt, der unter solchen Umständen einen starken Beweis für die Göttlichkeit desselben liefert, wie dies schon Justin, Irenäus, Tertullian, Origenes und andere Väter jener Zeit hervorhoben. Ja, selbst die Hindernisse wurden in der Hand der Vorsehung Beförderungsmittel. Die Verfolgung führte zum Märtyrerthum, und dieses hatte nicht nur eine abschreckende, sondern auch eine anziehende und nicht selten sogar eine ansteckende Gewalt. Jeder ächte Blutzeuge

war ein lebendiger Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums. Daher ruft Tertullian den Heiden zu: „Alle eure ausgesuchte Grausamkeit kann nichts ausrichten, vielmehr ist sie eine Lockspeise zu dieser Secte hin. Unsere Zahl vermehrt sich, je mehr ihr uns vertilgt. Das Blut der Christen ist ihre Aussaat.“ Der sittliche Ernst der Christen bildete einen gewaltigen Contrast zu dem allgemeinen Sittenverderben der Zeit, und während er die leichtsinnigen, vergnügungslustigen Gemüther abstieß, mußte er andererseits gerade den tiefsten und edelsten Geistern imponiren. Die Vorliebe der Armen und Unterdrückten für das Evangelium gab Zeugniß für seine tröstende, heilende und erlösende Kraft. Daneben zog es doch zugleich von Anfang Leute aus den mittleren, und selbst aus den höheren und gelehrten Ständen an, wie das Beispiel des Nikodemus, des Apostels Paulus, des Proconsuls Sergius Paulus[1]), des Areopagiten Dionysius von Athen[2]), der Asiarchen oder Aufseher der Heiligthümer zu Ephesus[3]), des Schatzmeisters Erastus von Korinth[4]), mehrerer Personen am Hofe des Kaisers Nero[5]), sowie der zahlreichen Kirchenväter zeigt, von denen die meisten, wie Justin der Märtyrer, Irenäus, Clemens, Origenes, Tertullian und Cyprian an Talent und Bildung ihre ausgezeichnetsten heidnischen Zeitgenossen übertrafen, oder ihnen wenigstens nicht nachstanden. Der Heide Plinius beklagt sich, daß in Kleinasien Menschen aller Stände[6]) zum Christenthum abfallen. Tertullian behauptet, daß der zehnte Theil von Carthago und darunter Senatoren und Frauen von der edelsten Herkunft und die nächsten Verwandten des Proconsuls von Africa Christen seien[7]). Valerian setzt in einem seiner Edicte um die Mitte des dritten Jahrhunderts voraus, daß damals Senatoren, römische Ritter und Frauen vom höchsten Rang sich zu dieser verpönten Religion bekannten[8]).

Die positive Hauptursache der schnellen Ausbreitung des Christenthums liegt in seinem absoluten inneren Werthe, als der allein wahren, göttlich geoffenbarten Religion der Erlösung[9]). Dieser Werth gab sich kund einmal theoretisch in der Wahrheit und Ueberzeugungskraft seiner Lehren, in der Reinheit und Erhabenheit seiner Vorschriften; sodann praktisch in seiner wiedergebärenden und heiligenden Wirkung auf Herz und Wandel, in der Glaubenskraft, Bruderliebe, Wohlthätigkeit und Todesfreudigkeit seiner Bekenner; und endlich in seiner inne-

---

[1]) Ap.-G. 13, 7 ff. [2]) Ap.-G. 17, 34. [3]) Ap.-G. 19, 31.
[4]) Röm. 16, 23. [5]) Phil. 4, 22. [6]) omnis ordinis.
[7]) Ad Scapul. [8]) Cypr. Ep. 70.

[9]) Gerade diesen Hauptgrund läßt Gibbon in dem berühmten oder berüchtigten 15. Kapitel seines meisterhaften u. noch immer unentbehrlichen Geschichtswerkes unberücksichtigt. Er führt dort die schnelle Ausbreitung des Christenthums auf folgende fünf Ursachen zurück: 1) den unbeugsamen und intoleranten, vom Judenthum ererbten, aber geläuterten und erweiterten Eifer der Christen für ihre Religion; 2) die Lehre von der Unsterblichkeit, worüber die Heiden höchstens unsichere Ahnungen hatten; 3) die Wunderkräfte, welche der alten Kirche zugeschrieben wurden; 4) die reinere, aber finster asketische Sittlichkeit der Christen; 5) die Einheit und Disciplin der Kirche, welche allmählig einen unabhängigen und wachsenden Staat im Herzen des römischen Reiches bildete.

ren Universalität oder Angemessenheit an alle Klassen, Lagen und Verhältnisse, sowie alle intellectuellen und ethischen Bedürfnisse der Menschen, im Unterschied von dem nationalen und particularistischen Charakter aller anderen Religionen. Dazu kamen noch als schlagende äußere Beweise für seinen göttlichen Ursprung die Weissagungen des Alten Testamentes, und die Wunder, oder übernatürlichen Kraftwirkungen, welche die Predigt der Glaubensboten nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Justinus Martyr, Irenäus, Tertullian, Origenes und anderer, auch noch in dieser Periode von Zeit zu Zeit begleiteten, um die Heiden zum Glauben überzuleiten.

Aeußere Beförderungsmittel waren besonders die Ausdehnung, Ordnung und Einheit des römischen Reichs und die Verbreitung der griechischen Bildung.

Neben diesen positiven Ursachen wirkte aber auch der trostlose Zustand des Judenthums und Heidenthums als mächtiges negatives Beförderungsmittel der christlichen Religion mit. Das Judenthum hatte seit dem furchtbaren Gottesgericht der Zerstörung Jerusalems seine nationale Existenz verloren und irrte unstät und flüchtig umher. Das Heidenthum war zwar im Besitze der äußeren Macht und Herrschaft, aber innerlich gebrochen und ging mit sicheren Schritten der Verwesung entgegen. Die Volksreligion und öffentliche Sittlichkeit war durch eine skeptische und materialistische Philosophie untergraben; die griechische Wissenschaft und Kunst hatte ihre schöpferische Kraft und Frische verloren; das römische Reich ruhte blos auf dem Schwerte und materiellen Interessen; die sittlichen Bande der Gemeinschaft waren zerrissen; grenzenlose Selbstsucht und Laster aller Art herrschten selbst nach dem Zeugniß eines Tacitus und Seneca, in Rom und in den Provinzen, auf dem Throne und in den Bettlerhütten; nichts, was das classische Alterthum in seinen schönsten Tagen hervorgebracht, konnte die tödtlichen Wunden der Zeit heilen, oder auch nur vorübergehenden Trost und Frieden geben. Der einzige Stern der Hoffnung in der hereinbrechenden Nacht war das junge, frische, kühne, todesmuthige, glaubensstarke und liebeglühende Christenthum, das allen denkenden Geistern mehr und mehr als die alleinige lebendige Religion der Gegenwart und der Zukunft erscheinen mußte. „Christus", sagt Augustin, „erschien den Menschen der alternden, hinsterbenden Welt, daß, während Alles um sie her hinwelkt, sie durch ihn neues, jugendliches Leben empfangen sollten."

Die Ausbreitung des Evangeliums geschah natürlich hauptsächlich durch das lebendige Wort und den persönlichen Verkehr, aber auch durch das Lesen der heiligen Schriften, die frühzeitig in mehrere Sprachen übersetzt wurden. Die Verbindungsmittel innerhalb des römischen Reichs von Damaskus bis nach Britannien waren zahlreich und sicher. Dieselben Heerstraßen, welche für Handel und Gewerbe und für die römischen Legionen gebaut waren, dienten auch den Boten des Friedens und den stillen Eroberungszügen des Kreuzes. Der Handel und Weltverkehr war schon damals, wie heute, ein wichtiges Mittel zur Verbreitung christlicher Bildung.

Die bestimmte Art und Weise, sowie der genauere Zeitpunkt der Einführung

des Christenthums in die einzelnen Länder während unserer Periode ist meist in Dunkelheit gehüllt, und wir wissen nicht viel mehr als die Thatsache selbst. Ohne Zweifel ist von den Aposteln und ihren persönlichen Schülern noch viel mehr ausgegangen, als uns das Neue Testament berichtet. Dagegen hat aber auch die mittelalterliche Tradition manchen National- und Localkirchen, die unmöglich vor dem zweiten oder dritten Jahrhundert entstanden sein können, einen apostolischen Ursprung angedichtet. Neben den Geistlichen scheinen besonders auch Sklaven und Frauen Missionsdienste geleistet und das christliche Leben in alle Kreise der Gesellschaft eingeführt zu haben.

§. 48. Das Christenthum in Asien und Afrika.

Justin der Märtyrer sagt um die Mitte des zweiten Jahrhunderts: „Es giebt kein Volk, seien es Griechen oder Barbaren oder irgend eine andere Menschenrace, . . . unter denen nicht Gebete und Dankopfer in dem Namen des gekreuzigten Jesus dem Vater und Schöpfer aller Dinge dargebracht werden." Diese und ähnliche Stellen von Tertullian, Origenes und Arnobius sind offenbar rhetorische Uebertreibung. So viel aber läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß der Name Christi gegen das Ende des dritten Jahrhunderts in allen Provinzen und größeren Städten des römischen Reichs bekannt, verehrt und verfolgt war. Beim Mangel an allen statistischen Angaben läßt sich die Zahl der Christen nur vermuthen. Aller Wahrscheinlichkeit nach umfaßte sie damals schon wenigstens den zwanzigsten, vielleicht den zehnten Theil der Unterthanen Roms, und die Thatsache, daß sie eine eng verbundene Gemeinschaft bildeten und täglich zunahmen, während die große Majorität der Heiden unter sich getrennt war und täglich in demselben Verhältniß abnahm, machte die wahre und prospective Stärke der Kirche noch viel größer.

Was das Christenthum unter den Barbaren in den nichtrömischen Provinzen Asiens und im Norden und Westen Europas betrifft, so war dasselbe zunächst natürlich zu sehr außer der Strömung der Geschichte, um von großer unmittelbarer Bedeutung zu sein. Aber es bereitete den Weg für ihre Civilisation und künftige Stellung in der Geschichte.

Asien war bekanntlich die Wiege, wie der Menschheit und Civilisation, so auch des Christenthums. Die Apostel verbreiteten dasselbe bereits über Palästina, Syrien und Kleinasien. Nach dem Zeugnisse des jüngeren Plinius unter Trajan waren in Kleinasien die Tempel der Götter beinahe verlassen, und die Opferthiere fanden fast keine Käufer mehr. Im zweiten Jahrhundert drang die neue Religion nach Edessa in Mesopotamien, bis auf einen gewissen Grad nach Persien, Medien, Baktrien und Parthien; während des dritten Jahrhunderts nach Armenien und Arabien (wo übrigens schon Paulus drei Jahre zugebracht hatte, obwohl vielleicht in beschaulicher Zurückgezogenheit und Vorbereitung auf seinen Apostelberuf)[1]. Nach der Sage sollen die Apostel Thomas und Bartholomäus

[1]) Gal. 1, 17.

selbst bis nach Indien vorgedrungen sein. Zuverlässiger ist die Nachricht, daß der christliche Lehrer Pantänus von Alexandrien ums Jahr 190 dorthin gelangte, und daß man im vierten Jahrhunderte einige Kirchen daselbst fand.

In Africa faßte das Christenthum zunächst in Aegypten festen Fuß und zwar vielleicht schon im apostolischen Zeitalter. Denn nach der einstimmigen Tradition legte der Evangelist Marcus den Grund zu der Kirche von Alexandrien, der Metropolis des ägyptischen Handels und der orientalisch-griechischen Bildung. Nach Eusebius hießen die ersten Bischöfe derselben Annianos (von 62 bis 85), Abilios (bis 98) und Kerdon (bis 110). Im zweiten Jahrhundert war daselbst bereits eine blühende theologische Schule, an welcher Clemens und Origenes lehrten. Von Unterägypten verbreitete sich das Evangelium nach Mittel- und Oberägypten und die angränzenden Provinzen, vielleicht bis nach Aethiopien und Abyssinien. Im Jahre 235 waren auf einem Concile 20 ägyptische Bischöfe versammelt.

Nach dem proconsularischen Africa und seiner Hauptstadt Carthago kam das Christenthum im zweiten, wo nicht schon im ersten Jahrhundert, und zwar wahrscheinlich von Rom her, mit dem es in engem Verkehr stand. Durch Tertullian wurde jene Provinz die Heimathstätte der lateinischen Theologie. Auf dem glühenden Sande von Mauritanien und Numidien waren die Christen um die Mitte des dritten Jahrhunderts so zahlreich, daß Cyprian i. J. 258 eine Synode von 87 Bischöfen versammeln konnte. Im Jahre 308 hielten die schismatischen Donatisten allein ein Concil von 270 Bischöfen zu Carthago. Uebrigens waren damals ohne Zweifel die Diöcesen viel kleiner, als in späterer Zeit.

§. 49. Das Christenthum in Europa.

Die Kirche von Rom war bei weitem die bedeutendste für das ganze Abendland. Nach einer Angabe des Eusebius zählte sie um die Mitte des dritten Jahrhunderts 1 Bischof, 46 Presbyter, 7 Diakonen, ebenso viele Subdiakonen, 42 Akoluthen, 50 Vorleser, Exorcisten und Thürhüter und unterstützte 1500 Wittwen und Arme. Danach zu urtheilen, mag sich die Zahl der Glieder auf etwa 50 bis 60,000 belaufen haben, d. h. ungefähr auf den zwanzigsten Theil der gesammten Einwohnerzahl, die sich allerdings nicht genau bestimmen läßt, die aber in der Kaiserzeit jedenfalls über eine Million betragen haben muß [1]).

Von Rom aus verbreitete sich die Kirche über alle Städte Italiens. Die

---

[1]) Gibbon und Milman schätzen die Bevölkerung des kaiserlichen Roms auf 1,200,000, Bunsen etwas höher, Höck, Zumpt und Hawson (auf Grundlage des Monumentum Ancyranum) sogar auf 2,000,000, während dagegen Dureau de la Malle sie auf 500,000 zu reduciren sucht, weil die Mauern des Servius Tullius blos den fünften Theil des Flächenraums von Paris einnahmen. Allein diese Mauern bezeichneten seit dem Wiederaufbau der Stadt nach dem neronischen Brande und schon seit Augustus nicht mehr die Grenzen, und die Vorstädte erstreckten sich weit in das Land hinaus.

erste römische Provinzialsynode, von welcher wir eine Kunde haben, zählte 12 Bischöfe unter dem Vorsitze des Telesphorus (142—154). In der Mitte des dritten Jahrhunderts (255) hielt Cornelius von Rom ein Concil von 60 Bischöfen.

Im südlichen Gallien hatte das Christenthum im zweiten Jahrhundert Wurzel gefaßt, wie aus der Verfolgung von 177 hervorgeht. Wahrscheinlich kam es vom Oriente dorthin; denn die Gemeinden von Lugdunum und Vienne standen in enger Verbindung mit den Gemeinden von Kleinasien, denen sie einen Bericht über die Verfolgung gaben, und Irenäus, Bischof von Lyon, war ein Schüler des Polykarpus von Smyrna. Gregor von Tours berichtet, daß in der Mitte des dritten Jahrhunderts sieben Missionäre von Rom nach Gallien gesandt wurden. Einer von ihnen, Dionysius, gründete die erste Kirche von Paris, starb als Märtyrer auf Montmartre und wurde der Schutzheilige Frankreichs, den später der Volksaberglaube mit dem von Paulus bekehrten Dionysius Areopagita von Athen verwechselte.

Spanien wurde wohl schon ebenfalls im zweiten Jahrhundert mit dem Christenthum bekannt gemacht, obwohl uns die ersten sicheren Spuren von Kirchen und Bischöfen daselbst erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts begegnen. Das Concil von Eliberis i. J. 305 zählte 19 Bischöfe. Der Apostel Paulus hatte die Absicht, nach Spanien zu reisen [1]), die er aber wohl nie ausführte, es sei denn, daß der viel besprochene Ausdruck „Grenze des Westens" in einer Stelle des Clemens auf dieses Land zu deuten ist. Ganz ungereimt und chronologisch unmöglich ist die Sage, daß Jakobus der Aeltere, der schon im Jahre 44 zu Jerusalem hingerichtet wurde, das Evangelium nach Spanien gebracht und an dem berühmten Wallfahrtsorte Compostella begraben liege, wo seine Gebeine erst unter Alfonso II. gegen Ende des achten Jahrhunderts aufgefunden wurden.

Wenn Irenäus von der Predigt des Evangeliums unter den Germanen und anderen barbarischen Völkern spricht, welche „ohne Papier und Tinte, durch den heiligen Geist das Heil in ihren Herzen geschrieben haben", so ist das wohl auf die den Römern unterworfenen Theile Germaniens [2]) zu beschränken.

Nach Tertullian war auch Britannien gegen Ende des zweiten Jahrhunderts der Herrschaft des Kreuzes unterworfen. Wahrscheinlich kam das Evangelium dorthin zunächst vom Oriente über Südgallien und dann auch von Italien. Der ehrwürdige Beda († 735) berichtet, daß der brittische König Lucius (um 167) den römischen Bischof Eleutherus um Missionare gebeten habe. Auf dem Concil von Arelate i. J. 314 waren drei brittische Bischöfe von Eboracum (York), Londinum (London) und Colonia Londinensium (wahrscheinlich ein Irrthum für Lindensium, Lincoln) anwesend.

---

[1]) Röm. 15, 24. [2]) Germania cisrhenana.

Zweites Kapitel.

Die Verfolgung der Kirche und das christliche Märtyrerthum.

I. Quellen.

Eusebius: H. E. besonders lib. VIII u. IX. **Lactantius**: De mortibus persecutorum. Die apologet. Schriften von **Justin d. Märt.**, **Minutius Felix**, **Tertullian** u. **Origenes**, und die Briefe von **Cyprian**. **Theod. Ruinart**: Acta primorum martyrum sincera et selecta. Par. 1689. 2. Ausgabe. Amstel. 1713. (Die vier ersten Jahrh. umfass.) Mehrere Biographieen in den **Acta Sanctorum**. Antwerp. 1643 sqq.

II. Bearbeitungen.

J. Fox († 1587): Acts and Monuments of the Church (gewöhnl. genannt Fox's Book of Martyrs), zuerst erschienen Lond. 1553 in 1 Bde, 1632 in 3 Bdn, und sehr oft in Engl. und Amerika. Dasselbe deutsch: Das christl. Märtyrerthum nach dem Engl. des Fox und Millner. Leipz. 1817. 2 Thle. (Das Werk von Fox ist eine Universalgeschichte des christlichen Märtyrerthums, mit Einschluß des protestantischen und hat eine polemische Tendenz gegen die römische Kirche, als eine blutdürstige Verfolgerin der wahren Christen.) **Kortholdt**: De persecutionibus eccles. primaevae. Kiloni 1629. **Gibbon**: Chapter XVI. **Münter**: Die Christen im heidnischen Hause vor Constantin. Kopenh. 1828. † **Schumann von Mansegg**: Die Verfolgungen der ersten christlichen Kirche. Wien 1821. **Ad. Schmidt**: Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit in den ersten Jahrhunderten der Kaiserherrschaft. Berl. 1847. **Kritzler**: Die Heldenzeiten des Christenthums. 1. Bd.: Der Kampf mit dem Heidenthum. Leipz. 1856. **Fr. W. Gaß**: Das christl. Märtyrerthum in den ersten Jahrh., und dessen Idee. Gotha 1859 f. (In Niedner's Zeitschr. für hist. Theol. Jahrg. 1859, Heft 3, u. Jahrg. 1860, Heft 3.)

---

§. 50. Die jüdische Verfolgung.

Fr. Münter: Der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian. Altona und Leipzig 1821. **Deyling**: Aeliae Capitol. origines et historiae. Lips. 1743.

Die Verfolgungen der christlichen Kirche in den ersten drei Jahrhunderten entfalten sich vor uns wie eine großartige Tragödie: zuerst verhängnißvolle Vorzeichen, dann eine Reihe von blutigen Angriffen der dämonischen Mächte des Heidenthums gegen das Christenthum, mit erhabenen Scenen eines alles überwindenden Heldenmuthes, dazwischen kurze Pausen und Ruhepunkte, zuletzt als schreckensvoller Schlußact ein verzweifelter Kampf des Heidenthums auf Leben und Tod, der aber mit dem bleibenden Siege des Christenthums endigt. Aus der Bluttaufe der Kirche ging eine neue christliche Welt hervor.

Die Verfolgungen gingen theils von den Juden, theils von den Heiden aus. Die ersteren hatten ihren hartnäckigen Unglauben und bitteren Haß gegen das Evangelium bereits in der Kreuzigung Christi, der Steinigung des Stephanus, der Hinrichtung Jakobus des Aelteren, den wiederholten Einkerkerungen des Petrus und Johannes, der wilden Wuth gegen Paulus und der Ermordung Jako-

bus des Gerechten an den Tag gelegt. Kein Wunder, daß zuletzt das furchtbare Gericht Gottes sie für diese Undankbarkeit gegen ihre größten Wohlthäter heimsuchte in der Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels, während die Christen eine sichere Zufluchtsstätte in Pella jenseits des Jordans fanden.

Aber dieses tragische Schicksal konnte blos die nationale Kraft, nicht den Haß der Juden gegen das Christenthum brechen; vielmehr blieb dieser fortan ein charakteristischer Grundzug ihres Wesens. Sie verursachten den Tod Symeons, Bischofs von Jerusalem (107); sie waren besonders geschäftig bei der Verbrennung Polykarps von Smyrna, und sie schürten den Haß der Heiden durch boshafte Verläumdung der Secte des Nazareners auf.

Die harten Bedrückungen der Juden unter der Regierung Trajans und Hadrians und die Entweihung Jerusalems durch heidnischen Götzendienst riefen einen neuen Aufstand hervor (132—135). Ein Pseudo-Messias, Bar-Cochba, (d. h. Sternensohn)[1], nachher Bar-Cosiba (d. h. Sohn der Lüge) genannt, stellte sich an die Spitze der Empörer und ließ alle Christen, welche sich seiner Autorität nicht unterwerfen wollten, aufs grausamste hinmorden. Aber der falsche Prophet wurde von dem Feldherrn Hadrians i. J. 135 besiegt, mehr als eine halbe Million Juden nach verzweifelter Gegenwehr mit dem Schwerte vernichtet, Palästina gräulich verwüstet, Jerusalem abermals zerstört, und über ihren Trümmern eine römische Colonie, Aelia Capitolina, mit einem Bildnisse Jupiters und einem Tempel der Venus errichtet. Den Juden wurde der Besuch der heiligen Stätte bei Todesstrafe verboten; nur an dem Jahrestage der Zerstörung durften sie dieselbe von den nahen Hügeln anschauen und beweinen.

Seitdem hatten sie keine Gelegenheit mehr, eine selbstständige Verfolgung gegen die Christen zu unternehmen. Dagegen fuhren sie fort, abscheuliche Lästerungen über Jesum und seine Nachfolger auszustreuen. Ihre gelehrten Schulen zu Tiberias und Babylon nährten diesen bitteren Haß. Der Talmud, dessen erster Theil (die Mischna) gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, dessen zweiter Theil (die Gemara) im vierten Jahrhundert verfaßt wurde, ist ein treuer Abdruck des steifen, traditionellen, stagnanten und gegen das Christenthum verschlossenen Judenthums. Später erhob sich über den Talmud von Jerusalem der babylonische Talmud (430 bis 521) als noch bestimmtere Ausprägung des Rabbinismus. Das schreckliche Fluchgebet gegen die Apostaten[2], welches vor dem Uebertritt zum christlichen Glauben abschrecken soll, stammt aus dem zweiten Jahrhundert und ist nach der Angabe des Talmud zu Jafne, wo das Synedrium damals seinen Sitz hatte, von dem jüngeren Rabbi Gamaliel verfaßt.

Leider wurde dieses auch in seinem tragischen Falle noch merkwürdige Volk in der nachconstantinischen Zeit von den Christen vielfach grausam gedrückt und verfolgt und dadurch in seinem Fanatismus und Christenhaß nur bestärkt. Aber durch alle Bedrückungen und Wechsel des Schicksals hat Gott dasselbe als ein le-

---

[1]) Num. 24, 17. [2]) precatio haereticorum.

bendiges Monument seiner Gerichte und seines Erbarmens bewahrt, und wird ihm ohne Zweifel bei der Wiederkunft Christi und Vollendung seines Reiches eine wichtige Rolle anweisen.

§. 51. Die heidnische Verfolgung. Ihre Ursachen und Wirkung.

Vgl. die Literatur vor §. 50.

Die Politik des römischen Staates, der Fanatismus des abergläubischen Volkes und das Privatinteresse der heidnischen Priester vereinigten sich zur Verfolgung einer Religion, welche das wankende Gebäude des Götzendienstes zu stürzen drohte, und wandten alle Mittel der Gesetzgebung, der Gewalt, der List und Bosheit an, um sie von der Erde zu vertilgen. Justin, Tertullian und andere alte Kirchenlehrer fanden den letzten Grund der Christenverfolgung im Satan und den Dämonen, schrieben ihr aber zugleich eine ethische Bedeutung zu, indem sie dieselbe bald als Strafe für begangene Sünden, bald als Uebungsschule der christlichen Tugend, bald als Erweckungsmittel des Glaubens darstellten. Einige läugneten, daß Marter und Tod überhaupt ein Uebel sei, da sie den Christen schneller zu Gott, dem Ziele seiner Sehnsucht, führen.

Fassen wir zunächst das Verhältniß des römischen Staates zum Christenthum ins Auge. So lange dieses in den Augen der Römer blos eine Secte des Judenthums war, theilte es zwar den Haß und die Verachtung, aber zugleich auch den gesetzlichen Schutz dieser alterthümlichen Nationalreligion. Es war eine günstige Fügung der Vorsehung, daß das Evangelium bereits in den größten Städten des römischen Reiches Wurzel gefaßt hatte, ehe es von den römischen Behörden in seinem eigenthümlichen Charakter und Unterschied vom Judenthum anerkannt war. Heidnische Staatsmänner und Schriftsteller, selbst noch Tacitus und der jüngere Plinius unter Trajan, betrachteten das Christenthum längere Zeit als einen vulgären Aberglauben und hielten es kaum ihrer Beachtung werth. Allein es war eine viel zu bedeutende Erscheinung und machte viel zu rasche Fortschritte, um längere Zeit vornehm ignorirt zu werden. Sobald es in seinem wahren Charakter als eine *neue* Religion, und zwar mit dem Anspruche auf allgemeine Geltung und Herrschaft, erkannt wurde, da erschien es als ungesetzlich und staatsgefährlich[1]). Daher der constante Vorwurf gegen die Christen: Non licet esse vos, Ihr habt kein gesetzliches Recht zu existiren.

Denn der römische Staat war bei aller Toleranz aufs engste mit dem heidnischen Götzendienst verwoben, und machte die Religion der Politik dienstbar. Die Größe der Republik und der Sieg der Legionen wurde auf die Frömmigkeit des Romulus und Numa und die Gunst der Götter zurückgeführt. Die Priester und Vestalinnen wurden aus der öffentlichen Kasse erhalten. Der Kaiser war ex officio auch pontifex maximus, die Götter hatten einen nationalen Charakter,

---

[1]) Religio illicita.

und der Adler des Jupiter Capitolinus zog als guter Genius vor den welterobernden Legionen einher. Cicero stellt als Grundsatz der Gesetzgebung auf, daß Niemand fremde Götter verehren dürfe, wenn sie nicht durch öffentliche Staatsgesetze anerkannt seien[1]). Mäcenas gab dem Augustus den Rath: „Ehre die Götter nach der Sitte der Vorväter und zwinge[2]) Andere, sie zu verehren. Hasse und bestrafe diejenigen, welche fremde Götter einführen." Das ganze Alterthum huldigte dem Staatsabsolutismus, welcher die individuellen Menschenrechte unbarmherzig mit Füßen trat. Erst das Christenthum hat die letzteren zur Geltung gebracht. Die christlichen Apologeten haben zuerst, wenn auch noch unklar, das Recht der freien Ueberzeugung auf dem Gebiete der Religion ausgesprochen. Tertullian sagt in einer merkwürdigen Stelle, welche beinahe als Weissagung auf moderne protestantische Grundsätze und Einrichtungen klingt, daß die Gottesverehrung in dem Rechte des Einzelnen wurzele, daß aller Religionszwang dem innersten Wesen der Religion widerspreche, und daß der Gottesdienst nur als Ausdruck der frommen Ueberzeugung einen Werth haben könne[3]). Aehnliche Grundsätze äußerte später Lactantius unter Constantin. Leider vergaß aber die Kirche dieselben bald nach ihrem Siege über das Heidenthum und verfolgte Jahrhunderte hindurch alle Häretiker und Dissidenten mit derselben Intoleranz, wie das römische Heidenthum die Christen.

Der römische Staat konnte nun zwar allerdings nicht hindern, daß einzelne Schriftsteller, wie Lucian, Plautus, Terenz, der Tragiker Seneca, skeptische und irreligiöse Ansichten äußerten und selbst auf die Bühne brachten. Denn die Gedankenfreiheit steht über dem Bereiche der Gesetzgebung, und wo die Religion Sache des Staatszwangs ist, da bildet sich fast immer Heuchelei und Unglauben unter den gebildeten Klassen, wie das ja auch überall in christlichen Staatskirchen der Fall ist. Allein diese individuelle Gewissensfreiheit muß von der öffentlichen Cultusfreiheit wohl unterschieden werden, obwohl die letztere eigentlich die nothwendige Folge der ersteren ist. Der römische Staat ging indeß, durch die Natur der Umstände genöthigt, noch weiter. Der Senat und die Kaiser erlaubten durch besondere Edicte den besiegten fremden Völkern, wie den Juden, die freie Aus-

---

[1]) Nisi publice adscitos. [2]) ἀνάγκαζε nach Dio Cassius.

[3]) Ad Scapulam c. 2: Tamen humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris. Ab invitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sunt; contentiosus autem deus non est. Vgl. die ähnliche Stelle im Apolog. c. 24, wo er die verschiedenen im römischen Reiche geduldeten heidnischen Culte aufzählt und dann fortfährt: Videte enim ne et hoc ad inreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem. Auch Justinus Mart. spricht der Religionsfreiheit das Wort, Apol. I c. 2. 4. 12, und dann Lactantius, Inst. V, 19. 20.

übung ihres Cultus, selbst in Rom, jedoch nicht aus Anerkennung der heiligen Gewissensrechte, sondern blos aus Politik und mit dem ausdrücklichen Verbote des Proselytenmachens auf Kosten der Staatsreligion. Daher wurden von Zeit zu Zeit scharfe Gesetze gegen den Uebertritt zum Judenthum erlassen.

Auf das Christenthum selbst war diese beschränkte Toleranz-Politik nicht anwendbar. Denn die Christen waren keine Nation, wie die Juden, sondern eine Secte. Ihre Religion hatte gar keine nationale Grundlage und Beschränkung, sammelte ihre Anhänger in allen Gegenden und unter allen Völkern. Ja sie trat von vorne herein mit dem Anspruche auf, die allein wahre Religion für die ganze Menschheit zu sein und bedrohte somit in der That die Existenz der römischen Staatsreligion. Unter Augustus geboren und unter Tiberius gekreuzigt, und zwar auf den Richterspruch der römischen Obrigkeit, stand Christus als der Gründer eines geistigen Universalreichs an der Spitze der wichtigsten Epoche der römischen Weltmacht, die einen solchen Rivalen unmöglich neben sich dulden konnte. Dasselbe alles beherrschende politische Interesse des alten Römerthums rieth hier gerade zur Intoleranz, und Tertullian hat daher kaum Recht, wenn er die Römer der Inconsequenz beschuldigt, weil sie die Anbetung aller möglichen falschen Götter gestatteten, dagegen die Anbetung des allein wahren Gottes der Christen verboten[1]). Die freie Toleranz des Christenthums unter Constantin gab ja in der That der römischen Staatsreligion den Todesstoß.

Dazu kam, daß die Christen durch ihre gewissenhafte Verweigerung, dem Kaiser und seinem Bilde göttliche Verehrung zu zollen, und überhaupt an abgöttischen Ceremonien bei öffentlichen Feierlichkeiten Theil zu nehmen, ferner durch ihre Abneigung gegen den kaiserlichen Kriegsdienst, durch ihre Geringschätzung der Politik und Unterordnung aller Staatsinteressen unter die der Kirche, durch ihre enge brüderliche Verbindung und häufigen Zusammenkünfte sich den Verdacht der Feindschaft gegen Kaiser und Reich und der politischen Verschwörung zuzogen[2]).

Was sodann das gemeine Volk betrifft, so verabscheute dieses von seinem polytheistischen Standpunkte die Bekenner des Einen Gottes als Atheisten und Götterfeinde. Es war bereit, verläumderischen Gerüchten von allerlei Lastern und Abscheulichkeiten, selbst Blutschande und Menschenschlächterei, deren sie wegen der Abendmahlsfeier und Liebesfeste beschuldigt wurden, Glauben zu schenken, und sah in den häufigen öffentlichen Unglücksfällen jener Zeit gerechte Strafen der erzürnten Götter. In Nordafrica bildete sich das Sprüchwort: „Wenn es nicht regnet, so beschuldige die Christen.“ So oft daher eine Ueberschwemmung, oder Dürre, oder Theurung, oder Pestilenz eintrat, schrie das fanatische Volk: „Weg mit den Atheisten!“[3]) „Zu den Löwen mit den Christen!“[4])

---

[1]) Apolog. c. 24 am Ende: Apud vos quodvis colere jus est praeter Deum verum, quasi non hic magis omnium sit Deus cuius omnes sumus.

[2]) Daher die häufige Benennung: „hostes Caesarum et populi Romani.“

[3]) *Αἶρε τοὺς ἀθέους.* [4]) „Christianos ad leonem.“

Endlich gingen einzelne Verfolgungen auch von Priestern, Goëten, Künstlern, Kaufleuten und anderen Individuen aus, welche vom Götzendienst ihren Unterhalt zogen. Sie schürten die Flamme des Fanatismus an und erregten die Indignation des Volkshaufens gegen die neue Religion, welche ihnen die Quelle ihres Gewinns verstopfte, wie denn zwei solcher Beispiele bereits in der Apostelgeschichte[1]) erwähnt werden.

Seit dem vierten Jahrhundert zählt man mit Rücksicht auf die zehn ägyptischen Plagen, welche man als Vorbilder auffaßte[2]), und auf die zehn gegen das Lamm kämpfenden Hörner in der Apokalypse[3]), worunter man römische Kaiser verstand, gewöhnlich zehn große Christenverfolgungen, nämlich die von Nero, Domitian, Trajan, Markus Aurelius, Septimius Severus, Maximinus, Decius, Valerian, Aurelian und Diocletian. Diese Zahl ist aber jedenfalls ungenau, zu groß für die allgemeinen, und viel zu gering für die provinziellen und localen Verfolgungen. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß einige der besten Kaiser, wie Trajan, Mark Aurel, Decius und Diocletian, die Christen blutig verfolgten, weil es ihnen wirklich um die Aufrechterhaltung der Gesetze und des altrömischen Gemeinwesens zu thun war, während einige der nichtswürdigsten Kaiser, wie Commodus, Caracalla und Heliogabalus, ihnen eher günstig waren, freilich nicht aus Grundsatz, sondern blos aus Laune und Zufall. In Nero, Domitian und Galerius dagegen war der Christenhaß mit unnatürlicher Grausamkeit und den ärgsten Lastern gepaart.

Die Absicht dieses langandauernden blutigen Krieges gegen die Kirche, die auf einen Felsen gebaut ist, schlug gänzlich fehl. Statt sie von der Erde zu vertilgen, diente er nur als eine heilsame Läuterung, rief die Entwicklung der christlichen Heldentugenden hervor und trug dadurch am Ende nur zu ihrer Befestigung und weiteren Verbreitung bei. Die Philosophie dieser Verfolgungen hat Tertullian, der mitten unter ihnen lebte, kurz und gut mit dem bekannten Worte ausgesprochen: „Das Blut der Märtyrer ist die Aussaat der Kirche" [4]). In ähnlichem Sinne sagt später Chrysostomus: „Wie viele haben die Kirche angegriffen und sind im Angriffe untergegangen. Die Kirche aber hat sich über die Himmel erhoben. Solche Größe hat die Kirche. Bekämpft, siegt sie; verfolgt, herrscht sie; beschimpft, leuchtet sie. Sie empfängt Wunden, aber sie fällt nicht unter ihren Striemen. Sie wird von den Fluthen bewegt, aber sie versinkt nicht. Sie wird von Stürmen erschüttert, aber sie scheitert nicht." Wäre aber das Christenthum nicht göttlichen Ursprungs, so wäre es in diesem dreihundertjährigen Kampfe mit einer überwältigenden Majorität der Zahl und Macht sicherlich unterlegen, wie so viele Secten und Häresieen und selbst der Protestantismus in Italien und Spanien in viel kürzerer Zeit unterlegen sind.

---

[1]) Ap.-G. 16, 16. 19, 24. [2]) Ex. 5—10. [3]) Apok. 17, 12 ff.
[4]) Semen est sanguis Christianorum.

§. 52. Die Lage der Kirche von Nero bis Nerva.

Sueton: Claud. c. 25. Nero c. 16. **Tacitus**: Annal. XV, 44. **Dio Cassius**: (Epit. Xiphil.) LXVII, 14. **Eusebius**: Chron. II ad Olymp. 218. H. Eccl. III, 13. 15.

Die ersten Verfolgungen von Seiten der römischen Kaiser fallen noch in das apostolische Zeitalter, mögen aber hier des Zusammenhangs wegen kurz berührt werden.

Die Sage, daß Tiberius (14—37), durch den Bericht des Pilatus über den Tod und die Auferstehung des Erlösers, im Senate die Aufnahme Christi unter die römischen Götter, obwohl ohne Erfolg, beantragt habe, ruht blos auf der Angabe des Tertullian. Das Edict des Claudius (41—54), das i. J. 53 die Juden temporär wegen Aufstandes aus Rom vertrieb, traf auch die Christen, aber blos aus Mißverstand, weil sie damals noch mit den Juden verwechselt wurden.

Die Reihe der eigentlichen Christenverfolger unter den Kaisern eröffnet Nero (54—68), der auch sonst als grausamer Tyrann, als Mörder seiner Mutter, seiner Gattin, seiner Lehrer (Burrhus und Seneca) und zuletzt seines eigenen Lebens in der Geschichte gebrandmarkt ist. Die schauerliche Verfolgung vom Jahre 64, bald nach dem sechstägigen Brande Roms, wobei eine große Menge unschuldiger Christen durch die empörendsten Grausamkeiten zu Tode gemartert wurden, ist schon in der ersten Periode in Verbindung mit dem Märtyrerthum des Petrus und Paulus [1]) erwähnt worden. Der Grund derselben war zwar nicht ihre Religion, sondern die muthwillige Anklage der Brandstiftung, deren der Kaiser selbst schuldig war. Allein sie setzt doch eine ungünstige Volksstimmung gegen die Christen voraus, wie denn Tacitus berichtet, daß sie zwar nicht der Brandstiftung, aber des Menschenhasses überwiesen wurden und im Verdachte von anderen Verbrechen standen [2]). Insofern war dieses diabolische Manifest eine allgemeine Kriegserklärung gegen die neue Religion. Unter den Christen entstand die Sage, daß Nero als Antichrist wiederkehren werde.

Während der rasch aufeinanderfolgenden Regierungen des Galba, Otho, Vitellius, Vespasianus und Titus hatte die Kirche, so viel wir wissen, Ruhe. Aber unter Domitian (81—96), einem grausamen Tyrannen voll finsteren Mißtrauens und blasphemischer Selbstvergötterung, der sich „Herr und Gott" nennen zu lassen pflegte, brach eine neue Verfolgung aus. Er behandelte den Uebertritt zum Christenthum als ein Staatsverbrechen und verurtheilte manche Christen, selbst seinen eigenen Vetter, den Consul Flavius Clemens, unter der Anklage des Atheismus, zum Tode, oder beraubte sie ihres Eigenthums und sandte sie, wie den Apostel Johannes und Domitilla, die Gemahlin des genannten Clemens, in die Verbannung. Auch ließ er aus Argwohn und Eifersucht den noch lebenden Nachkommen Davids nachspüren und zwei Verwandte Jesu, Enkel des Judas, des

[1]) §. 17. [2]) Per flagitia invisos.

„Bruders des Herrn“, von Palästina nach Rom kommen, entließ sie aber, als er in ihnen arme einfache Landleute sah und als sie erklärten, das Reich Christi sei kein irdisches, sondern ein himmlisches, welches der Herr am Ende der Welt bei seiner Wiederkunft zum Gericht über die Lebendigen und die Todten errichten werde. Die Tradition verweist in die Regierung Domitians die Verbannung des Johannes nach Patmos (auch seine wunderbare Errettung aus siedendem Oel zu Rom, die aber blos von Tertullian bezeugt wird), sowie das Märtyrerthum des Andreas, Marcus, Onesimus und Dionysius des Areopagiten.

Sein humaner und gerechtigkeitsliebender Nachfolger, Nerva (96—98), rief die Verbannten zurück und weigerte sich das Bekenntniß des Christenthums als ein politisches Verbrechen zu behandeln, ohne es deshalb als eine religio licita anzuerkennen.

§. 53. Von Trajan bis Antoninus Pius.

Plinius jun.: Epist. X, 96 u. 97. (al. 97 sq.) **Eusebius**: H. E. III, c. 11 u. 32 (über Symeon) und c. 36 (über Ignatius). Acta martyrii Ignatii bei **Ruinart**, p. 8 sqq. u. in den meisten Ausgaben der Apost. Väter. **Justinus M.**: Apol. I. c. 68.

Trajan (98—117), einer der besten und ruhmwürdigsten Kaiser und „Vater des Vaterlandes“ genannt, aber, wie seine Freunde Tacitus und Plinius, gänzlich unbekannt mit dem Wesen des Christenthums, erklärte dasselbe zuerst für eine verbotene Religion, wofür es factisch bereits früher behandelt worden war. Er erneute die strengen Gesetze gegen alle geheimen Verbindungen[1]), welche die Beamten der Provinzen auch auf die Christen wegen ihrer häufigen gottesdienstlichen Zusammenkünfte anwandten. Dasselbe that der jüngere Plinius, damals Gouverneur von Bithynien, der im Christenthum eine „prava et immodica superstitio“ sah. In einem merkwürdigen Briefe an den Kaiser sagt er, daß dieser Aberglaube nicht nur in den Städten, sondern auch in den Dörfern von Kleinasien immer mehr um sich greife und Leute von jedem Alter, Stande und Geschlecht mit sich fortreiße, so daß die Tempel beinahe verlassen seien und die Opferthiere keine Käufer mehr fänden. Er suchte diesem Fortschritt zu steuern, verurtheilte viele Christen zum Tode, und sandte andere, die römische Bürger waren, an die Gerichte der Hauptstadt. Er erbat sich aber vom Kaiser weitere Verhaltungsbefehle aus, da er nicht wußte, ob er in diesen Untersuchungen einen Unterschied zwischen dem Alter machen, ob er schon den bloßen Christennamen, auch ohne weitere Schuld, als Verbrechen behandeln solle, u. s. w.

Darauf erließ Trajan folgende Antwort: „Du hast, mein Lieber, in der Anschauung der Christen den rechten Weg eingeschlagen; denn es läßt sich darüber keine allgemeine, in allen Fällen maaßgebende Regel feststellen. Aufsuchen soll man sie nicht; wenn sie aber angeklagt und überwiesen werden, soll man sie strafen, so jedoch, daß wenn Einer läugnet, er sei Christ gewesen und das durch die

[1]) ἑταιρίαι.

That, nämlich durch die Anbetung unserer Götter beweist, er der Reue wegen Verzeihung erlangt, auch wenn noch ein Verdacht aus früherer Zeit her auf ihm lasten sollte. Anonyme Klagschriften aber dürfen bei keinem Criminalproceß etwas gelten; denn es giebt ein schlechtes Beispiel und ist unserem Jahrhundert (d. i. dem Geiste der trajanischen Regierung) unangemessen".

Diese Entscheidung war eigentlich viel milder, als man von einem heidnischen Kaiser von altrömischer Gesetzesstrenge erwarten sollte. Tertullian beschuldigt sie des Widerspruchs, indem sie sowohl grausam als schonend sei und einerseits die Aufspürung der Christen untersage und andererseits ihre Bestrafung gebiete, sie also für unschuldig und schuldig zugleich erkläre. Aber der Kaiser ging offenbar vom politischen Gesichtspunkt aus und dachte, daß eine verderbliche und ansteckende Schwärmerei, wofür er das Christenthum hielt, eher durch Ignoriren, als durch offene Gewalt unterdrückt werden könne. Freilich ließ es sich von Tag zu Tag weniger ignoriren, da es mit der unwiderstehlichen Macht der Wahrheit um sich griff.

Je nach der Gesinnung der Statthalter konnte nun dieses Rescript die größte Strenge gegen das Christenthum als eine geheime Verbindung[1]) veranlassen. Selbst der humane Plinius wandte, wie er sagt, die Folter gegen schwache Christenfrauen an. In Syrien und Palästina fanden unter dieser Regierung harte Verfolgungen Statt. Der hundertundzwanzigjährige Symeon, Bischof von Jerusalem, wie sein Vorgänger Jakobus, ein Verwandter Jesu, starb, von fanatischen Juden verklagt, i. J. 107 den Märtyrertod am Kreuze. Der ausgezeichnete Bischof Ignatius von Antiochien, ein Schüler der Apostel[2]), wurde von Trajan selbst verhört, mit dessen Befehl gefesselt nach Rom transportirt und dort den Löwen im Colosseum zur Belustigung des Volkes vorgeworfen i. J. 107 (nach anderen 115). Vielleicht hoffte der Kaiser durch die Transportation den Eifer des Bischofs abzukühlen, oder er wollte einen Ausbruch des Fanatismus der antiochenischen Christen verhüten.

Hadrian (117—138), obwohl ein eifriger Verehrer der sacra Romana, war doch billig gegen die Christen und gebot dem kleinasiatischen Proconsul, die leidenschaftliche Volkswuth gegen dieselben zu zügeln, und nur diejenigen zu bestrafen, welche auf geordnetem gerichtlichem Wege der Uebertretung der Gesetze überwiesen seien. Ohne Zweifel sah er aber im bloßen Bekenntniß des Christenthums schon eine solche Uebertretung. Die christlichen Apologieen, welche unter dieser Regierung ihren Anfang nahmen, deuten auf eine sehr erbitterte Volksstimmung gegen die Christen und auf eine kritische Lage der Kirche hin.

Antoninus Pius (138—161) beschützte die Christen noch entschiedener gegen tumultuarisches Verfahren, das bei den häufigen Landesnöthen gegen sie losbrach. Allein das ihm zugeschriebene Edict an die Abgeordneten der kleinasiatischen Städte[3]), worin er die Unschuld der Christen bezeugt und sie den Heiden als Muster der

---

[1]) Religio illicita. [2]) Vgl. unten §. 119. [3]) *Κοινὸν τῆς Ἀσίας.*

Treue und des Eifers in der Gottesverehrung hinstellt, ist aller Wahrscheinlichkeit nach später erdichtet, da dieser Kaiser gerade wegen seiner gewissenhaften Anhänglichkeit an die Religion seiner Väter den ehrenden Namen Pius führt.

§. 54. Die Verfolgungen unter Mark Aurel.

Marc. Aurel.: *πρὸς ἑαυτόν* XI, 3. Das Sendschreiben der Gemeinde von Smyrna an die Christen in Pontus oder das Martyrium Polycarpi, bei **Eusebius** H. E. IV, 15; vollständig edirt von Usher 1647 und in den meisten Ausg. der Patres Apostolici. Das Sendschreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienne (über die süd-gallische Verfolgung) an die Christen in Kleinasien bei **Eusebius** V, 1—3 u. in **Routh**: Reliquiae s. I, 295—324 (der 2. Ausg. von 1848). Ueber das Wunder der legio fulminatrix s. **Tertullian**: Apolog. 5; **Eusebius**: V, 5, u. **Dio Cassius**: 71, 8.

Die Regierung des Mark Aurel (161—180), eines gebildeten, gerechten und edel gesinnten Kaisers, der aber als stoischer Philosoph und Verehrer der altrömischen Religion und Sitte keine Sympathie mit dem Christenthum hatte und es für einen ungereimten und fanatischen Aberglauben hielt, war für die Kirche eine überaus stürmische. Der Apologet Melito schrieb um das Jahr 170: „Wie noch nie zuvor, wird jetzt das Geschlecht der Gottesverehrer in Asien durch neue Edicte verfolgt; die schaamlosen, nach fremdem Gut gierigen Sykophanten plündern jetzt, da sie in den Edicten die Veranlassung dazu finden, die Unschuldigen Tag und Nacht." Das Reich wurde damals von mehreren Feuersbrünsten, einer zerstörenden Ueberschwemmung der Tiber, einem Erdbeben, Aufständen und besonders von einer Pest heimgesucht, welche sich von Aethiopien bis nach Gallien erstreckte. Dies gab Veranlassung besonders zu zwei blutigen Verfolgungen, in welchen Obrigkeit und Volk gemeinsam gegen die Feinde der Götter und vermeintlichen Urheber dieser Unglücksfälle wütheten. Zugleich aber sehen wir daraus, sowie aus der gleichzeitigen literarischen Bekämpfung des Christenthums durch Celsus und Lucian, daß dasselbe eine immer bedeutendere Macht im Reiche wurde.

Die erste dieser größeren Verfolgungen fand in Kleinasien i. J. 167 Statt. In ihr erlitt der ehrwürdige Polykarp, Bischof von Smyrna, und ein persönlicher Schüler und Freund des Apostels Johannes[1]), den Märtyrertod. Er weigerte sich standhaft vor dem Proconsul seinen König und Heiland zu verläugnen, dem er sechsundachtzig Jahre gedient und von dem er nichts als Liebe und Barmherzigkeit erfahren habe, und bestieg freudig den Scheiterhaufen, Gott mitten unter den Flammen preisend, daß Er ihn gewürdigt habe „Theil zu nehmen an der Zahl der Zeugen, an dem Leidenskelche Christi zur ewigen Auferstehung der Seele und des Leibes und der Unvergänglichkeit des heiligen Geistes." Nach dem vielleicht schon etwas idealisirenden Berichte der Smyrnäer mied das Feuer den Leib des Heiligen, der unangetastet blieb, wie Gold das im Feuer geläutert wird, auch

[1]) Vgl. unten §. 120.

wollten die umstehenden Christen einen süßen Wohlgeruch, wie Weihrauchduft, verspürt haben. Da stießen ihm die Henker das Schwert in den Leib, und alsbald löschten die Ströme seines Blutes die Flamme. Die Leiche wurde nach römischer Sitte verbrannt, die Gebeine aber wurden von der Gemeinde aufbewahrt und köstlicher gehalten als Gold und Edelstein. Der Tod dieses letzten Zeugen des apostolischen Zeitalters kühlte die Wuth der rohen Menge etwas ab, und der Proconsul stellte die Verfolgung ein.

Zehn Jahre später, i. J. 177, traf die Gemeinden von Lyon und Vienne in Südfrankreich eine ebenso harte Prüfung. Von heidnischen Sklaven wurden durch die Folter Geständnisse ausgepreßt, daß ihre christlichen Herren alle die unnatürlichen Laster treiben, deren sie das Gerücht beschuldigte, und dadurch schienen die ausgesuchten Martern gerechtfertigt, denen man sie unterwarf. Die Christen zeigten aber, „durch die Quelle des Lebenswassers vom Herzen Christi gestärkt", eine ungewöhnliche Glaubenskraft und Standhaftigkeit, und erfuhren, daß nichts furchtbar sein kann, wo die Liebe des Vaters, nichts schmerzhaft, wo die Herrlichkeit Christi ist.

Die berühmtesten Opfer dieser gallischen Verfolgung sind der Bischof Pothinus, ein 90jähriger Greis, der kaum erst von einer Krankheit genesen, nach allerlei Mißhandlungen in einen finsteren Kerker geworfen wurde und dort nach zwei Tagen starb; die Jungfrau Blandina, eine Sklavin, die unter den heftigsten Folterqualen eine fast übermenschliche Kraft und Ausdauer kund gab und zuletzt in einem Netze einem wilden Stier vorgeworfen wurde; und ein fünfzehnjähriger Knabe Ponticus, der durch keine Art von Grausamkeit sich vom Bekenntniß seines Heilandes abschrecken ließ. Die Leichname der Märtyrer, welche die Straßen bedeckten, wurden schändlich verstümmelt, verbrannt, und die Asche in die Rhone geworfen, damit kein Ueberbleibsel der Götterfeinde den Boden entweihe. Endlich wurde man der Menschenschlächterei müde, und eine ziemliche Anzahl von Christen überlebte die Katastrophe. Die Märtyrer von Lyon zeichneten sich durch Demuth aus. Sie wiesen im Kerker diesen Ehrennamen von sich, der, wie sie sagten, blos den treuen und wahrhaftigen Zeugen[1]), dem Erstgebornen von den Todten, dem Fürsten des Lebens, und denjenigen seiner Nachfolger gebührt, welche ihre Treue gegen Christum bereits mit ihrem Blute versiegelt haben.

Um dieselbe Zeit fiel, wie es scheint, eine kleinere Verfolgung zu Autun[2]) nahe bei Lyon. Ein angesehener Jüngling, Symphorinus, weigerte sich, vor der Bildsäule der Cybele niederzufallen, und wurde zur Enthauptung verurtheilt. Auf seinem Todesgange rief ihm seine eigene Mutter zu: „Mein Sohn, sei standhaft und fürchte den Tod nicht, der so sicher zum Leben führt. Sieh auf den, der im Himmel herrscht. Heute wird dir dies irdische Leben nicht genommen, sondern durch einen seligen Tausch zum himmlischen verklärt."

Die Legende von der Donnerlegion[3]) ruht auf der Thatsache der merkwür-

---

[1]) Offenb. 1, 5. [2]) Augustodunum. [3]) Legio fulminatrix, κεραυνοφόρος.

Treue und des Eifers in der Gottesverehrung hinstellt, ist aller Wahrscheinlichkeit nach später erdichtet, da dieser Kaiser gerade wegen seiner gewissenhaften Anhänglichkeit an die Religion seiner Väter den ehrenden Namen Pius führt.

§. 54. Die Verfolgungen unter Mark Aurel.

Marc. Aurel.: *πρὸς ἑαυτόν* XI, 3. Das Sendschreiben der Gemeinde von Smyrna an die Christen in Pontus oder das Martyrium Polycarpi, bei **Eusebius** H. E. IV, 15; vollständig edirt von Usher 1647 und in den meisten Ausg. der Patres Apostolici. Das Sendschreiben der Gemeinden von Lugdunum und Vienne (über die süd-gallische Verfolgung) an die Christen in Kleinasien bei **Eusebius** V, 1—3 u. in **Routh**: Reliquiae s. I, 295—324 (der 2. Ausg. von 1848). Ueber das Wunder der legio fulminatrix s. **Tertullian**: Apolog. 5; **Eusebius**: V, 5, u. **Dio Cassius**: 71, 8.

Die Regierung des Mark Aurel (161—180), eines gebildeten, gerechten und edel gesinnten Kaisers, der aber als stoischer Philosoph und Verehrer der altrömischen Religion und Sitte keine Sympathie mit dem Christenthum hatte und es für einen ungereimten und fanatischen Aberglauben hielt, war für die Kirche eine überaus stürmische. Der Apologet Melito schrieb um das Jahr 170: „Wie noch nie zuvor, wird jetzt das Geschlecht der Gottesverehrer in Asien durch neue Edicte verfolgt; die schaamlosen, nach fremdem Gut gierigen Sykophanten plündern jetzt, da sie in den Edicten die Veranlassung dazu finden, die Unschuldigen Tag und Nacht." Das Reich wurde damals von mehreren Feuersbrünsten, einer zerstörenden Ueberschwemmung der Tiber, einem Erdbeben, Aufständen und besonders von einer Pest heimgesucht, welche sich von Aethiopien bis nach Gallien erstreckte. Dies gab Veranlassung besonders zu zwei blutigen Verfolgungen, in welchen Obrigkeit und Volk gemeinsam gegen die Feinde der Götter und vermeintlichen Urheber dieser Unglücksfälle wütheten. Zugleich aber sehen wir daraus, sowie aus der gleichzeitigen literarischen Bekämpfung des Christenthums durch Celsus und Lucian, daß dasselbe eine immer bedeutendere Macht im Reiche wurde.

Die erste dieser größeren Verfolgungen fand in Kleinasien i. J. 167 Statt. In ihr erlitt der ehrwürdige Polykarp, Bischof von Smyrna, und ein persönlicher Schüler und Freund des Apostels Johannes[1]), den Märtyrertod. Er weigerte sich standhaft vor dem Proconsul seinen König und Heiland zu verläugnen, dem er sechsundachtzig Jahre gedient und von dem er nichts als Liebe und Barmherzigkeit erfahren habe, und bestieg freudig den Scheiterhaufen, Gott mitten unter den Flammen preisend, daß Er ihn gewürdigt habe „Theil zu nehmen an der Zahl der Zeugen, an dem Leidenskelche Christi zur ewigen Auferstehung der Seele und des Leibes und der Unvergänglichkeit des heiligen Geistes." Nach dem vielleicht schon etwas idealisirenden Berichte der Smyrnäer mied das Feuer den Leib des Heiligen, der unangetastet blieb, wie Gold das im Feuer geläutert wird, auch

---

[1]) Vgl. unten §. 120.

wollten die umstehenden Christen einen süßen Wohlgeruch, wie Weihrauchduft, verspürt haben. Da stießen ihm die Henker das Schwert in den Leib, und alsbald löschten die Ströme seines Blutes die Flamme. Die Leiche wurde nach römischer Sitte verbrannt, die Gebeine aber wurden von der Gemeinde aufbewahrt und köstlicher gehalten als Gold und Edelstein. Der Tod dieses letzten Zeugen des apostolischen Zeitalters kühlte die Wuth der rohen Menge etwas ab, und der Proconsul stellte die Verfolgung ein.

Zehn Jahre später, i. J. 177, traf die Gemeinden von Lyon und Vienne in Südfrankreich eine ebenso harte Prüfung. Von heidnischen Sklaven wurden durch die Folter Geständnisse ausgepreßt, daß ihre christlichen Herren alle die unnatürlichen Laster treiben, deren sie das Gerücht beschuldigte, und dadurch schienen die ausgesuchten Martern gerechtfertigt, denen man sie unterwarf. Die Christen zeigten aber, „durch die Quelle des Lebenswassers vom Herzen Christi gestärkt", eine ungewöhnliche Glaubenskraft und Standhaftigkeit, und erfuhren, daß nichts furchtbar sein kann, wo die Liebe des Vaters, nichts schmerzhaft, wo die Herrlichkeit Christi ist.

Die berühmtesten Opfer dieser gallischen Verfolgung sind der Bischof Pothinus, ein 90jähriger Greis, der kaum erst von einer Krankheit genesen, nach allerlei Mißhandlungen in einen finsteren Kerker geworfen wurde und dort nach zwei Tagen starb; die Jungfrau Blandina, eine Sklavin, die unter den heftigsten Folterqualen eine fast übermenschliche Kraft und Ausdauer kund gab und zuletzt in einem Netze einem wilden Stier vorgeworfen wurde; und ein fünfzehnjähriger Knabe Ponticus, der durch keine Art von Grausamkeit sich vom Bekenntniß seines Heilandes abschrecken ließ. Die Leichname der Märtyrer, welche die Straßen bedeckten, wurden schändlich verstümmelt, verbrannt, und die Asche in die Rhone geworfen, damit kein Ueberbleibsel der Götterfeinde den Boden entweihe. Endlich wurde man der Menschenschlächterei müde, und eine ziemliche Anzahl von Christen überlebte die Katastrophe. Die Märtyrer von Lyon zeichneten sich durch Demuth aus. Sie wiesen im Kerker diesen Ehrennamen von sich, der, wie sie sagten, blos den treuen und wahrhaftigen Zeugen[1]), dem Erstgebornen von den Todten, dem Fürsten des Lebens, und denjenigen seiner Nachfolger gebührt, welche ihre Treue gegen Christum bereits mit ihrem Blute versiegelt haben.

Um dieselbe Zeit fiel, wie es scheint, eine kleinere Verfolgung zu Autun[2]) nahe bei Lyon. Ein angesehener Jüngling, Symphorinus, weigerte sich, vor der Bildsäule der Cybele niederzufallen, und wurde zur Enthauptung verurtheilt. Auf seinem Todesgange rief ihm seine eigene Mutter zu: „Mein Sohn, sei standhaft und fürchte den Tod nicht, der so sicher zum Leben führt. Sieh auf den, der im Himmel herrscht. Heute wird dir dies irdische Leben nicht genommen, sondern durch einen seligen Tausch zum himmlischen verklärt."

Die Legende von der Donnerlegion[3]) ruht auf der Thatsache der merkwür-

---

[1]) Offenb. 1, 5. [2]) Augustodunum. [3]) Legio fulminatrix, κεραυνοφόρος.

digen Errettung der römischen Armee in Ungarn durch ein plötzliches Gewitter, welches ihren brennenden Durst löschte und die feindlichen Barbaren verscheuchte, i. J. 174. Allein die Heiden schrieben dieselbe nicht dem Gebete der Christen im Heere, sondern ihren eigenen Göttern zu. Der Kaiser selbst betete zu Jupiter: „Diese Hand, die noch keines Menschen Blut vergossen, hebe ich zu dir empor." Daß diese Erfahrung seine Ansichten über die Christen nicht änderte, davon zeugt die Verfolgung in Südfrankreich, welche drei Jahre später ausbrach.

Von den vereinzelten Märtyrern während dieser Regierung ist auch Justin der Märtyrer zu nennen, der im Jahre 166 zu Rom zum Tode verurtheilt wurde[1]).

Auf Mark Aurel folgte sein grausamer und charakterloser Sohn Commodus (180—192), der aber zufällig durch eine Concubine, Marcia[2]), günstig für die Christen gestimmt wurde und sie daher nicht beunruhigte. Doch wurde unter seiner Regierung ein römischer Senator, Apollonius, wegen des Glaubens hingerichtet.

§. 55. Die Lage der Kirche von Septimius Severus bis Philippus Arabs.

Clemens Alex.: Strom. II, 414. **Tertullian**: Ad Scapulam c. 4. 5. Apolog. (geschrieben im J. 198) c. 7. 12. 30. 37. 49. Ueber die alexandrinischen Märtyrer vgl. **Eusebius**: VI, 1 u. 5. Die Acten der carthagischen Märtyrer, welche ihre ipsissima verba aus den Tagebüchern in den Kerkern enthalten, übrigens ein etwas montanistisches Gepräge tragen, s. bei **Ruinart**: p. 90 sqq. **Lampridius**: Vita Alex. Severi c. 22. 29. 49. Ueber Philippus Arabs s. **Eusebius** VI, 34. 36. **Hieronymus**: Chron. ad ann. 246.

Mit Septimius Severus (193—211), der von punischer Herkunft und mit einer Syrerin vermählt war, kam eine Reihe von Kaisern auf den Thron (Caracalla, Heliogabalus, Alexander Severus), die mehr orientalisch, als römisch gesinnt waren und daher viel weniger Interesse hatten, die alte Staatsreligion aufrecht zu halten, als die Antonine. Doch fehlte es auch gegen Ende des dritten Jahrhunderts nicht an localen Verfolgungen gegen das Christenthum, wie denn Clemens von Alexandrien um jene Zeit schrieb: „Viele Märtyrer werden täglich vor unseren Augen verbrannt, gekreuzigt oder enthauptet."

Im Anfang des dritten Jahrhunderts (202) erließ Septimius Severus, vielleicht durch montanistische Excesse umgestimmt, ein strenges Gesetz gegen die weitere Verbreitung des Christenthums, sowie des Judenthums. Dies rief in Aegypten und Nordafrika heftige Verfolgungen und einige der schönsten Blüthen des Märtyrerthums hervor.

In Alexandrien wurde in Folge dieses Gesetzes Leonidas, der Vater des berühmten Origenes, enthauptet. Potamiäna, eine Jungfrau von seltener Schönheit des Leibes und der Seele, wurde von thierischer Leidenschaft mit Aergerem,

[1]) Vgl. §. 122. [2]) φιλόθεος παλλακή.

als dem Tode, bedroht und nach grausamen Martern, sammt ihrer Mutter, in siedendem Peche langsam von den Fußsohlen bis zum Scheitel verbrannt. Einer der Executoren, Basilides, der von Mitleid ergriffen, sie einigermaßen vor Mißhandlung schützte, bekehrte sich bald nach ihrem Tode und wurde enthauptet. Er erklärte, Potamiäna sei ihm in der Nacht erschienen, habe bei Christo Fürbitte für ihn eingelegt und ihm die Märtyrerkrone aufgesetzt.

In Carthago zeichneten sich besonders einige Katechumenen, drei Jünglinge und zwei Frauen, wahrscheinlich zu der Secte der Montanisten gehörig, durch Festigkeit und Treue im Kerker und auf dem Richtplatze aus. Perpetua, eine junge Frau von edler Herkunft, ließ sich weder durch die dringenden Bitten ihres alten heidnischen Vaters, noch durch die Liebe zu dem hülflosen Säugling an ihrer Brust zur Verläugnung Christi verleiten, und opferte, nicht ohne einen schweren Kampf, die zarten und tiefen Gefühle der Tochter und Mutter dem Herrn, der für sie gestorben. Felicitas, eine Sklavin, wurde in demselben Gefängniß unter den heftigsten Wehen entbunden, und antwortete dem Wärter, der sie auf die noch größeren Schmerzen des Märtyrertodes hinwies: „Jetzt leide ich, was ich leide; dann aber wird ein Anderer für mich leiden, weil auch ich für ihn leiden werde." Da sie alle standhaft blieben, so wurden sie beim nächsten Volksfeste den wilden Thieren vorgeworfen. Zuvor gaben sie sich zum letzten Mal den Abschiedskuß in Hoffnung eines baldigen seligen Wiedersehens.

Derselbe Zustand der Dinge dauerte unter den ersten Jahren des Caracalla (211—217) fort. Doch erließ dieser finstere Menschenfeind keine Gesetze gegen die Christen.

Der sittenlose Knabe El Gabal oder Heliogabalus (218—222), der den Thron durch die ärgsten Laster und Thorheiten besudelte, tolerirte alle Religionen in der Hoffnung, sie zuletzt in seinen beliebten syrischen Sonnencultus mit seinen abscheulichen Ausschweifungen zu verschmelzen. Er selbst war ein Priester des Sonnengottes und hatte daher seinen Namen[1]).

Sein viel würdigerer Vetter und Nachfolger, Alexander Severus (222—235), war einer feineren Sorte von religiösem Eklekticismus und Synkretismus, einem pantheistischen Heroen-Cultus zugethan, ließ in seiner Hauskapelle neben den Büsten des Orpheus, Apollonius von Tyana und der besseren römischen Kaiser auch die Büsten Abrahams und Christi aufstellen, und die Worte des Evangeliums: „Was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thuet ihnen auch," auf die Wände seines Palastes und öffentliche Monumente eingraben. Seine Mutter, Julia Mammäa, war eine Gönnerin des Origenes.

Sein Mörder, Maximinus Thrax (235—238), erst ein Viehhirte, dann ein Soldat, lenkte wieder, schon aus Opposition gegen seinen Vorgänger, in die Bahn der Verfolger ein, und ließ der durch ein Erdbeben auf's Neue erregten Volkswuth gegen die Götterfeinde freien Lauf.

Die Legendenpoesie des zehnten Jahrhunderts verlegt in seine Regierung das

---

1) Wenn man diesen nicht lieber von אֵל und גְּבַל, Berggott, ableiten will.

mythische Märtyrerthum der heiligen Ursula, einer britischen Prinzessin, und der sie begleitenden 11,000 (nach anderen 10,000) Jungfrauen, die, von einer römischen Pilgerfahrt zurückkehrend, in der Nähe von Cöln von den Heiden ermordet wurden. Diese unglaubliche Zahl ist wahrscheinlich entstanden aus dem Mißverstand einer Inschrift, wie Ursula et Undecimilla (welches sich in einem alten Meßbuch der Sorbonne findet), oder: Ursula et XI M. V., d. h. 11 Martyres Virgines, welche durch die Substituirung von Millia zu 11,000 Virgines anwuchsen. Einige Historiker verlegen das dieser Legende zu Grunde liegende Factum in die Zeit des Rückzugs der Hunnen nach der Schlacht bei Chalons 451.

Gordianus (238—244) ließ die Kirche ungestört. Philippus Arabs (244—249) wurde sogar von manchen für einen Christen gehalten, und von Hieronymus primus omnium ex Romanis imperatoribus Christianus genannt. Sicher ist, daß Origenes Briefe an ihn und seine Gemahlin Severa schrieb.

Diese Zeit des Friedens hatte jedoch einen nachtheiligen Einfluß auf die Kirche, indem der sittliche Eifer und die brüderliche Liebe erkalteten. Daher war der gewaltige Sturm der nächsten Regierung ein wohlthätiger Läuterungsproceß.

§. 56. Die Verfolgungen unter Decius und Valerianus.

Dionys. Alex. bei **Eusebius** VI, 40—42. VII, 10. 11. **Cyprian**: De lapsis u. besonders seine Epist. aus dieser Zeit. Ueber Cyprians Martyrium s. die Proconsular-Acten u. die Vita Cypr. von seinem Diakonus Pontius (am Anfang der Opera Cypr.).

Trajanus Decius (249—251), ein ernster und energischer Imperator, in welchem das altrömische Bewußtsein wieder erwachte, faßte den Entschluß, die Kirche als eine atheistische und staatsgefährliche Secte auszurotten und erließ im Jahre 250 ein Edict an sämmtliche Statthalter der Provinzen, welches unter Androhung der schwersten Strafen die Rückkehr zur heidnischen Staatsreligion befahl. Dies gab das Signal zu einer Verfolgung, welche an Umfang, Consequenz und Grausamkeit alle früheren übertraf. Ja es war eigentlich die erste, welche sich über das ganze römische Reich erstreckte, und daher überstieg jetzt auch die Zahl der Märtyrer die der früheren weit.

Bei der Ausführung des decianischen Edictes wurden Confiscation, Verbannung, Folter, Versprechungen und Drohungen aller Art angewandt, um die Christen zum Abfall zu bewegen. Eine große Menge von Namenchristen[1]), besonders im Anfang, streuten den Göttern Weihrauch[2]) oder brachten gar Opfer dar[3]), oder verschafften sich falsche Certificate von der Obrigkeit, daß sie es gethan haben[4]), und wurden dann als Abtrünnige[5]) aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Hunderte dagegen drängten sich mit stürmischer Begeisterung zu den Gefängnissen und auf den Richtplatz, um die Bekenner- und Märtyrerkrone zu erlangen. Die Confessoren von Rom schrieben aus

[1]) Maximus fratrum numerus, sagt Cyprian. [2]) thurificati.
[3]) sacrificati. [4]) libellatici. [5]) lapsi.

dem Gefängniß an ihre Brüder in Afrika: „Kann auch dem Menschen ein herrlicheres und seligeres Loos durch Gottes Gnade zufallen, als mitten unter Martern und selbst im Angesicht des Todes Gott den Herrn zu bekennen, mit zerfleischtem Leibe und einem Geiste, der obwohl abscheidend, doch noch frei ist, Christum als den Sohn Gottes zu bekennen, und ein Leidensgefährte Christi im Namen Christi zu werden? Haben wir gleich unser Blut noch nicht vergossen, so sind wir doch bereit es zu thun. Bete daher, geliebter Cyprian, daß der Herr, der beste Heerführer, täglich jeden einzelnen unter uns immer mehr stärke, und uns zuletzt ins Schlachtfeld führe als treue Kämpfer, angethan mit jener göttlichen Waffenrüstung[1]), die nicht besiegt werden kann."

Die Behörden verfuhren mit besonderer Strenge gegen die Bischöfe und Vorsteher der Gemeinden. Fabianus von Rom erlitt im Anfang der Verfolgung den Märtyrertod. Ebenso Babylas, Bischof von Antiochien, und Alexander, Bischof von Jerusalem. Andere zogen sich in die Verborgenheit zurück, theils aus Feigheit, theils aus christlicher Klugheit und in der Absicht, durch ihre Flucht die Wuth der Heiden gegen die Gemeinden abzukühlen und ihr Leben für bessere Zeiten zum Wohle der Kirche zu bewahren. Das that Cyprian, Bischof von Carthago, und zog sich dadurch vielfachen Tadel zu, rechtfertigte aber sein Verfahren durch seine pastorale Thätigkeit während der Abwesenheit und seinen späteren Märtyrertod. Er sagt darüber: „Unser Herr hat uns geboten, in Zeiten der Verfolgung zu weichen und zu fliehen. Er lehrte dies und that es auch selbst. Denn da die Märtyrerkrone von der Gnade Gottes kommt und nicht vor der festgesetzten Stunde errungen werden kann, so verläugnet der, welcher sich für eine Zeitlang zurückzieht und Christo treu bleibt, nicht seinen Glauben, sondern wartet blos, bis seine Zeit kommt."

Unter der Regierung des Decius spielt die poetische Legende von den sieben edlen Jünglingen zu Ephesus, welche in einer Höhle, wohin sie sich geflüchtet hatten, entschliefen, und beinahe zweihundert Jahre später unter Theodosius II. (447) erwachten, hochverwundert darüber, das einst verachtete und verhaßte Kreuz nun über Stadt und Land herrschen zu sehen. Sie wird aber erst etwa fünfzig Jahre nach ihrem angeblichen Erwachen von Jakob Sarug, einem syrischen Bischof, gestorben 521, erwähnt[2]), und dann von Gregor von Tours aus dem Syrischen ins Lateinische übersetzt[3]). Das Andenken dieser sieben Schläfer wird nicht nur in der orientalischen und römischen Kirche, sondern sogar von den Muhammedanern gefeiert, indem die Legende in modificirter Gestalt als göttliche Offenbarung in den Koran aufgenommen wurde.

Unter Gallus (251—253) erhielt die Verfolgung einen neuen Anstoß durch Einfälle der Gothen, eine verheerende Pest, Dürre und Theuerung. Unter seiner

---

[1]) Eph. 6, 11.

[2]) In einer seiner Homilien de pueris Ephesinis, s. Assemani, Biblioth. Orient. I, p. 335 sqq.

[3]) Greg. Tur. de gloria martyr. l. I, c. 95.

Regierung wurden die römischen Bischöfe Cornelius und Lucius verbannt und dann zum Tode verurtheilt.

Valerianus (253—260) war zuerst milde gegen die Christen, veränderte aber seine Gesinnung im Jahre 257 und machte einen Versuch, den Fortschritt ihrer Religion ohne Blutvergießen, durch Verbannung und Confiscation der Geistlichen und angesehenen Laien und durch Verbot der kirchlichen Zusammenkünfte, zu hemmen. Da sich jedoch diese Maßregeln als fruchtlos erwiesen, so wurde auf's Neue die Todesstrafe angewandt.

Die berühmtesten Märtyrer in dieser Valerianischen Verfolgung sind die Bischöfe Sixtus II. von Rom, und Cyprian von Carthago. Der letztere empfing das Todesurtheil, worin er als ein Feind der römischen Götter und Gesetze dargestellt wurde, ruhig und würdevoll mit den Worten: „Deo gratias!" Von einer ungeheuern Menschenmenge zum Schaffote begleitet, betete er noch einmal, entkleidete sich, umband seine Augen, bat einen Presbyter, ihm die Hände zu binden und dem Häscher, der zitternd das Schwert führte, 25 Goldstücke zu zahlen, und gewann die unvergängliche Krone (14. Sept. 258). Seine treuen Freunde fingen das Blut in Schweißtüchern auf und begruben den Körper ihres verklärten Hirten mit großer Feierlichkeit.

Weniger beglaubigt ist das vielgepriesene, aber erst von Ambrosius ein volles Jahrhundert später erwähnte und dann von Prudentius poetisch verherrlichte Martyrium des Diakonus Laurentius von Rom, der die geldgierigen Staatsbeamten auf die Armen und Kranken der Gemeinde als den größten Schatz der Kirche hinwies, und über einem Kohlenfeuer langsam gebraten worden sein soll (10. Aug. 258). Schon zu Constantins Zeit wurde eine Basilika an der Via Tiburtina zum Andenken dieses Heiligen errichtet, der unter den römischen Märtyrern dieselbe Stelle einnimmt, wie Stephanus unter denen von Jerusalem, und von dem Augustin sagt: „So wenig Rom selber verborgen werden kann, so wenig kann die Krone des Laurentius verborgen bleiben."

Gallienus (260—268) gab der Kirche wieder Ruhe und erkannte sogar das Christenthum als eine religio licita an. Diese Ruhe dauerte vierzig Jahre; denn das Verfolgungsedict des energischen und kriegerischen Aurelianus (270—275) wurde durch seine Ermordung wirkungslos gemacht, und die sechs Kaiser, welche von 275—284 rasch aufeinander folgten, ließen die Christen unangefochten.

Während dieser vierzigjährigen Periode der Ruhe nahm die Kirche an Gliederzahl, Einfluß und Ansehen bedeutend zu. Größere und zum Theil prachtvolle Gotteshäuser wurden in den Städten errichtet und mit heiligen Büchern und zum Theil mit silbernen und goldenen Gefäßen versehen. Aber in gleichem Verhältniß nahm auch, wie Eusebius im Eingang des achten Buches berichtet, die Disciplin ab; das bischöfliche Amt wurde ein Object der Habsucht und des Ehrgeizes, Neid, Zank und Intriguen griffen um sich und die Weltlichkeit drang wie eine Fluth in die Kirche ein. Darum war auch eine neue Prüfung nothwendig und heilsam.

§. 57. Die Diocletianische Verfolgung und das Toleranzedict.

Eusebius: l. VIII—X. **Lactantius**: De mort. pers. c. 7 sqq.

Vgl. **J. Burkhardt**: Die Zeit Constantins des Gr. Basel 1853. S. 325 ff. u. **Keim**: Die römischen Toleranzedicte für das Christenthum (311—313), in den Tüb. Theol. Jahrb. 1852. **Alb. Vogel**: Der Kaiser Diocletian. Gotha 1857.

Nach dieser vierzigjährigen Ruhe brach die letzte und heftigste Verfolgung im römischen Reiche aus, welche vom Jahre 303 bis 311 und theilweise bis 313 wüthete. Es lag in der Natur der Sache, daß das Heidenthum, ehe es dem Christenthum die Zügel der Herrschaft übergab, noch einmal einen verzweifelten Versuch zu seiner Rettung machte und mit seinem gefährlichen Rivalen einen Kampf auf Leben und Tod wagte.

Dieser Kampf ging von Diocletian aus, der dadurch seiner glorreichen Regierung ein schmachvolles Ende bereitete. Er war einer der klügsten und tüchtigsten Imperatoren, der den immer lockerer werdenden Staatskörper in stürmischer Zeit mit Hülfe von vier Mitregenten vom Auseinanderfallen bewahrte, dabei aber ein rechter orientalischer Despot, der sich, wie Aurelian und Domitian vor ihm, als Statthalter des Jupiter Capitolinus zum Gegenstand göttlicher Verehrung machte und seine Untergebenen nur auf den Knieen vor sich ließ. Er respectirte lange Zeit das Toleranzedict des Gallienus, zumal da seine eigene Gemahlin Prisca, seine Tochter Valeria und die meisten seiner Eunuchen und Hofbeamten, sowie viele der angesehensten Staatsdiener Christen oder doch dem Christenthum geneigt waren. Er mußte aber wohl einsehen, daß sein Werk der politischen Regeneration des Reiches keinen festen Grund und Halt habe, wenn er nicht die alte Staatsreligion wieder herstelle, was nur durch Unterdrückung des immer gefährlicher werdenden Christenthums geschehen konnte. Dazu kamen die dringenden Vorstellungen seines Mitregenten und Tochtermannes Galerius, eines grausamen und fanatischen Heiden, welcher, nach dem Berichte des gleichzeitigen Lactantius, der Hauptanstifter der Verfolgung war. Die neuere Hypothese[1]) von einem politischen Complotte der Christen, welche im Gefühle ihrer steigenden Macht durch einen voreiligen Staatsstreich sich der Zügel der Regierung bemächtigen wollten, entbehrt alles historischen Beweises und widerspricht dem ganzen Verfahren der Christen während der drei ersten Jahrhunderte. Im schlimmsten Falle könnten höchstens einige wenige Christen in der Armee oder der unmittelbaren Umgebung des Hofes dem Verdachte einer Revolution unterliegen.

Domitian mochte Anfangs blos die Degradation der höheren christlichen Beamten beabsichtigen, weshalb zuerst die Armee von Christen gereinigt wurde.

---

[1]) Zuerst angedeutet von Gibbon, Kap. XVI, neuerdings weiter ausgeführt von Burkhardt a. a. O. S. 332 ff., jedoch mit vorsichtiger Beschränkung der angeblichen Verschwörung auf einige wenige Individuen.

Allein ein Schritt führte zum anderen, und zwei zufällige Umstände schienen die Verschärfung der Maßregeln zu rechtfertigen. Die Verfolgung begann am Feste der Terminalien[1]) mit der Zerstörung der prachtvollen Kirche in der kaiserlichen Residenz Nikomedien in Bithynien, welche den kaiserlichen Palast überragte und schon lange den Neid der Heiden auf sich gezogen hatte. Tags darauf, am 24. Februar 303, erschien das erste Edict, welches die gottesdienstlichen Versammlungen verbot, die Niederreißung der Kirchen, die Verbrennung der heiligen Schriften und die Absetzung aller christlichen Militär- und Civilbeamten befahl, die Christen aus dem Privatstande der Rechte freier Bürger beraubte und den christlichen Sklaven die Aussicht auf Freilassung abschnitt. Ein fanatischer Christ, dessen Andenken in der griechischen Kirche unter dem Namen Johannes gefeiert wird, riß das Edict ab und ließ seinem Abscheu vor solchen „gottlosen und tyrannischen Herrschern" vollen Lauf; dafür wurde er grausam zu Tode geröstet. Mehrere Pagen und Hofbeamte, unter denen Eusebius drei, Petrus, Dorotheus und Gorgonius, mit Namen anführt, wurden ebenfalls auf die Folter gespannt und hingerichtet. Darauf brach im kaiserlichen Palaste zwei Mal Feuer aus, sei es, wie Lactantius behauptet, durch Anstiftung des Galerius, der die Unthat des Nero wiederholte, um die Christen dafür zu strafen, sei es durch einen Blitzstrahl, wie Constantin, der damals als Jüngling am Hofe verweilte, später bei einer feierlichen Veranlassung erklärte[2]), sei es durch Nachlässigkeit irgend eines Hofbeamten. Die Wiederholung des Actes spricht zu Gunsten des ersten Berichtes. Jedenfalls waren die Christen unschuldig; denn ein etwaiger Fanatiker hätte sich, wie der Zerstörer des Edictes, ohne Zweifel der That gerühmt und die Glorie des Märtyrerthums gesucht. Sie wurden aber, wie unter Nero, der Brandstiftung und Verschwörung gegen das Leben von zwei Imperatoren beschuldigt, und die Criminaluntersuchung im Palaste nahm einen blutigen Gang.

Es folgte nun ein zweites, bald darauf ein drittes und im Jahre 304 ein viertes Edict, welche offenbar in steigender Schärfe die gänzliche Ausrottung des Christenthums und der christlichen Literatur im römischen Reiche bezweckten. Die Geistlichen sollten verhaftet und alle Christen bei Todesstrafe zum Opfern, also zum Heidenthum gezwungen werden. Die Verfolgung erstreckte sich bald über das ganze Reich, je nach der Gesinnung der Provinzial-Gouverneure mit verschiedenen Graden der Grausamkeit. Nur in Gallien, Britannien und Spanien, wo der monotheistische Constantius Chlorus und seit 306 Constantin der Große herrschten, wurden die Christen möglichst geschont; doch wurden auch hier die Kirchen zerstört, und spätere Berichte verlegen eine beträchtliche Zahl spanischer und britischer Märtyrer (unter anderen den Vincentius, die Eulalia und Alban) in diese Zeit. Am ärgsten wüthete die Verfolgung im Orient, wo der rohe Maximin

---

[1]) Dieser Tag wurde gewählt, wie Lactantius sagt, ut quasi terminus imponeretur huic religioni.

[2]) Const. M. Orat. ad sanct. c. 25.

herrschte. Er erließ im Jahre 308 das Gesetz, daß alle Eßwaaren auf dem Markte mit Opferwein begossen werden sollten, damit den Christen bloß die Wahl zwischen Abfall oder Hungertod bliebe. Alle Qualen, welche Eisen und Stahl, Feuer und Schwert, Folter und Kreuz, wilde Thiere und thierische Menschen dem Körper zufügen können, wurden ohne Schonung angewandt, um den vergeblichen Zweck zu erreichen. Manchen Jungfrauen blieb nichts übrig als der Selbstmord, um größerer Schmach zu entgehen. Alle dämonischen Kräfte des Götzendienstes schienen entfesselt, und alle Furien der Leidenschaft tobten sich aus, bis sie aus Erschöpfung nachließen. Selbst die wilden Bestien, sagt Eusebius als Augenzeuge, der freilich von rhetorischer Uebertreibung nicht frei ist, wollten die Christen zuletzt nicht mehr angreifen, als hätten sie an der Stelle der heidnischen Römer die Rolle der Menschen übernommen; die Mordschwerter wurden zuletzt stumpf und zerbrachen; die Henker ermüdeten und mußten sich ablösen; die Christen aber sangen dem allmächtigen Gott zu Ehren Lob- und Danklieder bis zum letzten Athemzuge.

Auch diesmal war die Zahl der Abtrünnigen, welche das irdische Leben dem himmlischen vorzogen, sehr groß. Zu ihnen kam nun noch eine neue Klasse, die traditores, welche die heilige Schrift der heidnischen Obrigkeit zum Verbrennen überlieferten. Je länger aber die Verfolgung wüthete, desto mehr wuchs der Eifer und die Treue der Christen, und desto ansteckender wirkte das Märtyrerthum. Selbst Knaben und Mädchen bewiesen eine bewundernswerthe Standhaftigkeit. Bei vielen artete der Glaubensmuth in fanatische Todesbegeisterung aus. Die Confessoren wurden noch bei Lebzeiten beinahe angebetet. Der Haß, der die Apostaten traf, zerrüttete viele Gemeinden, und veranlaßte das meletianische und donatistische Schisma. Die Zahl der Märtyrer läßt sich nicht entscheiden. Gibbon hat sie nach einem Schlusse aus den neun bischöflichen und den zweiundneunzig palästinensischen Märtyrern des Eusebius auf ungefähr 2000 reducirt; allein die Märtyrer des Eusebius sind offenbar blos eine auserwählte Liste und stehen zu der Gesammtzahl der Märtyrer wohl in einem ähnlichen Verhältnisse, wie die militärischen Verzeichnisse der gefallenen Officiere zu den getödteten Soldaten. Die Zahl der Opfer während der zehn Jahre der Verfolgung muß viel größer gewesen sein, sonst hätten sich die Herrscher nicht mehrmals des Erfolgs gerühmt und in Spanien und anderwärts Triumphbogen mit Inschriften wie „nomine Christiano deleto,“ „superstitione Christi ubique deleta“ rc. errichten können.[1] Man kann allerdings mit Dodwell, Niebuhr und Baur zugeben, daß die diocletianische Verfolgung an Zahl der Opfer und an Grausamkeit von der Verfolgung der Protestanten in den Niederlanden unter Alba weit übertroffen wurde; aber es bleibt dabei doch der wesentliche Unterschied, daß im ersteren Falle die Existenz des Christenthums selbst, im zweiten bloß die Existenz des Protestantismus in einem bestimmten Lande auf dem Spiele war.

Die Martyrologien verlegen in diese Zeit mehrere Legenden, in denen sich

[1] Vgl. Baron. Annal. ad a. 304.

aber der ursprüngliche Kern nicht mehr scharf von der Dichtung scheiden läßt. Die Sage von der Zerstörung der legio Thebaica ist wohl eine Uebertreibung des Märtyrerthums des Mauritius, der in Syrien als tribunus militum sammt siebzig Soldaten auf Befehl des Maximin hingerichtet wurde. Die heilige Agnes, deren Andenken die Kirche schon seit dem vierten Jahrhundert feiert, wurde nach der Tradition als ein dreizehnjähriges Mädchen zu Rom mit Ketten beladen vor Gericht geführt, auf den Pranger gestellt und auf ihr standhaftes Bekenntniß hin mit dem Schwerte hingerichtet; erschien dann ihren Eltern, die oft ganze Nächte auf ihrem Grabhügel wachten, mit einem weißen Lamm und einer Schaar glänzender Jungfrauen vom Himmel und sagte: „Betrauert mich nicht länger als eine Todte, ihr seht ja, daß ich lebe; freuet euch mit mir, daß ich ewig mit dem Heiland im Himmel vereinigt bin, den ich auf Erden von ganzem Herzen liebte." Daher wird sie stets mit einem Lamm abgebildet, und daher werden an ihrem Festtage (21. Jan.) in ihrer Kirche zu Rom die Lämmer geweiht, aus deren Wolle die Pallien für die Erzbischöfe verfertigt werden. Ebenso sollen Agricola und Vitalis zu Bologna, Gervasius und Protasius zu Mailand, deren Gebeine zur Zeit des Ambrosius entdeckt wurden, unter Diocletian die Märtyrerkrone erlangt haben.

Diese Verfolgung war der letzte verzweifelte Versuch des römischen Heidenthums, sich vor dem Untergang zu retten. Es handelte sich hier um Sein oder Nichtsein, um radicale Vertilgung oder absolute Herrschaft der einen oder der anderen Religion. Am Ende des Kampfes lag die altrömische Staatsreligion vernichtet. Diocletian trat, mit dem Fluche der Christen beladen, im Jahre 305 in den Privatstand zurück und vergiftete sich im Jahre 313, als alle Einrichtungen seiner Regierung zerstört waren. Galerius, der eigentliche Urheber der Verfolgung, durch eine ekelhafte Krankheit, die Läusesucht, zur Besinnung gebracht, machte derselben kurz vor seinem Tode durch ein merkwürdiges Toleranzedict ein Ende, das er im Jahre 311 von Nikomedien aus in Gemeinschaft mit Constantin und Licinius erließ. Er erklärte darin, daß die Absicht, die Christen von ihren willkührlichen Neuerungen und der Menge ihrer Secten zu den Gesetzen und zur Disciplin des römischen Staates zurückzuführen, nicht erreicht sei; daß er ihnen nun Verzeihung gewähre und erlaube, ihre religiösen Versammlungen zu halten, vorausgesetzt, daß sie die Ordnung des Staates nicht verletzen. Dazu fügte er schließlich die merkwürdige Weisung, daß die Christen „nach dieser ihnen erwiesenen Gnade zu ihrem Gotte für das Wohl der Imperatoren, des Staates, und ihr eigenes beten sollten, damit der Staat in jeder Hinsicht gedeihe, und sie ruhig in ihren Wohnsitzen leben können."

Dieses Toleranzedict bringt die Periode der Verfolgung der Kirche im römischen Reiche zum Abschluß. Zwar fuhr Maximinus im Orient bis 313 fort, sie auf allerlei Weise zu bedrücken und zu quälen. Aber bereits war der den Christen günstige Constantin i. J. 306 Cäsar von Gallien, Spanien und Britannien geworden; i. J. 312 besiegte er den heidnischen Maxentius in Italien und erließ

mit Licinius zwei neue Toleranzedicte (312 und 313), denen auch Maximin kurz vor seinem Selbstmorde (313) seine Zustimmung geben mußte. Der das zerfallende Reich zusammenhaltende Despotismus bedurfte einer sittlich religiösen Stütze, und warf sich dem Christenthum, als der allein noch lebendigen Religion, in die Arme.

Mit Constantin beginnt daher eine neue Periode, in welcher die Kirche den Thron der Cäsaren bestieg und dem Römerreiche in seinem Greisenalter neue Kraft und Glanz verlieh.

§. 58. Das christliche Märtyrerthum.

I. Quellen.

Ignatius: Epistolae. **Martyrium Polycarpi. Tertullian**: Ad Martyres und seine apolog. Schriften. **Origenes**: Exhortatio ad Martyrium (*προτρεπτικὸς λόγος εἰς μαρτύριον*, ed. Lommatzsch, vol. XX.). **Cyprian**: Ep. XI ad Martyr. und seine Briefe überhaupt, sowie seine Abhandlung De lapsis. **Prudentius** (der spanische Dichter † 405): *περὶ στεφάνων* hymni XIV (eine poetische Verherrlichung der Märtyrer). **Ruinart**: Acta Mart.

II. Bearbeitungen.

Sagittarius: De martyr. cruciatibus. 1696. **H. Dodwell**: De paucitate martyrum in seinen Dissertationes Cyprianicae. Lond. 1684. Dagegen **Ruinart** (R.-K.) in der Praefatio generalis ad Acta Martyrum. (**Chateaubriand**: Les martyrs ou le triomphe de la rel. chrét. Par. 1809 (und öfter). II voll., engl. Uebers. v. O. W. Wight, New-York 1859, hat bloß poetischen, keinen kritischen und historischen Werth.) Vgl. zum Theil Mrs. **Jameson**: Sacred and Legendary Art. Lond. 1848. 2 voll. Außerdem **Fox, Gibbon, Schröckh, Gaß** &c., s. die Lit. zu §. 50.

Diesen lange andauernden und grausamen Verfolgungen setzte die Kirche keine Revolution und keinen fleischlichen Widerstand, sondern das Heldenthum des Leidens und Sterbens für die Wahrheit entgegen. Gerade darin aber bestand ihr schönster Schmuck und ihre stärkste Waffe. Gerade darin erwies sie sich als die Nachfolgerin ihres göttlichen Stifters, der sich ans Kreuz schlagen ließ für das Heil der Welt und selbst für seine Mörder um Vergebung bat. Die patriotischen Tugenden des griechischen und römischen Alterthums wiederholten sich hier in verklärter Gestalt in der Hingabe für ein überirdisches Vaterland und um einen Preis, der nie verwelken wird. Selbst Knaben und Jungfrauen wurden Helden und stürzten mit heiliger Begeisterung in den Tod. In diesen schweren Zeiten galt es, mit den Worten des Herrn Ernst zu machen: „Wer mein Jünger sein will, der nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach"; „Wer Vater und Mutter, und Sohn und Tochter mehr liebet denn mich, der ist meiner nicht werth". Da bewährte sich aber auch täglich die Verheißung: „Selig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihrer"; „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden", und zwar nicht blos an den Märtyrern selbst, die das mühevolle Dasein der Erde für die Seligkeit des Himmels

eintauschten, sondern auch an der Kirche überhaupt, die aus jeder Verfolgung geläutert und gestärkt hervorging und dadurch ihre unzerstörbare Lebenskraft bewies.

Allerdings gab es auch damals, besonders nach längerer Ruhe, eine große Anzahl von oberflächlichen oder heuchlerischen Bekennern, welche, sobald der Sturm der Verfolgung losbrach, wie die Spreu vom Weizen geschieden wurden, und entweder den Göttern Weihrauch streuten und opferten[1]), oder sich ein falsches Zeugniß ihrer Rückkehr zum Heidenthum erkauften[2]), oder die heiligen Bücher auslieferten[3]). Ja es kamen bisweilen nach dem Zeugniß Tertullians Fälle vor, wo ganze Gemeinden mit ihren Geistlichen an der Spitze zu ehrlosen Bestechungsmitteln Zuflucht nahmen, um die Verfolgung der heidnischen Obrigkeit abzuwenden[4]). In der Regel aber wurden diese drei Klassen der Abgefallenen[5]) sofort excommunicirt und in vielen Gemeinden sogar mit übertriebener Strenge nie wieder aufgenommen.

Diejenigen, welche Christum freudig und unter Lebensgefahr vor der heidnischen Obrigkeit bekannten, ohne den Tod zu schmecken, hießen im auszeichnenden Sinne Bekenner[6]). Diejenigen, welche Mißhandlungen aller Art und den Tod um ihres Glaubens willen erlitten, wurden Märtyrer oder Blutzeugen genannt[7]).

Unter diesen Bekennern und Märtyrern fehlte es nicht an solchen, bei denen das reine, ruhige Feuer der Begeisterung in die wilde Gluth des Fanatismus ausartete, und deren Eifer durch ungeduldige Hast, gottversuchende Vermessenheit und unlauteren Ehrgeiz getrübt war, so daß auf sie das Wort seine Anwendung fand: „Wenn ich meinen Leib brennen ließe, und hätte die Liebe nicht, so wäre mirs nichts nütze"[8]). Sie überlieferten sich selbst der heidnischen Obrigkeit und suchten auf alle Weise die Märtyrerkrone, um sich den Himmel zu verdienen und bei der Nachwelt als Heilige zu gelten. So erzählt Tertullian von einer Christenschaar, die in Ephesus vom heidnischen Statthalter sich das Märtyrerthum erbeten, von ihm aber, nachdem er einige hatte hinrichten lassen, mit den Worten abgewiesen wurde: „Ihr Elenden, wenn ihr durchaus sterben wollt, so habt ihr ja Abgründe und Stricke." War auch diese Verirrung weit weniger ta-

---

1) thurificati, sacrificati. 2) libellatici von libellum. 3) traditores.

4) De fuga in persec. c. 13: Massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt etc.

5) lapsi. 6) ὁμολογῆται, confessores nach Matth. 10, 32. 1 Tim. 6, 12.

7) μάρτυρ, μάρτυρες nach Ap.-Gesch. 22, 20, wo Paulus das Wort auf Stephanus anwendet, 1 Petr. 5, 1, wo Petrus sich einen μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων nennt, Hebr. 12, 1, wo alle Glaubenshelden im Kap. 11 ein νέφος μαρτύρων genannt werden, Offenb. 2, 13, wo Antipas μάρτυς πιστός heißt, und Offenb. 17, 6, wo das Weib vom Blute der Zeugen Jesu trunken genannt wird. Das Wort ist also nach biblischem Sprachgebrauch nicht auf die blutigen Zeugen beschränkt, sondern schließt auch die confessores ein (1 Petr. 5, 1 u. Hebr. 12, 1).

8) 1 Kor. 13, 3.

delnswerth, als das entgegengesetzte Extrem der Menschenfurcht, so widersprach sie doch der Anweisung und dem Beispiele Christi und der Apostel[1]) und dem Geiste des wahren Märtyrerthums, das in der höchsten Vereinigung der Demuth und Kraft besteht und gerade im Bewußtsein der menschlichen Schwäche sich göttlich stark fühlt[2]). Daher tadelten auch erleuchtete Kirchenlehrer diesen stürmischen, krankhaften Eifer. Die Gemeinde von Smyrna äußert sich in ihrem Sendschreiben: „Wir billigen Diejenigen nicht, die sich selbst Preis geben, denn das Evangelium lehrt nicht also." Clemens von Alex. sagt: „Der Herr selbst hat uns geheißen, in eine andere Stadt zu fliehen, wenn wir verfolgt werden, nicht als ob die Verfolgung ein Uebel wäre, nicht als ob wir aus Furcht vor dem Tode fliehen sollten; sondern damit wir Niemanden zum Uebelthun verleiten und helfen." Nach Tertullian vollendet sich das Märtyrerthum in der gottergebenen Geduld, und nach Cyprian ist es ein Geschenk der göttlichen Gnade, das man nicht hastig an sich reißen, sondern demüthig abwarten soll. Es ist also keineswegs das Maaß des Leidens, sondern der Geist und die Gesinnung, mit der das Leiden getragen wird, was den ächten Märtyrer Christi auszeichnet. Und an solchen ist die alte Kirche auch nach Abzug aller unlauteren Einmischungen und Ausartungen sehr reich. Männer und Frauen aller Stände, gelehrte Bischöfe und edle Senatoren, ungebildete Handwerker und arme Sklaven, liebende Mütter und zarte Jungfrauen, ehrwürdige Greise und unmündige Kinder ertrugen Schmach, Folter und Tod nicht mit stumpfer Gleichgültigkeit und hartnäckigem Trotze, sondern im Geiste ihres göttlichen Meisters mit demüthiger Ergebung, stiller Sanftmuth, ruhiger Selbstbeherrschung, freudigem Glauben, triumphirender Hoffnung und vergebender Liebe, die für den unmenschlichen Mörder betete und ihn nicht selten bekehrte.

Darum ist und bleibt das Märtyrerthum der ersten drei Jahrhunderte eine der größten und erhabensten Erscheinungen der Geschichte und ein starker Beweis für die unverwüstliche, göttliche Kraft des Christenthums. Das Märtyrerthum war damals eine allgemeine Angelegenheit der Kirche und hat auf das Dogma, die Verfassung und Disciplin, auf den Cultus und die christliche Poesie einen tief greifenden und bleibenden Einfluß geübt, freilich auch vielen Aberglauben und Werkheiligkeit genährt. Zwar haben alle Zeiten der Kirche theilweise blutige oder unblutige Verfolgung von der ungöttlichen Welt zu erleiden und treue Zeugen und Märtyrer aufzuweisen. Allein vor Constantin war das Christenthum selbst im ganzen römischen Reiche verpönt und das Bekenntniß desselben ein strafbares politisches Verbrechen. Die Christen waren eine hülflose und rechtlose Minorität mitten in einer heidnischen Welt und unter einer heidnischen Regierung. Die Christen starben damals nicht blos für gewisse Lehren, sondern für Thatsachen. Es handelte sich nicht blos um einen Theil der Kirche, sondern um die Exi-

---

[1]) Vgl. Matth. 10, 23. Matth. 24, 15—20. Phil. 1, 20—25. 2 Tim. 4, 6—8.
[2]) Vgl. 2 Kor. 12, 10.

stenz des Christenthums selbst. Keine blos menschliche Religion hätte sich dreihundert Jahre gegen die Opposition der ganzen physischen und geistigen Macht des römischen Reiches, des Judenthums und Heidenthums zu halten und zuletzt seine mächtigen Feinde ohne Schwertstreich zu besiegen vermocht. Das Feuer des Fanatismus erweist sich gewöhnlich als ein bloßes Strohfeuer, und eine falsche Religion, wie der Muhammedanismus, muß fleischliche Waffen zu Hülfe nehmen, um sich auf die Dauer zu sichern.

Feindselige Schriftsteller haben den Eindruck des alten Märtyrerthums durch Hinweisung auf die schauerlichen Scenen des päpstlichen Kreuzzugs gegen die Albigenser und Waldenser, der Pariser Bluthochzeit, der spanischen Inquisition und anderer Verfolgungen der römischen Kirche abzuschwächen gesucht. Gibbon behauptet, daß die katholischen Spanier in den Niederlanden allein mehr Protestanten unter Einer Regierung hingerichtet haben (nach Grotius über 100,000, nach Sarpi 50,000), als die heidnischen Römer während der drei ersten Jahrhunderte getödtet haben. Der gelehrte und unbefangene Niebuhr sagt etwas Aehnliches, beschränkt sich aber, wie Dodwell, auf die Vergleichung zwischen der diocletianischen Verfolgung und der unter dem Herzog von Alba, der allerdings an Grausamkeit keinem römischen Kaiser nachstand[1]). Man kann dies mit Baur und Gaß vollkommen zugeben, ohne daß man deshalb zu einem ungünstigen Schluß auf das alte Märtyrerthum berechtigt ist. Die Schuld fällt auf die römische Kirche und ihre Vertreter, nicht aber auf das Christenthum, welches ebensowenig für alle in seinem Namen verübten Verbrechen und Grausamkeiten verantwortlich ist, als die Bibel für allen Unsinn, den man in sie hineingelegt hat, oder als Gott für den Mißbrauch, der täglich und stündlich mit seinen besten Gaben getrieben wird. Sodann liegt, wie Gaß richtig bemerkt[2]), die historische Größe dieser Ereignisse nicht in der Zahl der Gemordeten, auch nicht in der Grausamkeit der martervollen Todesarten, obwohl diese denn doch ihres Gleichen sucht, sondern in der Natur der Gegensätze und ihrem endlichen Resultat.

Die Zahl der altchristlichen Märtyrer läßt sich bei dem Mangel an genauen Angaben der gleichzeitigen Schriftsteller unmöglich auch nur annähernd bestimmen. Dodwell und Gibbon haben sie sicherlich ebenso sehr unterschätzt, als sie die Tradition und Legendendichtung des Mittelalters bis ins Unglaubliche überschätzt hat. Zwar schrieb Origenes vor der Mitte des dritten Jahrhunderts, daß die Zahl der früheren Märtyrer gering und leicht zu zählen sei[3]). Allein einmal ist

---

[1]) Der gründliche amerikanische Historiker des Aufstands der Niederlande, Motley, sagt von dieser Schreckenszeit unter Alba (Dutch Republic, vol. II. 504): „The barbarities committed amid the sack and ruin of those blazing and starving cities are almost beyond belief; newborn infants were torn from the living bodies of their mothers; women and children were violated by thousands; and whole populations burned and hacked to pieces by soldiers in every mode which cruelty in its wanton ingenuity could devise.

[2]) Im angeführten Aufsatz in Niedners Zeitschrift 1859 S. 349.

[3]) Adv. Cels. III, 8: ὀλίγοι καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι τεθνήκασι. Das ältere

diese Stelle blos relativ zu verstehen von der Regierung des Gordianus und Philippus Arabs (238—249), wo die Christen Ruhe hatten, und paßt weder auf die Regierung des Decius (249—251), wo die erste allgemeine Verfolgung ausbrach und Origenes selbst gefangen gesetzt wurde, noch auf die frühere Zeit, von welcher andere ebenso gewichtige Zeugnisse das Gegentheil behaupten. So sagt sein Schüler Clemens Alexandrinus, gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, daß „täglich viele Märtyrer (worunter auch der Vater des Origenes selbst) verbrannt, gekreuzigt oder enthauptet wurden", und der noch ältere Irenäus bezeugt ausdrücklich [1]), daß die Kirche wegen ihrer Liebe zu Gott „an allen Orten und zu allen Zeiten eine Menge Märtyrer zum Vater sende." Ja selbst der Heide Tacitus spricht von einer „ingens multitudo" der Christen, welche allein in der Stadt Rom während der neronischen Verfolgung gemordet wurden [2]). Dazu kommt das Zeugniß der römischen Katakomben, welche nach der Berechnung von Marchi und Northcote sich im Ganzen über neunhundert englische Meilen erstreckten und beinahe sieben Millionen Gräber enthalten sollen [3]). Sollte auch diese Berechnung weit übertrieben sein, so beweisen die Inschriften und Marterwerkzeuge auf den Grabdenkmälern dieser unterirdischen Gewölbe jedenfalls, daß eine große Menge christlicher Märtyrer dort ruhten. Endlich muß man aber die Leiden der Kirche in dieser Periode natürlich nicht blos nach der Zahl der eigentlichen Hinrichtungen bemessen, sondern nach den noch viel zahlreicheren Schmähungen, Lästerungen, Plackereien und Qualen, welche alle Arten von grausamen Marterinstrumenten und die Rohheit herzloser Heiden und Barbaren dem menschlichen Körper zufügen konnten und die in tausend Fällen ärger waren als der Tod [4]).

Zeugniß des Melito von Sardes in dem bekannten Fragment des Euseb. IV, 26 bezieht sich bloß auf die wenigen kaiserlichen Verfolgungen vor Mark Aurel, und gehört also nicht hieher.

[1]) adv. haer. IV, c. 33. §. 9. [2]) Annal. XV, c. 44.

[3]) Vgl. unten §. 93.

[4]) Dr. Arnold, den man sicherlich keiner Hinneigung zu abergläubischem Heiligencultus beschuldigen kann, macht bei Gelegenheit eines Besuches der Kirche von San Stefano in Rom die treffende Bemerkung: „No doubt many of the particular stories thus painted will bear no critical examination; it is likely enough, too, that Gibbon has truly accused the general statements of exaggeration. But this is a thankless labor. Divide the sum total of reported martyrs by twenty — by fifty, if you will; after all you have a number of persons of all ages and sexes suffering cruel torments and death for conscience' sake, and for Christ's; and by their sufferings manifestly with God's blessing ensuring the triumph of Christ's gospel. Neither do I think, that we consider the excellence of this martyr spirit half enough.. The contemplation of suffering for Christ's sake is a thing most needful for us in our days, from whom in our daily life suffering seems so far removed. And as God's grace enabled rich and delicate persons, women and even children, to endure all extremities of pain and reproach, in times past; so there is the same grace no less mighty now; and if we do not close ourselves against it, it might be in us no less glorified in a time of trial."

§. 59. Anfänge der Märtyrer-Reliquien-Verehrung.

I. Quellen.

Außer den zu §. 58 angeführten Werken vergl. **Eusebius**: H. E. IV, 15. De mart. Palaest. c. 7. **Clem. Alex.**: Strom. IV, p. 596. **Origenes**: Exhort. ad mart. c. 30 u. 50. In Num. hom. X, 2. **Tertullian**: De cor. mil. c. 3. De resurr. carn. c. 43. **Cyprian**: De lapsis c. 17. Epist. 34. 57. **Const. Apost.** V, 8.

II. Bearbeitungen.

C. Sagittarius: De natalitiis mart. Jen. 1696. **Schwabe**: De insigni veneratione quae obtinuit erga martyres in primit. eccl. Altd. 1748. **Gaß**: a. a. O. Art. 2. S. 359 ff.

Im dankbaren Andenken an die Treue dieser zahllosen Zeugenschaar, im Bewußtsein der ununterbrochenen Gemeinschaft der Heiligen und im Hinblick auf die dereinstige Auferstehung des Leibes erwies die Kirche den Märtyrern und selbst ihren sterblichen Ueberresten eine große Verehrung, die an sich wohl verdient und sehr natürlich war, aber schon frühzeitig das biblische Maaß überschritt und später in den Heiligen- und Reliquiendienst ausartete.

Bei der Gemeinde von Smyrna, nach ihrem Sendschreiben vom Jahre 167 bei Eusebius, finden wir diese Verehrung noch in ihrer unschuldigen kindlichen Form in den Worten: „Sie (die Heiden) wissen nicht, daß wir weder je Christum, der für das Heil der ganzen Welt der Erlösten gelitten hat, verlassen, noch einen anderen verehren können. Ihn beten wir an[1]) als den Sohn Gottes; die Märtyrer aber lieben wir wie sie es verdienen[2]) wegen ihrer unübertrefflichen Liebe zu ihrem Könige und Meister, wie auch wir ihre Genossen und Mitjünger zu werden wünschen." Man nannte den Todestag der Märtyrer ihren himmlischen Geburtstag[3]) und feierte denselben jährlich auf ihren Gräbern (meist in Höhlen und Katakomben) durch Gebet, Vorlesung ihrer Leidens- und Siegesgeschichte, Oblationen und Abendmahl.

Dabei blieb aber die alte Kirche nicht stehen. Der Märtyrertod galt vom Ende des zweiten Jahrhunderts an nicht nur für einen höheren Grad der christlichen Tugend, sondern zugleich als Feuer- und Bluttaufe[4]), als reichlicher Ersatz für die Wassertaufe, für sündentilgend und als sicherer Reisepaß zum Himmel. Ja, Origenes ging so weit, den Leiden der Märtyrer auch eine versöhnende Kraft für Andere, also eine dem Leiden Christi ähnliche Wirkung zuzuschreiben, mit Berufung auf Stellen, wie 2 Kor. 12, 15. 2 Tim. 4, 6. Apok. 6, 9 f. Nach Tertullian gingen sie unmittelbar in die Seligkeit des Himmels ein, ohne zuvor, wie gewöhnliche Christen, den Mittelzustand durchmachen zu müssen. Darauf deutete man die Seligpreisung der um Christi willen Verfolgten[5]). Daher wurde denn auch

---

[1]) *προσκυνοῦμεν*. [2]) *ἀγαπῶμεν ἀξίως*.

[3]) *ἡμέρα γενέθλιος*, *γενέθλια*, **natales, natalitia martyrum.**

[4]) *Βάπτισμα διὰ πυρός*, **lavacrum sanguinis**, vgl. Marc. 10, 39. Luk. 12, 50. Matth. 20, 22. [5]) Matth. 5, 10—12.

nach Origenes und Cyprian ihren Gebeten vor dem Throne Gottes eine besondere Kraft für die streitende Kirche auf Erden beigelegt, und nach einem von Eusebius berichteten Beispiele zu schließen, wurden sie kurz vor ihrem Tode um ihre künftige Fürbitte angesprochen. Doch findet sich in dieser Periode noch keine Spur von einer ausdrücklichen Anrufung der verstorbenen Heiligen.

Die Verehrung vor der Person wurde in geringerem Maaße auch auf die Reliquien der Märtyrer übertragen. So hielt schon die Gemeinde von Smyrna die Gebeine Polykarps für viel köstlicher als Gold und Edelsteine. Die Christen von Antiochien hielten die Ueberbleibsel des Ignatius in gleicher Verehrung. Die Freunde Cyprians fingen sein Blut in Schweißtüchern auf, und über seiner Grabstätte wurde eine Kapelle gebaut.

Aber nicht nur den verstorbenen Märtyrern, sondern auch den überlebenden Confessoren wurde eine oft übertriebene Verehrung gezollt. Die Diakonen hatten die besondere Verpflichtung, sie im Kerker zu besuchen und zu verpflegen. Der Heide Lucian beschreibt in seiner Spottschrift, de morte Peregrini, die unermüdliche Sorgfalt der Christen für ihre gefangenen Brüder, die Ueberhäufung mit Geschenken und die Bezeugungen der Theilnahme selbst durch Gesandtschaften aus weiter Ferne; sieht aber darin freilich blos gutmüthige Schwärmerei. Tertullian tadelt als Montanist die allzuzärtliche Sorgfalt der Katholiker für die Bekenner. Ihre sogenannten libelli pacis oder Fürsprachen für die Gefallenen bewirkten gewöhnlich deren Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft. Ihre Stimme bei Bischofswahlen war besonders gewichtig, und ihr Ansehen überwog nicht selten die hierarchisch-klerikalische Autorität. Cyprian ist nirgends beredter, als wo er ihren Heldenmuth preist. Seine Briefe an die gefangenen Confessoren in Carthago sind voll von Glorification derselben, die unseren evangelischen Begriffen etwas anstößig ist. Doch protestirte er freilich auch andererseits gegen den Mißbrauch ihrer Vorrechte, von dem er selbst zu leiden hatte, und ermahnte sie ernstlich zu einem heiligen Wandel, damit ihnen das erworbene Verdienst nicht zum Fallstrick werde und durch Stolz und Nachlässigkeit verloren gehe. Ueberhaupt stellt er die Bekenner- und Märtyrerkrone als ein freies Gnadengeschenk Gottes dar, und setzt das wahre Wesen derselben mehr in die innere Gesinnung als in die äußere That. Commodian faßte den ganzen Begriff des Märtyrerthums weiter, indem er es auch auf diejenigen ausdehnte, welche, ohne ihr Blut zu vergießen, in christlichen Tugenden, besonders in der Liebe, Demuth und Geduld, bis ans Ende verharren.

Drittes Kapitel.

Der literarische Kampf des Christenthums mit dem Judenthum und Heidenthum.

---

§. 60. Die Gegner des Christenthums. Tacitus, Celsus, Lucian.

I. Quellen.

Tacitus: Annal. XV, 44 (vgl. dessen Schilderung der Juden Hist. V, 1—5). **Plinius**: Ep. X, 96. 97. **Celsus**: *Ἀληθὴς λόγος* (fragmentarisch erhalten in der Widerlegungsschrift des Origenes). **Lucian**: *περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς*, c. 11—16, und *Ἀληθὴς ἱστορία*, I, 22. 30. II, 4. 11.

II. Bearbeitungen.

Mosheim: Einleitung zu seiner deutschen Uebersetzung der Gegenschrift des Origenes gegen Celsus. Hamb. 1745. **Philippi**: De Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere. Berol. 1836. **Bindemann**: Celsus und seine Schriften gegen die Christen (in Illgen's „Zeitschr. für histor. Theol." Leipz. 1842. Nr. 2). **Ad. Planck**: Lukian und das Christenthum (in den „Studien und Kritiken" 1851 Nr. 4, auch engl. übersetzt in der „Bibliotheca Sacra," Andover 1852). **Baur**: Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte. Tüb. 1853. S. 357—415.

Neben dem äußeren Kampfe, den wir im vorigen Kapitel betrachtet haben, ging ein ebenso wichtiger geistiger und literarischer Kampf der alten Welt mit dem Christenthum einher, aus welchem dieses siegreich mit dem Bewußtsein hervorging, die vollkommene Religion der Menschheit zu sein.

Die Kirche fand bei den Repräsentanten der damaligen Wissenschaft und Kunst ebensowenig Gunst, als bei den Machthabern und Staatsmännern. Sie war auch in dieser Hinsicht nicht von der Welt und mußte sich durch die größten Hindernisse hindurcharbeiten, erwies sich aber doch zuletzt als die Mutter einer Geistes- und Herzenscultur, welche die griechisch-römische weit hinter sich läßt und die Kraft endloser Progression und Verjüngung in sich trägt.

Die feindselige Stellung der jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäer gegen das Evangelium ist uns aus dem Neuen Testament bekannt. Josephus erwähnt in seiner Archäologie Jesum einmal, aber in so günstigen Ausdrücken, daß sie seinem jüdischen Standpunkte geradezu widersprechen und daher, wenigstens in ihrer jetzigen Form, kritisch verdächtig sind[1]). Die Einwendungen der späteren Juden gegen das Christenthum sind im Grunde nur Wiederholungen derer, die uns in den Evangelien begegnen, und laufen auf die Läugnung der Messianität Jesu und auf abscheuliche Verläumdungen seiner Bekenner hinaus. Wir lernen sie am be-

---

[1]) Vgl. §. 15.

sten kennen aus dem Dialog Justins mit dem Juden Tryphon. Die *ἀντιλογία Παπίσκου καὶ Ἰάσωνος*, welche späterhin mit Unrecht dem Judenchristen Ariston von Pella zugeschrieben wurde, ist verloren gegangen.

Die griechisch-römischen Schriftsteller des ersten und einige des zweiten Jahrhunderts, wie Seneca, der ältere Plinius und der fromme und edle Plutarch, nehmen vom Christenthum theils aus Unkunde, theils aus Geringschätzung gar keine Notiz. Dessen ungeachtet ist in den milderen humanen Grundsätzen, welche die ethischen Schriften Senecas[1]) und Plutarchs charakterisiren, bereits der unwillkührliche und unbewußte Einfluß christlicher Ideen zu erkennen, welche damals in der Atmosphäre des Zeitgeistes circulirten und selbst die Gegner nicht unberührt ließen[2]). Tacitus und der jüngere Plinius, Zeitgenossen und Freunde des Kaisers Trajan, sind die ersten Classiker, welche die christliche Religion ausdrücklich erwähnen, aber sie thun es blos gelegentlich und mit stoischer Verachtung und Antipathie, indem jener dieselbe eine exitiabilis superstitio, dieser eine prava et immodica superstititio und inflexibilis obstinatio nennt. Diese berühmten und in ihrer Art ganz achtungswerthen römischen Autoren sahen also in den Christen in offenbarer Unkenntniß blos abergläubische Fanatiker und stellten sie auf eine Stufe mit den verhaßten Juden, deren odium generis humani Tacitus auch auf jene überträgt. Man kann sich daraus eine Vorstellung von den enormen Hindernissen machen, welche der neuen Religion in der öffentlichen Meinung, besonders in den gebildeten Kreisen des römischen Reiches entgegen standen. Dasselbe ergiebt sich aus den christlichen Apologien des zweiten Jahrhunderts, wonach damals im gemeinen Volke die boshaftesten und grundlosesten Verläumdungen gegen die Christen circulirten und ihnen selbst Blutschande[3]) und Menschenfresserei[4]) schuld gegeben wurden. Die letztere Verläumdung erklärt sich aus einem Mißverständniß ihrer innigen Bruderliebe und ihrer nächtlichen Abendmahlsfeier.

Die förmliche Bekämpfung des Christenthums durch eigens dazu verfaßte Schriften begann um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und wurde am gründlichsten durchgeführt von einem griechischen Philosophen Celsus, der uns weiter nicht bekannt ist. Nach Origenes war er ein Epikuräer und Freund Lucians.

Celsus hielt die neue Religion bei aller affectirten oder wirklichen Verachtung vor derselben für wichtig genug, ihr eine eingehende ausführliche Schrift unter dem bestechlichen Namen „Wahre Rede" entgegenzusetzen, wovon uns Ori-

---

[1]) Besonders die Briefe an Lucilius und die Abhandlungen De vita beata und De beneficiis, welche sämmtlich aus den letzten Jahren seines Lebens nach der Ankunft des Apostels Paulus in Rom herrühren.

[2]) Vgl. über diesen Einfluß des Christenthums auf die genannten und verwandte Schriftsteller die lehrreichen Bemerkungen von C. Schmidt, die bürgerliche Gesellschaft in der alt-römischen Welt und ihre Umgestaltung durch das Christenthum. 1857. S. 303—344.

[3]) *Οἰδιπόδειοι μίξεις*, incesti concubitus.

[4]) *Θυέστεια δεῖπνα*, Thyesteae epulae.

genes in seiner Widerlegungsschrift bedeutende Fragmente erhalten hat. Hiernach war er ein eklektischer Philosoph von vielseitiger Bildung, dialektischer Gewandtheit und einiger Belesenheit in den apostolischen Schriften und selbst im Alten Testament. Bald redet er in dem frivolen Styl eines Epikuräers, bald in dem ernsten und würdigen Tone eines Platonikers; bald vertheidigt er die heidnische Volksreligion, z. B. die Dämonenlehre, bald stellt er sich über den Polytheismus auf einen pantheistischen oder skeptischen Standpunkt. Er wendet alle Hülfsmittel, welche ihm die Bildung seiner Zeit darbot, alle Waffen des natürlichen Verstandes, des Witzes und Sarcasmus und dramatisch belebter Darstellung zur Widerlegung des Christenthums an und anticipirt bereits die meisten Argumente und Sophismen, welche in späteren Jahrhunderten von Deisten und Naturalisten erhoben wurden. Dessen ungeachtet ist seine Schrift im Ganzen ein sehr oberflächliches, unzusammenhängendes und leichtsinniges Werk und legt einen schlagenden Beweis von der Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Verständniß des Christenthums ab. Er hat keine Ahnung von Demuth, von der Verderbtheit und Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur und konnte darum auch die Herrlichkeit des Erlösers und seines Werkes nicht im geringsten würdigen.

Celsus läßt nach einigen Vorbemerkungen einen Juden auftreten, der die Mutter Jesu des Ehebruchs mit einem Soldaten Namens Panthera[1]) beschuldigt, die Verläugnung Petri, den Verrath des Judas und den Tod Jesu als Beweise gegen seine angemaßte Göttlichkeit anführt und die angebliche Auferstehung aus einem Betruge ableitet. Dann beginnt Celsus selbst den Kampf, und zwar so, daß er die dem Judenthum und Christenthum gemeinsame Voraussetzung einer supernaturalistischen Weltansicht bekämpft. Denn von seinem heidnisch-naturalistischen Standpunkte aus verwarf er beide. Er erklärte Moses für einen Betrüger und warf ihm, wie Origenes sagt, tausend ungereimte Dinge vor. Er macht die mosaische Schöpfungsgeschichte und die Arche Noahs lächerlich und vergleicht die Verbindung Lots und seiner Töchter mit der Blutschande des Thyestes, wobei sich Origenes durch allegorische Deutung hilft. Er hält die Juden und Christen für die verächtlichsten Völker, die sich zu den Griechen und Römern wie Würmer und Fledermäuse zu den Menschen verhalten. Der Streit zwischen ihnen erscheint ihm so thöricht, als der Streit über den Schatten eines Esels. Denn die Juden glauben ja ebenfalls an die Weissagungen eines Erlösers der Menschheit und unterscheiden sich also blos dadurch von den Christen, daß sie noch auf seine Ankunft warten. Wozu soll denn aber überhaupt Gott auf Erden herabsteigen, oder jemanden herabsenden? Er weiß ja schon vorher, was unter den Menschen vorgeht. Auch schließt eine solche Herabkunft eine Veränderung und einen Uebergang vom Guten zum Bösen, vom Schönen zum Häßlichen, vom Seligen zum Unseligen in

---

[1]) πάνθηρ, panthera, ist hier und im Talmud, wo Jesus ebenfalls יֵשׁוּ בֶּן פַּנְדִּירָא heißt, ähnlich wie das lateinische lupa, ein Bild habsüchtiger Wollust, also ein symbolischer Name für μοιχεία.

sich, was für das göttliche Wesen nicht wünschenswerth und auch gar nicht möglich ist. An einer anderen Stelle sagt er, Gott kümmere sich um die Menschen ebenso wenig, als um die Affen und Fliegen. Er läugnet also den ganzen Begriff der Offenbarung bald von einem pantheistischen, bald von einem frivolen epikureisch-deistischen Standpunkte aus, womit er zugleich den Boden der heidnischen Volksreligion verläßt. Das Christenthum kommt nach ihm von den Barbaren, verlangt einen blinden Glauben und ruht auf gar keiner vernünftigen Grundlage, sondern auf den Schreckbildern vor künftigen Strafen. Besonders anstößig sind ihm die Verheißungen des Evangeliums an die Armen und Unglücklichen, und die Lehre von der Sündenvergebung und Wiedergeburt, sowie von der Auferstehung des Leibes. Die letztere nennt er spöttisch eine Hoffnung der Würmer, aber nicht der vernünftigen Seele. Die Berufung auf die Allmacht Gottes helfe da nichts, weil Gott nichts Unanständiges und Widernatürliches thun könne. Den Christen wirft er Armuth, Ignoranz, Willkühr, Gleichgültigkeit gegen den Staat, Neuerungssucht, Spaltung und Sectengeist, auch den Mangel an Bildern, Tempeln und Altären vor, — Fehler, welche sie meist von den Juden, ihren Stammvätern, ererbt haben. Es seien lauter ungebildete, geringe, abergläubische Leute, Handwerker, Sklaven, Weiber und Kinder. In der großen Masse derselben sah er ohne Zweifel Betrogene. Aber wo es Betrogene giebt, da giebt es auch Betrüger, und dieß führt uns auf das letzte Resultat dieser Polemik. Celsus erklärte die ersten Jünger Jesu für Betrüger der schlimmsten Art, eine Bande von Goeten, welche die Wundergeschichten der Evangelien, besonders die Auferstehung Jesu erdichtet und verbreitet haben, übrigens sich durch Widersprüche selbst verrathen. Der erste Urheber des Betrugs aber ist Jesus selbst, der in Aegypten magische Künste erlernt und später in seinem Vaterlande großes Aufsehen gemacht habe, übrigens von Person klein, unedel und häßlich gewesen sei[1]), dessen ungeachtet von seinen Anhängern über die Maaßen verehrt und sogar über den Weltbeherrscher hinaufgesetzt werde.

Damit gestand aber eigentlich diese philosophische und kritische Polemik ihren Banquerott. Denn aus der Hypothese des Betrugs läßt sich eine so bedeutende Erscheinung, wie das Christenthum schon damals war, am allerwenigsten vernünftig erklären. Je größer, nachhaltiger und wohlthätiger die Wirkung des Betruges war, desto räthselhafter und geheimnißvoller mußte ja dieser Betrug selbst erscheinen.

Ungefähr gleichzeitig griff der Rhetor Lucian (geb. zu Samosata in Syrien um 130, gest. in Aegypten oder Griechenland um 200 n. Chr.), der Voltaire der griechi-

---

[1]) Dieser letztere Vorwurf erklärt sich aus einer unter den antenicänischen Christen verbreiteten Meinung, die nicht auf geschichtlicher Tradition, sondern bloß auf einer buchstäblichen Auffassung der prophetischen Stelle Jes. 53, 2 ruhte. Origenes im 6. Buch c. Cels. p. 327 giebt daher den Vorwurf zu, so weit der Mangel an äußerer Schönheit in Betracht kommt, läugnet aber die Kleinheit der Natur Jesu und fügt hinzu, daß sein Leib darin alle anderen Leiber übertroffen habe, daß er sich einem jeden in der angemessensten Gestalt zeigen konnte.

schen Literatur, die christliche Religion mit denselben leichten Waffen des Witzes und Spottes an, mit welchen er auch in seinen zahlreichen elegant geschriebenen Schriften den alten Götterglauben und Göttercultus, die aus dem Orient eingeführte mystische Schwärmerei, die gemeine Lebensart der damaligen Stoiker und Cyniker und die meisten Sitten und Gebräuche der zerrütteten Kaiserzeit geißelte. Ein epikuräischer Weltmann und Religionsspötter, wie er, konnte im Christenthum nur eine der vielen menschlichen Verirrungen und Narrheiten, in den Wundern nur Gaukelstücke und Mährchen, im Unsterblichkeitsglauben einen leeren Traum, in der Todesverachtung und Bruderliebe der Christen, welche er ihnen als Gegner zuschreibt, blos eine gutmüthige Schwärmerei sehen. So stellt er die Sache dar in einem historischen Roman über das Leben und den Tod des Peregrinus Proteus, eines gleichzeitigen cynischen Philosophen, der ihm zur Unterlage für eine Satire auf das Christenthum und noch mehr auf den Cynismus dient. Peregrinus wird hier als ein ganz verächtlicher Mensch geschildert, der nach den gemeinsten und gröbsten Verbrechen, wie Ehebruch, Päderastie und Vatermord, sich den leichtgläubigen Christen in Palästina anschließt, dieselben schlau übervortheilt, bei ihnen bald zum höchsten Ansehen emporsteigt, und von ihnen als einer der Bekenner im Kerker mit Wohlthaten überhäuft, ja fast wie ein Gott verehrt, später aber in Folge des Genusses einer verbotenen Speise (wahrscheinlich Götzenopferfleisch) excommunicirt wird, sich dann den Cynikern in die Arme wirft, überall umherreist, den schmutzigsten Cynismus zur Schau trägt und sich zuletzt ums Jahr 165 in wahnsinniger Ruhmbegierde in der Stadt Olympia vor der versammelten Volksmenge zum Triumph der Philosophie in die Flammen eines Scheiterhaufens stürzte. Vielleicht sollte dieser fingirte Selbstverbrennungsproceß eine Parodie des christlichen Märtyrerthums, etwa des Polykarp, sein, der ja um jene Zeit in Smyrna den Feuertod erlitt[1]). Lucian behandelte die Christen mehr mit einem mitleidigen Lächeln, als mit Haß. Er fordert nirgends zur Verfolgung gegen sie auf. Er nennt auch Christum nirgends einen Betrüger, wie Celsus, sondern einen „gekreuzigten Sophisten", was bei ihm ebenso einen guten, als einen schlimmen Sinn hat. Aber auch bei ihm kommt am Ende die christliche und heidnische Religion auf Täuschung hinaus; nur hielt er es in seinem epikuräischen Indifferentismus nicht für der Mühe werth, solchen Erscheinungen auf den letzten Grund zu gehen und eine philosophische Erklärung zu versuchen.

Die blos negative Stellung, welche dieser geistreiche Spötter zu aller Religion einnahm, schadete dem Heidenthum mehr als dem Christenthum, konnte sich aber nicht lange halten, da das religiöse Element viel zu tief in das Wesen der menschlichen Natur verwoben ist. Vielmehr machte der Epikuräismus und Skepticismus wieder dem Platonismus und dem Glauben oder Aberglauben Platz,

---

[1]) Auffallend ist die Parallele zwischen dem Geier, der aus dem Scheiterhaufen des Peregrinus, und der Taube, die aus dem des Polykarp aufgeflogen sein soll. Doch ist jener Geier vielleicht eine spöttische Anspielung auf den Adler, den man bei der Apotheose der römischen Kaiser aus ihrer Asche auffliegen ließ.

und das Heidenthum machte einen ernstlichen Versuch sich zu regeneriren, um dem immer weiter um sich greifenden Christenthum Stand zu halten, konnte sich aber selbst immer weniger dem stillen Einfluß desselben entziehen.

§. 61. Der Neu-Platonismus. Porphyrius und Hierokles.

I. Quellen.

Plotinus: Opera Omnia (ed. Oxf. 1835. ed. Kirchhoff, Lips. 1856. ed. Didot, Par. 1856). **Porphyrius**: *Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι* (Fragmente gesammelt in Holsten., Dissert. de vita et scriptis Porphyr. Rom. 1630). **Hierocles**: *Λόγοι φιλαλήθεις πρὸς Χριστιανούς* (Fragmente bei Euseb., Contra Hierocl. lib.)

II. Bearbeitungen.

Vogt: Neuplatonismus und Christenthum. Berl. 1836. **Ritter**: Gesch. der Philos. Bd. 4. 1834 (Engl. Uebersetzung von Morrison, Oxf. 1838). **Neander**: Ueber das neunte Buch in der zweiten Enneade des Plotinos. 1813 (s. Neand. Wissensch. Abhandlungen, herausgeg. v. Jacobi. Berl. 1851. S. 22 ff.). **Kirchner**: Die Philosophie des Plotin. Halle 1854. **Ullmann**: Einfluß des Christenthums auf Porphyrius. (Studien und Kritiken 1832.) **Baur**: Apollonius von Tyana und Christus. Tüb. 1832. **John H. Newman**: The Life of Apollonius Tyanaeus with a comparison between the Miracles of Scripture and those elsewhere related; in der Encyclop. Metropolitana, Lond. 1849. vol. X, 619.

Einen ernsteren und würdigeren, aber eben deshalb auch nachhaltigeren und gefährlicheren Charakter hatte die Opposition, welche theils direct, theils indirect vom Neu-Platonismus ausging. Dieses System stellt die letzte Entwicklungsphase, *so* zu sagen die Abendröthe der hellenischen Philosophie und einen vergeblichen Selbsterneuerungsversuch des schwindsüchtigen Heidenthums gegenüber dem lebensfrischen und unaufhaltsam fortschreitenden Christenthum dar. Es war ein pantheistischer Eklekticismus, und philosophisch-religiöser Synkretismus, welcher griechische, besonders platonische und aristotelische Philosophie und orientalische Religion und Theosophie, Polytheismus und Monotheismus, Aberglaube und Bildung mit einander zu versöhnen und den alten heidnischen Volksglauben in idealisirter und sublimirter Gestalt krampfhaft festzuhalten suchte. Auch einzelne christliche Ideen liefen da unbewußt mit unter, da sie schon zu sehr die Luft der Zeit erfüllten, um gänzlich ignorirt werden zu können. Natürlich hatte diese Religionsphilosophie einen abenteuerlichen, schwärmerischen, phantastischen und verworrenen Charakter, ähnlich wie der gleichzeitige Gnosticismus, der sich aber vom Neu-Platonismus dadurch unterschied, daß er das Christenthum ausdrücklich in seinen Synkretismus mit aufnahm. Die meisten Neuplatoniker, besonders Jamblichus, waren ebenso sehr Hierophanten und Theurgen, als Philosophen, gaben sich mit Wahrsagerei und Zauberkünsten ab und rühmten sich göttlicher Eingebungen und Visionen. Ihre Literatur ist kein ursprüngliches gesundes Naturproduct, sondern ein künstlicher Nachwuchs.

In einer Zeit der inneren Zerrissenheit und Auflösung sucht der menschliche

Geist alte und veraltete Systeme und Vorstellungen hervor, oder nimmt zu magischen und theurgischen Künsten seine Zuflucht. Dem Unglauben folgt der Aberglaube auf dem Fuße nach, und der Atheismus steht oft im engen Bunde mit Gespensterfurcht und Dämonencultus. So fürchtete sich der aufgeklärte Kaiser Augustus, wenn er des Morgens zuerst den linken Schuh statt des rechten angezogen hatte, und der gelehrte Plinius trug Amulete gegen Donner und Blitz. Zu ihrer Zeit wurde der längst verschollene Pythagoräismus wieder aus dem Grabe beschworen und idealisirt. Gaukler wie Simon Magus, Elymas, Alexander von Abonoteichos und Apollonius von Tyana († 96 n. Chr.) fanden großen Eingang selbst unter höheren Ständen, welche über die Götterfabeln lächelten. Besonders richteten sich die Blicke sehnsüchtig nach dem geheimnißvollen Orient, als der Quelle uralter Weisheit und Frömmigkeit. Der syrische Cultus wurde hervorgesucht, und alle möglichen Religionen, aller Sinn und Unsinn des Alterthums fanden in Rom einen gemeinsamen Sammelpunkt. Selbst eine Reihe römischer Kaiser, von Septimius Severus am Ende des zweiten Jahrhunderts bis zu Alexander Severus, huldigten diesem religiösen Synkretismus, der statt die altrömische Staatsreligion zu stützen, sie vielmehr untergrub.

Dieser Zeitrichtung gab der Neu-Platonismus seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts einen philosophischen Ausdruck und eine reformatorische Tendenz. Die Zauberkraft, welche alle diese verschiedenartigen Elemente neu beleben und zur Harmonie zusammenfassen und den alten Göttersagen einen tieferen Sinn unterlegen sollte, war die Philosophie des göttlichen Plato, die ja schon von Haus aus, so zu sagen, einen mystischen Charakter hatte, und auch von gelehrten Juden, wie Philo, und von Christen, wie Origenes, für ihre idealisirenden Bestrebungen und willkührlichen allegorischen Auslegungen anstößiger Stellen der Bibel gebraucht wurde. In dieser Hinsicht kann unter den heidnischen Schriftstellern der tiefsinnige und religiöse Platoniker Plutarch aus Böotien († 120) gewissermaßen als ein Vorläufer der Neu-Platoniker angesehen werden, indem er ja ebenfalls in dem polytheistischen Volksglauben und den Mythen einen tieferen Sinn fand und überhaupt in seinen vergleichenden Biographieen und seinen trefflichen moralischen Abhandlungen das griechisch-römische Alterthum von der schönsten und edelsten Seite auffaßte und doch schon vielfach ins Phantastische überstreifte.

Als eigentlicher Gründer des Neu-Platonismus gilt Ammonius Sakkas aus Alexandrien, ein Sohn christlicher Eltern, der aber zum Heidenthum zurücktrat und um 243 starb. Sein berühmterer Schüler Plotinos, ebenfalls ein Aegypter († 270), bildete ihn systematisch aus und gab ihm tiefere Begründung und weitere Ausbreitung, besonders in Rom, wo er Philosophie lehrte. Sein Schüler Porphyrius von Tyrus († 304), ebenfalls Lehrer in Rom, Jamblichus von Chalcis in Cölesyrien († 333), und Proklus aus Constantinopel († 485) pflanzten das System fort. Es wurde die herrschende Philosophie und Religion unter den gebildeten Klassen des späteren Heidenthums, als ein Substitut für die vulgäre

Volksreligion, und erhielt sich bis zum Ende des fünften Jahrhunderts, wo es an seinen inneren Täuschungen und Widersprüchen unterging.

Was nun das Verhältniß dieses Systems zum Christenthum betrifft, so konnte es für manche philosophische Geister, wie der alte Platonismus, vermöge seiner Richtung auf das Ideale, Uebernatürliche und Geheimnißvolle eine Brücke zum Glauben werden, und das war selbst bei Augustin der Fall, der durch dasselbe aus den Banden des Skepticismus befreit und mit einer brennenden Sehnsucht nach Wahrheit und Weisheit erfüllt wurde. Andererseits aber konnte es auch ihm feindlich gegenübertreten. Denn der Neu-Platonismus war ja eigentlich ein Versuch des gebildeten und ernsteren Heidenthums durch eine Zusammenraffung aller seiner edleren Kräfte, besonders der hellenischen Philosophie und der orientalischen Mystik, eine heidnische Universalreligion, also ein Gegenbild des Christenthums zu stiften. Indem Plotin den Gnosticismus bekämpfte, griff er in ihm, obwohl nicht namentlich, auch das christliche Element an. Zwar konnten die Neu-Platoniker von ihrem synkretistischen Standpunkte aus Christum wohl als einen großen Weisen und Tugendhelden, aber nicht als Sohn Gottes verehren. Sie stellten ihm ebenso weise Männer aus dem Heidenthum zur Seite, ähnlich wie der Kaiser Alexander in seinem lararium dem Orpheus und Apollonius von Tyana eine Stelle neben der Büste Jesu anwies. In dieser Absicht idealisirte der Rhetor Philostratus von Lemnos um das Jahr 230 auf Antrieb der Kaiserin Julia Domna, Gattin des Severus, das Leben des pythagoräischen Philosophen und Magiers Apollonius von Tyana (geb. 4 Jahre vor Christo oder wahrscheinlich später, gest. unter Nerva) und machte ihn zu einem ascetischen Heiligen, Reformator und Wunderthäter. Zwar wird in dieser noch vorhandenen Schrift keine directe Rücksicht auf die evangelische Geschichte genommen, aber sie giebt sich deutlich kund in dem Bericht über die wunderbare Geburt des Apollonius, einer Incarnation des Gottes Proteus, seinen Gesprächen als Jüngling im Tempel des Aesculap, der Feigheit seiner Jünger, seiner Anklage, seiner Einkerkerung mit Verbrechern, seiner plötzlichen Wiedererscheinung vor seinen trauernden Jüngern, und vielen anderen Zügen. Merkwürdig aber ist, daß Apollonius selbst während seines Lebens die Wundergabe nicht in Anspruch nahm, sondern daß sie ihm hier von seinem Biographen mehr als hundert Jahre später auf Grund zweifelhafter schriftlicher Documente zugeschrieben wird. Und zwar sind diese Wunder der Art, daß sie durch ihren großen Contrast von den evangelischen Wundern sich als Producte einer krankhaften Phantasie kund geben und den Aberglauben der neuplatonischen Richtung an das Magische und Unnatürliche bloßstellen. So soll die Geburt des Apollonius durch das Herabfallen eines Donnerkeils und einen Chor von Schwanen angekündigt worden sein; es wird ihm die Kenntniß der Sprache der Vögel zugeschrieben; er verursachte das plötzliche Verschwinden der Anklagepunkte vom Papier; befreite sich von seinen Fesseln im Kerker unter Domitian; entdeckte die Seele des Amasis im Leibe eines Löwen; verwandelte einen Menschen in Hundsgestalt, und sagte ganz specielle persönliche Schicksale

voraus. Solche Prodigien können nur, wie die Mährchen der Apokryphen, zum indirecten Beweis für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Wunder dienen. In demselben versteckt polemischen Interesse schmückten Porphyrius und Jamblichus das Leben des Pythagoras aus und stellten ihn als das höchste Muster der Weisheit, ja als ein menschgewordenes göttliches Wesen, also als einen Christus des Heidenthums dar.

Einer der Neuplatoniker aber, nämlich **Porphyrius**, bekämpfte das Christenthum auch ausdrücklich und direct, und gilt sogar in den Augen der Kirchenväter für den bittersten und gefährlichsten Gegner. Er schrieb gegen Ende des dritten Jahrhunderts ein ausführliches Werk gegen die Christen, in fünfzehn Büchern, welches die angesehensten Kirchenlehrer jener Zeit, besonders Methodius von Tyrus, Eusebius von Cäsarea, Apollinaris von Laodicea, zu Widerlegungsschriften veranlaßte. Da sämmtliche Exemplare i. J. 435 auf kaiserlichen Befehl verbrannt wurden, so kennen wir es blos noch aus Fragmenten bei den Vätern. Hienach griff Porphyrius besonders die heiligen Schriften der Christen an, und zwar mit mehr Sachkunde, als Celsus, suchte mit kritischem Scharfsinn Widersprüche zwischen dem Alten und Neuen Testament und zwischen den Aposteln nachzuweisen und dadurch ihre Göttlichkeit zu widerlegen. Er stellte die Weissagungen Daniels als vaticinia post eventum dar und tadelte die allegorische Auslegung des Origenes, wodurch den mosaischen Schriften gegen ihren klaren Sinn überschwängliche Geheimnisse untergeschoben würden. Er benützte vor allem den Conflict zwischen Paulus und Petrus zu Antiochien[1]), um dem ersteren seine Streitsucht, dem letzteren seinen Irrthum vorzuwerfen und aus dem Ganzen die Folgerung zu ziehen, daß die Lehre solcher Apostel auf Lug und Trug beruhen müsse. Auch Jesum selbst beschuldigte er wegen seines Benehmens[2]) der Zweideutigkeit und Inconsequenz.

Dessen ungeachtet wollte Porphyrius das Christenthum nicht schlechthin verwerfen. Vielmehr machte er, wie manche Rationalisten in neuerer Zeit, einen Unterschied zwischen der ursprünglichen reinen Lehre Jesu und der secundären getrübten Lehre der Apostel. Er sagt in einer anderen Schrift[3]), man müsse Christum nicht lästern, sondern nur diejenigen bedauern, die ihn als Gott verehrten. „Jene fromme, zum Himmel erhobene Seele sei nach einem gewissen Factum für diejenigen Seelen, welchen das Schicksal die Gaben der Götter und die Erkenntniß des ewigen Zeus vorenthielt, Veranlassung zum Irrwahn geworden." Noch merkwürdiger ist in dieser Hinsicht ein Brief an seine Gattin Marcella, welchen A. Majo 1816 zu Mailand veröffentlicht hat mit der unbegründeten Vermuthung, Marcella sei eine Christin gewesen. Hier sagt Porphyrius unter Anderem, daß was vom Fleisch geboren ist, Fleisch ist; daß wir uns durch Glaube, Liebe und Hoffnung zur Gottheit erheben; daß das Böse des Menschen Schuld; daß Gott heilig; daß sein liebstes Opfer ein reines, leidenschaftloses Herz; daß der Weise

---

1) Gal. 2. 2) Joh. 7, 8 vergl. mit V. 14. 3) περὶ τῆς ἐν λογίων φιλοσοφίας.

ein Tempel Gottes und Priester in diesem Tempel zugleich sei. Ohne Zweifel legte er diesen und ähnlichen offenbar christlichen Ideen und Phrasen einen anderen Sinn unter. Jedenfalls aber sehen wir daraus, wie damals das Christenthum selbst auf seine Gegner eine unwillkührliche Gewalt ausübte, welcher das Heidenthum zuletzt nothwendig unterliegen mußte.

Der letzte literarische Gegner des Christenthums in unserer Periode ist Hierokles, der als Statthalter von Bithynien und dann von Alexandrien während der diocletianischen Regierung dasselbe auch mit dem Schwerte verfolgte und christlichen Jungfrauen Aergeres anthun ließ, als den Tod. Seine „Worte der Wahrheitsliebe gegen die Christen“ sind ebenfalls durch den mißverstandenen Eifer der späteren Kaiser vernichtet worden, und wir kennen sie nur aus der Widerlegungsschrift des Eusebius von Cäsarea. Hienach wiederholte er aber blos die Einwendungen des Celsus und Porphyrius, und fügte dazu eine Parallele zwischen Christus und dem von Philostratus verherrlichten Apollonius von Tyana zu Gunsten des letzteren. Die Christen, sagt er, halten Jesum wegen einiger unbedeutenden, von den Aposteln lügenhaft ausgeschmückten Wunderzeichen für einen Gott; die Heiden aber erklären viel richtiger den größeren Wunderthäter Apollonius, sowie einen Aristeas und Pythagoras, blos für Lieblinge der Götter und Wohlthäter der Menschen.

§. 62. Zusammenfassung der Einwürfe gegen das Christenthum.

Fassen wir nun noch die Hauptargumente des Judenthums und Heidenthums jener Zeit gegen die neue Religion zusammen, so waren sie theils politisch, theils philosophisch, theils moralisch. Das Christenthum erschien der Welt staatsgefährlich, unvernünftig und in sittlicher Hinsicht den Heiden wegen der Forderung einer radicalen Wiedergeburt und Weltverläugnung zu streng und finster, den Juden wegen der Nichtbeobachtung der Beschneidung, des Sabbaths und der Speisegesetze zu lax.

1. Gegen Christum wurde geltend gemacht: seine uneheliche Geburt; seine Verbindung mit armen, ungebildeten Fischern und rohen Zöllnern; seine Knechtsgestalt und sein schmachvoller Tod. Doch nahm die Opposition gegen ihn ab; während Celsus ihn geradezu einen Betrüger nannte, waren die Synkretisten und Neuplatoniker geneigt, in ihm wenigstens einen ausgezeichneten Weisen zu sehen.

2. Gegen das Christenthum hob man hervor: seine Neuheit; seinen barbarischen Ursprung; den Mangel an nationaler Grundlage; die Ungereimtheit mancher seiner Thatsachen und Lehren, besonders der Wiedergeburt und der Auferstehung; die Widersprüche zwischen dem Alten und Neuen Testament, zwischen den Evangelien, und zwischen Paulus und Petrus; die Forderung eines blinden, vernunftwidrigen Glaubens.

3. Den Christen wurde vorgeworfen: Atheismus oder Götterfeindschaft;

die Anbetung eines gekreuzigten Missethäters; Armuth, Mangel an Bildung und Ansehen; Neuerungssucht; Spaltung und Sectirerei; Mangel an Patriotismus; finsterer Ernst; Aberglauben und Schwärmerei; und bisweilen auch unnatürliche Laster, wie sie die heidnische Mythologie von Oedipus und seiner Mutter Jokaste [1]) und von Thyestes und Atreus [2]) erzählen. Es mag sein, daß einzelne gnostische Secten sich in sittliche Schändlichkeiten verirrten; aber von den Christen überhaupt war der letzte Vorwurf so völlig unbegründet, daß selbst der Jude Tryphon bei Justin demselben keinen Glauben schenkt, weil solche Laster der menschlichen Natur ganz entgegen seien, und daß auch die heidnischen Gegner Celsus und Lucian ihn gar nicht mehr erwähnen. Die abgeschmackte Beschuldigung, daß die Christen einen Eselskopf verehren, ist aus einem Mährchen des Tacitus über die Juden, welche einst von einem Waldesel zu frischem Wasser gewiesen und dadurch von quälendem Durste erlöst worden sein sollen, abzuleiten [3]) und nur deshalb der Erwähnung werth, weil sich darin die blinde Leidenschaft der Opposition abspiegelt, mit welcher das Christenthum in dieser Periode der Verfolgung zu kämpfen hatte.

§. 63. Die christliche Apologetik.

I. Quellen.

Sämmtliche Schriften der Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts, besonders **Justinus M.**: Apologia I u. II, u. der Dial. c. Tryphone Jud.; **Tertullian**: Apologeticus; **Minutius Felix**: Octavius; **Origenes**: Contra Celsum (*Κατὰ Κέλσου*) libri VIII. Gesammtausgabe der Apol. Apologg. Christ. Opp. ed. Prud. Maranus. Par. 1742; Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi, ed. Otto. Lips. 1847 sqq. (noch nicht vollendet.)

II. Bearbeitungen.

Fabricius: Delectus argumentorum et syllabus Scriptorum, qui veritatem rel. christ. asseruerunt. Hamb. 1725. **Tzschirner**: Geschichte der Apologetik. Lpz. 1805 (unvollendet). **G. H. van Sanden**: Gesch. der Apolog. 1831, aus dem Holländ. in's Deutsche übers. von Quack u. Binder. Stuttg. 1846. 2 Bde. **Semisch**: Justin der Märt. Bresl. 1840. Bd. II, 56—225. **W. B. Colton**: The Evidences of Christianity as exhibited in the Writings of its Apologists down to Augustine (Hulsean Prize Essay 1852), nachgedr. Boston 1854. (Vgl. auch **Woodham's** Einleitg. zu Tertullians Apolog. und die Erläuterungen von Bischof **Kaye** in seinen Monographieen über Justin, Tertullian und Clemens Alex.)

Im Gegensatz gegen diese Angriffe und Verdrehungen bildete sich im zweiten Jahrhundert die Apologetik, d. h. die literarische Vertheidigung des Christenthums, aus. Zwar waren die Christen von Anfang an „bereit zur Verantwor-

---

[1]) concubitus Oedipodei.

[2]) epulae Thyesteae.

[3]) Wie schon Tertullian thut, Apolog. c. 16: Somniastis caput asininum esse deum nostrum. Hanc Cornelius Tacitus suspicionem ejusmodi dei inseruit etc.

tung gegen jeden, der Rechenschaft forderte über die Hoffnung in ihnen"[1]). Aber als die ungläubige Welt nicht nur mit Feuer und Schwert, sondern auch mit Argumenten und Verläumdungen gegen sie zu Felde zog, mußten sie zu dem einfachen praktischen Zeugniß eine theoretische Selbstrechtfertigung hinzufügen, und zwar gegen einen dreifachen Gegner, den jüdischen Zeloten, den griechischen Philosophen und den römischen Staatsmann. Die christliche Apologetik, welche es mit der Abwehr nichtchristlicher Gegner zu thun hat, und die Polemik gegen die christlichen Irrlehren sind die beiden ältesten theologischen Wissenschaften. Wie die frühsten Gegner von Celsus bis Julian bereits die meisten und schärfsten Einwendungen der späteren Feinde des Christenthums anticipirten, so sind diese auch schon von den ältesten Apologeten im Wesentlichen mit gutem Geschick und Erfolg, freilich mit mancherlei unhaltbaren Zuthaten, widerlegt worden. Dabei hatten sie das Bewußtsein, daß das Christenthum sich selbst ohne alle Vernunftgründe schon durch seine sittlichen Wirkungen und die unwiderstehliche Macht des Lebens, gleichwie die Sonne durch ihre Strahlen legitimire und rechtfertige. „Unser Heiland," sagt Origenes im Eingang zu seiner Widerlegung des Celsus, „schwieg stille, als er einst vor Gericht angeklagt wurde. Er hoffte, sein Wandel und seine Werke werden ihn besser vertheidigen als die ausgesuchteste Beredtsamkeit. Sollten wir es nicht bei den Anklagen des Celsus ebenso machen? Kann sich unsere Religion nicht selbst vertheidigen? Sollte nicht der unsträfliche Wandel der Jünger Jesu alle Lästerungen zu nichte machen? Inzwischen ergreife ich auf dein Begehren, frommer Ambrosius, die Feder, um ihm zu antworten, wenn ja jemand der Christen durch ihn verführt werden sollte, welches ich fast nicht denken kann. Denn er gehet lange nicht so wahrhaftig und aufrichtig zu Werke, als man nach dem Titel seiner Schrift erwarten sollte. Ich schreibe hiemit also theils für die, die unsere Religion nicht kennen, theils für die Schwachgläubigen."

Die apologetische Literatur nahm ihren Anfang unter der Regierung Hadrians und setzte sich bis zum Ende unserer Periode fort. Die meisten Kirchenlehrer betheiligten sich an dieser zeitgemäßen Thätigkeit. Die ersten Apologieen von Quadratus, Aristides, Ariston, welche an den Kaiser Hadrian gerichtet waren, ebenso die ähnlichen Schriften des Melito von Sardes, Claudius Apollinaris von Hierapolis, und Miltiades, welche unter Mark Aurel lebten, sind theils ganz verloren gegangen, oder blos fragmentarisch erhalten. Dagegen besitzen wir die werthvollen apologetischen Werke des griechischen Philosophen und Märtyrers Justinus († 166). An ihn reihen sich in der griechischen Kirche Tatian, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Hermias aus der zweiten Hälfte des zweiten, und Origenes, der gelehrteste von allen, aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Die bedeutendsten lateinischen Apologeten sind Tertullian († um 220), Minucius Felix (zwischen 220—230, nach Anderen zwischen 161—180), Cyprian († 258) und der spätere Arnobius, sämmtlich aus Nordafrika.

---

[1]) 1 Petr. 3, 15.

Zwischen den griechischen und lateinischen Apologeten findet sich bereits der charakteristische Unterschied einer mehr gelehrten und philosophischen und einer mehr praktischen und juridischen Behandlung. Man vergleiche z. B. Origenes gegen Celsus und Tertullians Apologeticus gleich im Eingang. Dieser Unterschied erklärt sich theils aus dem nationalen Unterschied, der auch in der Kirchengeschichte sich fortpflanzte, theils aus dem Umstand, daß die griechischen Apologeten vor ihrer Bekehrung meist Philosophen, die lateinischen dagegen Advocaten oder Staatsmänner waren. Die letzteren stellen sich im Allgemeinen in einen schrofferen Gegensatz gegen das Heidenthum, als die ersteren, welche in der hellenischen Philosophie einen Anknüpfungspunkt an das Christenthum erkennen. Die griechischen Apologeten suchen besonders die Wahrheit und Vernünftigkeit des Christenthums und seine Angemessenheit an die intellectuellen Bedürfnisse des Menschen zu beweisen; die lateinischen behaupten seinen Anspruch auf gesetzliche Existenz und heben mit Vorliebe die reine Sittlichkeit und den wohlthätigen Einfluß desselben auf das individuelle und sociale Leben hervor.

Die Apologieen sind bald an die Kaiser (Hadrian, Antoninus Pius, Mark Aurel) und die provinziellen Behörden, bald an das gebildete Publikum überhaupt gerichtet. Sie hatten zunächst den praktischen Zweck, die dem Christenthum und seinen Bekennern gemachten Vorwürfe zu widerlegen und dadurch die Obrigkeit und das Volk zu einem gerechteren und milderen Verfahren zu veranlassen. Es ist zweifelhaft, ob sie je in die Hände der Kaiser gelangten[1]); jedenfalls dauerte die Verfolgung fort. Denn die Bekehrung geht gewöhnlich vom Herzen und Willen, nicht vom Verstande und der Erkenntniß aus. Ohne Zweifel aber trugen sie viel dazu bei, unter empfänglichen Heiden Vorurtheile zu zerstreuen, günstigere Ansichten über das Christenthum zu verbreiten und dem Zeitgeiste, den ethischen Ansichten der späteren Philosophen und der Gesetzgebung der Antonine einen Geist der Mäßigung und Humanität einzuhauchen.

Der Hauptnutzen der apologetischen Literatur jedoch bestand in der Stärkung der Gläubigen und in der Förderung der theologischen Erkenntniß. Die Kirche begann nun, sich die Weltbildung anzueignen und zum Dienste der Frömmigkeit zu verwenden. Sie gelangte durch diese Apologieen zu einem tieferen und klareren Bewußtsein von dem eigenthümlichen Wesen der christlichen Religion und ihrer Erhabenheit über alle anderen Religionen; sie konnte sie fortan auch vor dem Forum der Vernunft und Philosophie vertheidigen; während das Judenthum und Heidenthum sich in diesem Kampfe ohnmächtig erwiesen und zu den Waffen der Lüge und Verläumdung Zuflucht nehmen mußten. Die Sophismen und Spöttereien eines Celsus und Lucian haben blos ein historisches Interesse; aber die Apologieen des Justinus und der Apologeticus des Tertullian werden wegen

---

[1]) Die Nachricht des Orosius, Hist. l. VII, c. 14, daß Justin durch seine Apologie den Antoninus Pius benignum erga Christianos gestimmt habe, ist zu spät, um das Gegentheil zu beweisen.

ihres unzerstörbaren Wahrheitsgehaltes und frommen Eifers noch heute mit Erbauung gelesen.

Die Apologeten beschränken sich nicht auf die Defensive, sondern schreiten auch zur Offensive oder zur Polemik gegen Judenthum und Heidenthum. Ihr Geschäft vollendet sich in dem positiven Beweis, daß das Christenthum die göttliche, allein wahre Religion für die gesammte Menschheit sei.

§ 64. Die Apologetik gegen das Judenthum.

Für die christliche Polemik gegen das Judenthum haben wir besonders zwei Quellen, das Gespräch des Justinus Martyr mit dem Juden Tryphon [1]), welchem, wie es scheint, wirkliche Unterhaltungen Justins mit Tryphon zu Grunde liegen, und Tertullians Schrift gegen die Juden [2]).

1. Die defensive Apologetik, oder Widerlegung der jüdischen Einwürfe.

a) Das Christenthum ist ein Abfall vom mosaischen Gesetz. Dagegen erwiederten die Christen: Das mosaische Gesetz hatte blos eine temporäre Bedeutung für das jüdische Volk, und das Alte Testament weist selbst auf seine Auflösung und die Stiftung eines neuen Bundes hin [3]). Abraham wurde vor der Beschneidung gerechtfertigt, und die Weiber können gar nicht beschnitten und doch selig werden.

b) Die Knechtsgestalt und der Kreuzestod Jesu von Nazareth widerspricht der Alttestamentlichen Messiasidee. Dagegen: Man muß eine doppelte Erscheinung des Messias unterscheiden, die erste in Knechtsgestalt, die zweite in Herrlichkeit. Die eherne Schlange in der Wüste, die Weissagung Davids [4]) und Jesajas [5]) weisen selbst auf die Leiden Christi als Durchgangspunkt zur Herrlichkeit hin.

c) Die behauptete Gottheit Jesu widerspricht der Einheit Gottes und ist Blasphemie. Dagegen: Die Christen glauben ebenfalls nur an Einen Gott. Aber das Alte Testament macht bereits im göttlichen Wesen einen Unterschied. Darauf deutet der Plural: „Lasset uns Menschen machen“ [6]), die Erscheinung der drei Männer zu Mamre [7]), wovon der Eine anerkanntermaßen Gott [8]) und doch von dem Weltschöpfer verschieden war [9]), ferner alle Theophanien, welche nach Justin lauter Christophanien sind, und die messianischen Psalmen [10]), welche dem Messias göttliche Verehrung zuschreiben.

2. Die offensive Apologetik oder die Polemik machte als Beweise gegen das Judenthum geltend:

a) Vor allem und hauptsächlich die Weissagungen und Vorbilder des Alten Testaments, welche in Jesu Christo und seiner Kirche in Erfüllung gegangen seien. Justin findet alle Züge der evangelischen Geschichte im Alten Testament geweissagt, z. B. die davidische Abstammung Jesu [11]), die Geburt von einer Jung-

---

[1]) *Διάλογος πρὸς Τρύφωνα Ἰουδαῖον.*
[2]) Adv. Judaeos. Vgl. auch Cyprian's Testimonia adv. Judaeos.
[3]) Jes. 51, 4 f. 55, 3 ff. Jerem. 31, 31 ff. [4]) Ps. 22. [5]) Jes. 53.
[6]) Gen. 1, 26, vgl. 3, 22. [7]) Gen. 18, 1 ff. [8]) Gen. 21, 12.
[9]) Gen. 19, 24. [10]) Ps. 110, 1 ff. 45, 7 ff. 72, 2—19 u. a. [11]) Jes. 11, 1.

frau [1]), die Geburt zu Bethlehem [2]), die Flucht nach Aegypten [3]), den Auftritt des Täufers [4]), die himmlische Stimme bei der Taufe Jesu [5]), die Versuchung in der Wüste [6]), die Wunderthaten des Herrn [7]), seine Leiden und die einzelnen Umstände des Kreuzestodes [8]). Freilich verlor er sich dabei nach dem kritiklosen Geschmacke seiner Zeit in seltsame Willkührlichkeiten und allegorische Spielereien, z. B. wenn er die beiden Böcke, wovon der eine die Sünden in die Wüste wegtrug, der andere geopfert wurde, zu Vorbildern der ersten und zweiten Ankunft Christi macht, oder in den zwölf Schellen am Kleide des Hohenpriesters ein Vorbild der zwölf Apostel sieht, deren Schall ausgehe in alle Welt [9]).

b) Die Zerstörung Jerusalems, wodurch das Judenthum nach der ausdrücklichen Vorhersagung Jesu von Gott selbst gerichtet und das Christenthum glänzend gerechtfertigt sei.

§. 65. Die Apologetik gegen das Heidenthum.

1. Da die verschiedenen Einwürfe und Anklageu, die wir §. 62 zusammengestellt haben, großentheils auf Unkenntniß oder Verläumdung beruhen, auch sich vielfach selbst widersprechen, so genügt die Hervorhebung weniger Punkte.

a) Den Angriff auf das Wunderbare in der evangelischen Geschichte konnten die Apologeten durch die Verweisung auf die wunderbaren Elemente in der heidnischen Mythologie abwehren. Freilich war das blos als ein argumentum ad hominem gemeint, wodurch dem Gegner das Recht der Einwendung abgeschnitten werden sollte. Für die Glaubwürdigkeit der evangelischen Wundererzählungen, besonders der Auferstehung Jesu, berief sich Origenes auch auf die Ehrlichkeit und Frömmigkeit der Berichterstatter, auf die Oeffentlichkeit des Todes Jesu, und auf die Wirkungen.

b) Die Neuheit und späte Erscheinung des Christenthums wurde von Origenes durch die Nothwendigkeit einer geschichtlichen Vorbereitung und göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts gerechtfertigt. Gewöhnlich aber wurde der Einwand geläugnet und das Christenthum mit Berufung auf die prophetischen und mosaischen Schriften bis weit über die Anfänge aller heidnischen Religionen, bis an die Pforten des Paradieses hinaufgeführt, ja ihm eine ewige Existenz in dem göttlichen Gnadenrathschluß vindicirt.

c) Die dem heidnischen und dem gnostisch-doketischen Verstande besonders anstößige Lehre von der Auferstehung des Leibes wurde, was ihre Möglichkeit betrifft, durch die Berufung auf die Allmacht Gottes, auf die Welt- und Menschenschöpfung gestützt, und ihre Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen, aus der erhabenen Bestimmung des Leibes zum Tempel des heiligen Geistes und seiner Zusammengehörigkeit mit der Seele, sowie aus der

---

1) Jes. 7, 14. 2) Micha 5, 1.
3) Ps. 22, 10? statt Hos. 11, 1. 4) Jes. 40, 1—17. Mal. 4, 5.
5) Ps. 2, 7. 6) Vorgebildet durch Jakobs Kampf 1 Mos. 32, 24 ff.
7) Jes. 35, 5. 8) Jes. 53. Ps. 22. 9) Ps. 19, 4 vgl. Röm. 10, 18.

Gerechtigkeit und Güte Gottes erwiesen. Auch das Argument der Analogie wurde ganz allgemein gebraucht, freilich nicht immer mit gehöriger Unterscheidung, da selbst die Fabel vom Vogel Phönix hieher gezogen wurde. Die Apologeten berufen sich dafür auf den täglichen Aufgang der Sonne und der Sterne, die Zunahme des Mondes, die Wiederkehr der Jahreszeiten, das Hervorgehen des Schmetterlings aus der Hülle der Puppe und der Pflanze aus dem verwesten Saamenkorn. Tertullian äußert sein Erstaunen darüber, daß irgend jemand die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Auferstehung Angesichts des Geheimnisses der natürlichen Geburt und der Vorbilder in der uns ringsumgebenden Schöpfung läugnen könne. „Alle Dinge," sagt er, „werden durch Auflösung erhalten und durch Untergang erneuert, und der Mensch allein, der Herr aller dieser sterbenden und wiedererstehenden Creaturen, sollte dazu sterben, um auf immer unterzugehen?" [1])

d) Die Beschuldigung des unsittlichen Wandels und geheimer Laster konnten die Apologeten mit gerechter Entrüstung abweisen, da das Neue Testament die reinste und erhabenste Sittenlehre enthält und der Wandel der Christen sich in der Regel höchst vortheilhaft von dem der Heiden unterschied. „Schämt euch, schämt euch," sagten sie mit Recht, „auf Unschuldige zu wälzen, was ihr offen thut und was auch euch und euren Göttern zugehört." Origenes erinnert in der Vorrede zur Schrift gegen Celsus an das Stillschweigen des fleckenlosen Jesus vor seinen falschen Anklägern und sagt: Dasselbe Stillschweigen beobachtet er auch heute noch und verweist blos auf das unbescholtene Leben seiner aufrichtigen Nachfolger; diese sind seine eifrigsten Vertheidiger und reden mit einer so lauten Stimme, daß das Geschrei der bigottesten Gegner erstickt wird.

2. An die Defensive knüpfte sich mit steigendem Siegesbewußtsein der directe Angriff auf das Heidenthum, der in der folgenden Periode durch den Untergang desselben factisch bestätigt wurde.

a) Die heidnische Volksreligion, besonders die Götterlehre, ist unwürdig, lächerlich, unsittlich und verderblich. Die Apologeten und die meisten alten Kirchenlehrer sahen in den heidnischen Göttern nicht leere Phantasiegebilde, oder personificirte Naturkräfte, sondern Dämonen oder gefallene Engel auf Grund von Ps. 96, 5 [2]) und in Rücksicht auf ihre Unsittlichkeit, die man den Dämonen schuld gab (selbst den Geschlechtsumgang mit schönen Menschentöchtern nach 1 Mos. 6, 2). „Was liest man," sagt Minucius Felix, „für traurige Schicksale, Lügen, lächerliche Dinge und Schwachheiten von den vorgeblichen Göttern? Selbst ihre Gestalt, wie erbärmlich ist sie! Vulkan hinkt, Mercur hat Flügel, Pan Klauen, Saturn Fesseln, Janus zwei Gesichter, als ob er rückwärts gehe. . . Bisweilen ist Herkules ein Stallknecht, Apollo ein Viehhirte, und Neptun Maurer im Dienste

[1]) Apol. c. 48. Vgl. auch seine specielle Abhandlung de resurrectione carnis c. 12, wo er diese Lehre vollständiger gegen die Gnostiker vertheidigte, welche bei ihrer grundverkehrten Auffassung der Leiblichkeit mit der wahren Menschheit Jesu natürlich auch die Auferstehung des Leibes verwarfen.

[2]) Nach den Septuaginta: πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια.

Laomedons und wird von diesem um seinen Lohn betrogen. Da werden der Donner des Zeus und die Waffen des Aeneas auf demselben Amboß geschmiedet, als ob Himmel, Donner und Blitz nicht lange vor der Geburt des Zeus auf Kreta existirt hätten; da haben wir den Ehebruch des Mars und der Venus, die Lüsternheit Jupiters mit Ganymed, was alles erfunden ist, um die Menschen in ihrer Schlechtigkeit zu beschützen." In ganz ähnlichem Geiste legt Tertullian die Ungereimtheiten und Unsittlichkeiten der Mythologie bloß. Justin der Märtyrer erinnert an den Kindermord des Kronos, den Vatermord, Zorn und Ehebruch des Zeus, die Trunkenheit des Bacchus, die Wollust der Venus, und appellirt an das Urtheil der besseren Heiden, die sich dieser unsittlichen Göttergeschichten schämen, wie denn Plato deshalb den Homer aus seinem idealen Staate verbannt. In denjenigen Mythen, welche mit der Alttestamentlichen Weissagung und der evangelischen Geschichte einige Verwandtschaft haben, sah Justin Carricaturen der Wahrheit, welche von den Dämonen aus Mißverstand gebildet worden seien. Die Sage vom Bacchus z. B. ruht nach seiner Meinung auf 1 Mos. 49, 10 f.; der Mythus von der jungfräulichen Geburt des Perseus auf Jesaj. 7, 14; der Mythus von der Weltumwanderung des Herkules auf Ps. 19, 6; die Dichtung von den Wunderthaten des Aeskulap auf Jesaj. 35, 1 ff.

b) Die griechische Philosophie, welche sich über den Volksaberglauben erhebt, paßt nicht für die Massen, ist nicht im Stande das religiöse Bedürfniß zu befriedigen, und widerlegt sich durch ihre vielfachen Widersprüche. Sokrates, der allerweiseste, gesteht selbst, daß er nichts wisse. Ueber göttliche und menschliche Dinge, meint Justin, sind die Philosophen mit sich im Widerstreit; nach Thales ist das Wasser, nach Anaximander das Unbegrenzte, nach Anaximenes die Luft, nach Heraklit das Feuer, nach Pythagoras die Zahl das Grundprincip aller Dinge. Selbst Plato widerspricht sich nicht selten; bald nimmt er drei Grundursachen an (Gott, Materie und die Ideen), bald vier, indem er die Weltseele hinzufügt, bald hält er die Materie für unerzeugt, bald für erzeugt, bald schreibt er den Ideen Substantialität zu, bald macht er sie zu bloßen Gedankenbildern, u. s. f. Wer wollte also den Philosophen das Heil seiner Seele anvertrauen?

c) Andererseits aber erkannten die griechischen Apologeten auch Elemente der Wahrheit in der hellenischen Literatur, besonders in der platonischen und stoischen Philosophie an und sahen darin eine Anbahnung des Christenthums, ähnlich wie in dem Gesetz und den Weissagungen des Judenthums. Justin leitet alles Gute im Heidenthum vom göttlichen Logos her, der schon vor seiner Menschwerdung Saamenkörner der Wahrheit ausgestreut und die empfänglichen Gemüther zu einem heiligen Wandel angeregt habe. Es gab also Christen schon vor dem Christenthum und zu diesen zählt er ausdrücklich den Sokrates und Heraklit. Sodann nahm er an, daß Pythagoras, Plato und andere gebildete Griechen auf ihren Reisen nach dem Orient mit den Schriften des Alten Testaments bekannt wurden und daraus die Lehre von der göttlichen Einheit und ähnliche Wahrheiten entnommen, aber auch vielfach mißverstanden und mit heidnischen Irrthü-

mern vermischt haben. Diese Ansicht von einem gewissen Verwandtschaftsverhältniß der griechischen Philosophie zum Christenthum und der Abhängigkeit der ersteren von den mosaischen und poetischen Schriften wurde später von den alexandrinischen Vätern weiter ausgebildet und zum Vortheil des Christenthums gebraucht.

§. 66. Die positive Apologetik.

Die Apologetik vollendete sich erst in dem positiven Nachweis der Göttlichkeit des Christenthums, und dieser war dann zugleich die beste indirecte Widerlegung des Judenthums und Heidenthums. Schon in dieser Periode wurden die wichtigsten historischen und philosophischen Argumente für diesen Zweck angeführt oder wenigstens angedeutet, aber freilich in Verbindung mit vielen unhaltbaren Zuthaten.

1. Als Hauptbeweis galten die Weissagungen, und zwar nicht blos gegenüber den Juden, sondern auch gegenüber den Heiden, indem die Kunde von zukünftigen Begebenheiten nur von Gott ausgehen kann. Zunächst waren es natürlich die prophetischen Schriften des Alten Testaments, auf welche sich die Apologeten beriefen. Aber daneben benützten sie auch, selbst ein Clemens Alex. und Origenes (dieser blos einmal), Eusebius und Augustin, ohne Bedenken, apokryphische Weissagungen, besonders die sibyllischen Orakel, d. h. eine bunte Sammlung alter heidnischer, jüdischer und christlicher Dichtungen, welche auf ein goldenes Zeitalter, die Ankunft Christi, die Schicksale Roms und das Weltende hinweisen.[1]). Wir besitzen davon gegenwärtig zwölf Bücher in griechischen Hexametern, nebst einigen Fragmenten. Indeß ist hier doch nicht purer Irrthum und frommer Betrug. Vielmehr zieht sich in der That durch das Heidenthum eine unbewußte dunkle Ahnung und Sehnsucht nach dem Christenthum hindurch. Man denke z. B. an die vierte Ekloge Virgils mit der Hinweisung auf die virgo und nova progenies vom Himmel und den puer, mit welchem nach der Tilgung der Sünde und Tödtung der Schlange ein goldenes Zeitalter des Friedens beginnen werde.

2. Die Vorbilder und Typen. Auch diese wurden nicht auf das Alte Testament beschränkt, sondern auf das ganze Naturleben ausgedehnt. Besonders sah Justin[2]) überall, im Lebensbaum des Paradieses, in der Himmelsleiter Jakobs, im Stabe Mosis und Aarons, ja in jedem segelnden Schiffe, im wellentheilenden Ruder, im Pflug, im menschlichen Antlitz, in der menschlichen Gestalt mit ausgestreckten Armen, in Fahnen und Trophäen, die heilige Gestalt des Kreuzes, also eine Hinweisung auf das Geheimniß der Erlösung durch den Tod des Herrn.

---

[1]) Vgl. J. H. Friedlieb: Die Sibyllinischen Weissagungen vollständig gesammelt, mit krit. Commentar und metrischer deutscher Uebers. Leipz. 1852, und H. Ewald: Ueber Entstehung, Inhalt und Werth der Sibyllinischen Bücher. Gött. 1858.

[2]) Apol. I, c. 55 (ed. Otto, vol. I, p. 131 sqq.), Dial. c. Tryph. Jud. c. 91 (ed. Otto, vol. II, 316) u. and. Stellen.

3. Die Wunder Jesu und der Apostel, sowie die fortgehenden Wunder, welche im Namen Jesu von Zeitgenossen der Kirchenväter nach ihrem ausdrücklichen Zeugnisse verrichtet wurden. Da aber auch die Heiden sich auf wunderbare Thaten und Erscheinungen zu Gunsten ihrer Religion beriefen, so stellten Justin, Arnobius und besonders Origenes gewisse Kriterien auf, wie die sittliche Reinheit des Wunderthäters, die Abzielung auf die Ehre Gottes und das Wohl der Menschen, wodurch sich die wahren Wunder von dämonischen Zauberkünsten unterscheiden.

4. Die sittlichen Wirkungen des Christenthums auf Herz und Leben seiner Bekenner. Von diesen reden die Apologeten aus eigener Erfahrung mit hinreißender Begeisterung, und in der That hatten sie besonders gegenüber dem bodenlosen Sittenverderben des damaligen Heidenthums eine unwiderstehliche Beweiskraft. „Man hält uns freilich für Unsinnige," sagt Justin, „daß wir diesen Christus, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden, nächst dem Vater göttlich verehren. Allein sie würden nicht so reden, wenn sie das Geheimniß des Kreuzes erkennten. An den Früchten mag man es erkennen. Wir, die wir einst in Unzucht lebten, befleißigen uns der Keuschheit; die wir uns mit Zauberkünsten abgaben, haben uns dem guten, dem unerschaffenen Gott geweiht; die wir Geld und Besitz über alles liebten, geben jetzt unsere Habe willig zum allgemeinen Besten hin und theilen jedem Dürftigen mit; die wir uns gegenseitig befehdeten und mordeten, beten jetzt für unsere Feinde; die welche uns mit Haß verfolgen, suchen wir gütig zu besänftigen in der Hoffnung, daß auch sie derselben Güter theilhaftig werden, deren wir uns freuen."[1])

5. Die schnelle Ausbreitung des Christenthums trotz der ungünstigsten äußeren Umstände und der heftigen Verfolgung von Seiten des Judenthums und Heidenthums.

6. Die Vernünftigkeit des Christenthums und seine Uebereinstimmung mit allem Wahren und Schönen in der griechischen Philosophie und Poesie. Alle welche vor Christo vernünftig gelebt haben, waren im Grunde, wenn auch ihnen selbst unbewußt, bereits Christen (Justin). Also alles Christliche ist vernünftig, und alles Vernünftige christlich. Freilich ist das Christenthum andererseits auch übervernünftig (nicht widervernünftig).

7. Die Angemessenheit des Christenthums an die tiefsten Bedürfnisse der menschlichen Natur, welche nur in ihm befriedigt werden können. Dahin gehört die Berufung Tertullians auf das testimonium animae naturaliter Christianae, d. h. die tiefsinnige Ansicht, daß die menschliche Seele ihrem innersten Wesen und Triebe nach zum Christenthum prädestinirt ist, und blos in ihm Ruhe und Friede findet. Die Seele, sagt er, obwohl in den Kerker des Leibes eingeengt, obwohl durch schlechten Unterricht verdreht, obwohl durch Lüste und Begierden entkräftet, obwohl dem Dienste falscher Götter ergeben, ruft doch, sobald sie aus

[1]) Apol. I, c. 13. 14 (p. 35 sq. ed. Otto).

ihrem Rausche und Traume erwacht und ihrer Gesundheit inne wird, Gott mit dem Einen ihm gebührenden Namen an: „Großer Gott! Guter Gott!" und schaut dann nicht zum Capitol, sondern zum Himmel hinauf; denn sie kennt den Sitz des lebendigen Gottes, von dem sie stammt[1]). Dieses tiefe Heimweh der menschlichen Seele nach dem lebendigen Gott in Christo hat später Augustin, in welchem Tertullians Geist geläutert und bereichert wiederkehrte, in die herrlichen Worte gefaßt: „Du, o Gott, hast uns nach Dir geschaffen, und unser Herz bleibt ruhelos, bis es ruhet in Dir."

Viertes Kapitel.

Die Entwicklung der Kirchenlehre im Kampfe mit den Irrlehren.

---

§. 67. Das Judenthum und Heidenthum als Häresie innerhalb der Kirche.

Nachdem wir den sittlichen und geistigen Sieg der Kirche über das offene und consequente Judenthum und Heidenthum betrachtet haben, müssen wir seinen tiefen und gewaltigen Conflict mit dem versteckten und darum gefährlicheren Judenthum und Heidenthum ins Auge fassen, welches sich in den Schein des Christenthums hüllte und dasselbe zu judaisiren und zu paganisiren drohte. Man kann die patristische Theologie und Literatur unmöglich gründlich verstehen ohne die Kenntniß der Häresieen jener Zeit.

Das Judenthum sollte mit seinem religiösen Gehalte und den Schriften des Alten Testaments, das griechisch römische Heidenthum mit seiner menschlichen Bildung, Wissenschaft und Kunst in das Christenthum, als die vollkommene Religion, einmünden und sich von demselben umgestalten und heiligen lassen. Aber schon im apostolischen Zeitalter gab es viele Juden und Heiden, welche blos mit dem Wasser, nicht mit dem Geiste und Feuer des Evangeliums getauft wurden und ihre früheren religiösen Vorstellungen und Gebräuche in die Kirche einschwärzten. Daher die häretischen Richtungen, welche im Neuen Testament, besonders in den paulinischen und den katholischen Briefen bekämpft werden.[2])

Dieselben Häresieen begegnen uns vom Anfang des zweiten Jahrhunderts an in ausgebildeterer Gestalt und in größerer Ausdehnung fast in allen Theilen der Christenheit. Sie beweisen zunächst die welthistorische Bedeutung der christlichen Religion und die unwiderstehliche Gewalt, welche sie auf alle tieferen und ernsteren Gemüther der Zeit ausübte. Sie riß die religiöse Ideenwelt des Alterthums aus

---

[1]) Apol. c. 17. Vgl. die schöne Stelle De testim. animae c. 2.
[2]) Vgl. §. 24.

ihren Angeln und versetzte sie in eine merkwürdige Gährung. Tausende wurden von der Wahrheit und Lebenskraft der neuen Religion angezogen, so daß sie fortan weder im Judenthum, noch im Heidenthum mehr Befriedigung fanden, und doch waren sie noch nicht fähig oder willig, sich innerlich von ihrem früheren religiösen und philosophischen Standpunkte loszureißen. Daher entstanden nun die wunderlichen Mischungen, in welchen christliche und nichtchristliche Elemente chaotisch durcheinander gähren. Die früheren Religionen machten einen letzten verzweifelten Versuch, sich durch Vermählung mit den christlichen Elementen vor völliger Auflösung zu wahren. Daraus erwuchs aber für die Kirche die größte Gefahr, ihren eigenthümlichen Wahrheitsgehalt zu verlieren, und die Pflicht sich gegen diese Entstellungen zu wahren und vor Rückfall in das Judenthum oder Heidenthum sicher zu stellen.

Da dem Christenthum bei seinem Eintritt in die Welt zwei Religionen, eine relativ wahre und eine wesentlich falsche, gegenüber standen, so nahm auch die älteste Häresie zwei Hauptformen an, welche mit den Namen Ebionismus und Gnosticismus bezeichnet werden, und wovon sich die Keime, wie schon bemerkt, bereits in den apostolischen Schriften bekämpft finden. Denn die Bemerkung des Hegesippus, daß die Kirche bis auf Hadrian eine jungfräuliche Reinheit der Lehre bewahrt habe, ist blos relativ zu verstehen im Vergleich zu dem offenen Hervortreten des Gnosticismus im zweiten Jahrhundert, wie denn derselbe Schriftsteller ausdrücklich bemerkt, daß die Häresie im Verborgenen schon früher gewirkt habe und sie bis auf den Magier Simon zurückführt. Der Ebionismus ist ein judaisirendes, pseudo-petrinisches Christenthum, oder wie man ebenso gut sagen kann, ein christianisirendes Judenthum. Der Gnosticismus ist ein paganisirendes, pseudo-paulinisches Christenthum, oder ein pseudo-christliches Heidenthum.

Diese beiden Grundhäresieen bilden eigentlich ganz entgegengesetzte Pole. Der Ebionismus ist eine particularistische Einschränkung; der Gnosticismus eine vage Ausdehnung der christlichen Religion. Jener ist ein grober Realismus und Literalismus, dieser ein phantastischer Idealismus und Spiritualismus. Dort wird der Geist unter das Joch äußerer Formen gebeugt; hier zu zügelloser Freiheit emancipirt. Dort wird das Heil von der Beobachtung des Gesetzes, hier von der speculativen Erkenntniß abhängig gemacht. Unter dem Einfluß des judaistischen Legalismus mußte das Judenthum erstarren und versteinern; unter dem Einfluß der gnostischen Speculation sich in leere Begriffe und Phantasieen auflösen. Der Ebionismus läugnet die Gottheit Christi und sieht im Evangelium blos ein neues Gesetz; der Gnosticismus läugnet die wahre Menschheit des Erlösers und macht seine Person und sein Werk zu einem bloßen Phantom, zu einer doketischen Täuschung.

Beide Extreme berühren sich aber doch und kommen von entgegengesetzten Ausgangspunkten auf dasselbe Resultat, nämlich die Läugnung der Menschwerdung, oder der wahren und bleibenden Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo und in der Kirche, hinaus, treffen also in dem johanneischen

Kennzeichen des antichristlichen Irrgeistes zusammen[1]). In beiden Fällen hört Christus auf, der Mittler und Versöhner zu sein, und seine Religion wäre demnach kein specifischer Fortschritt über das Judenthum und Heidenthum, wo Gott und der Mensch in abstractem Dualismus von einander geschieden, oder doch blos vorübergehend und illusorisch verbunden waren.

Daher gab es auch einige Formen der Irrlehre, in welchen ebionitische und gnostische, jüdische und heidnische Elemente sich mit einander vermengen, so daß man von einem gnostischen oder theosophischen Ebionismus (Pseudo-Clemens), und von einem judaisirenden Gnosticismus (Cerinth u. and.) reden kann. Auch zu diesen Mischformen finden sich die Ansätze bereits im apostolischen Zeitalter. Ja schon vor und außerhalb des Christenthums begegnen uns ähnliche synkretistische Erscheinungen in den Essäern, Therapeuten und der platonisch-jüdischen Religionsphilosophie Philo's.

§. 68. Der Ebionismus.

I. Quellen.

Irenaeus: Adv. haer. I, 26. **Hippolytus**: Refut. omnium haer. l. IX, 13. **Epiphan.**: Haer. 29. 40. 53. Zerstreute Nachrichten bei **Justinus M., Tertullian, Origenes, Hegesippus, Eusebius** und **Hieronymus**.

II. Bearbeitungen.

Gieseler: Nazaräer u. Ebioniten (in Stäudlin's u. Tzschirner's Archiv, Bd. IV). **Schliemann**: Die Clementinen u. der Ebionitismus. Hamb. 1844. S. 362—552. **Ritschl**: Ueber die Secte der Elkesaiten (in Niedner's „Zeitschr. für histor. Theol. 1853. Nr. 4). **Uhlhorn**: Art. „Ebjoniten" in Herzog's Theol. Real-Encykl. Bd. III, 621 ff. (1855) und „Elkesaiten" ebend. S. 771 ff.

Das Judenchristenthum, welches in der apostolischen Kirche von Petrus und Jakobus vertreten war, verschmolz mit dem Heidenchristenthum, an dessen Spitze Paulus stand, zu Einer christlichen Kirche, wo weder Beschneidung, noch Vorhaut etwas gilt, sondern allein eine neue Creatur in Christo. Ein Theil der Judenchristen aber hielt auch noch nach der Zerstörung Jerusalems an den nationalen Sitten der Väter fest und pflanzte sich unter dem Namen der Nazaräer, womit die Juden wohl ursprünglich verächtlich alle Christen als Anhänger Jesu von Nazareth bezeichneten[2]), in einigen Gemeinden von Syrien bis ans Ende des vierten Jahrhunderts fort. Sie verbanden mit dem Glauben an die Messianität und Gottheit Jesu die Beobachtung des mosaischen Ritualgesetzes, bedienten sich des Evangeliums Matthäi in hebräischer Sprache, trauerten tief über ihre ungläubigen Brüder und hofften auf ihre dereinstige Bekehrung in Masse und auf ein tausendjähriges Reich Christi auf Erden. Sie enthielten sich aber aller Polemik gegen den Apostel Paulus und der Verketzerung der Heidenchristen wegen ihrer

---

[1]) 1 Joh. 4, 1—3. [2]) Vgl. Ap.-G. 24, 5.

Nichtbeobachtung des Gesetzes. Es waren also keine Häretiker, sondern verkümmerte Jakobuschristen und Separatisten, die auf dem überwundenen Standpunkt eines beschränkten und ängstlichen Judenchristenthums stehen blieben und zu einer armseligen Secteneristenz zusammenschrumpften. Hieronymus sagt von ihnen: da sie Juden und Christen zugleich sein wollen, so sind sie weder das Eine, noch das Andere.

Von den Nazaräern muß man wohl unterscheiden die häretischen Judenchristen, oder die Ebioniten, welche zahlreicher waren. Der Name kommt nicht, wie zuerst Tertullian vermuthete, von einem vermeintlichen Sectenstifter Ebion, sondern von dem hebräischen Worte אֶבְיוֹן, d. h. arm, her. Das war wohl ursprünglich, wie die Schimpfnamen „Nazarener" und „Galiläer," eine von den ungläubigen Juden stammende verächtliche Benennung aller Christen, von denen die Mehrzahl in dürftigen Umständen lebte, ging aber später ausschließlich auf diese Secte über, sei es als ein Schimpfname zur Bezeichnung der Armseligkeit ihrer Lehre von Christo und vom Gesetz, wie Origenes mehr geistreich als richtig den Namen deutet; sei es, was wahrscheinlicher, als ein Ehrenname, weil die Ebioniten sich für die ächten Nachfolger des armen Christus und seiner ursprünglichen Jünger hielten und die Seligpreisung der Armen im Geiste ausschließlich auf sich bezogen. Nach Epiphanius verbreitete Ebion seinen Irrthum zuerst in der nach Pella geflüchteten Christengemeinde bald nach der Zerstörung Jerusalems[1]); nach Hegesipp bei Eusebius war ein gewisser Thebutis nach dem Tode des Bischofs Symeon von Jerusalem der Urheber der Trennung unter den Judenchristen und verführte viele von ihnen zum Abfall, weil er nicht selbst zum Bischof erwählt wurde.

Wir finden die ebionitische Secte in Palästina und der Umgegend, auf der Insel Cypern, in Kleinasien und auch in Rom. Obwohl sie größtentheils aus Juden bestand, so schlossen sich derselben bisweilen auch Heidenchristen an. Sie erhielt sich bis ins vierte Jahrhundert; zur Zeit des Theodoret war sie völlig verschwunden. Sie bediente sich des verloren gegangenen Hebräer-Evangeliums, das wahrscheinlich eine Corruption des Evangeliums Matthäi war.

Die charakteristischen Merkmale des Ebionismus in all seinen Formen sind die Herabsetzung des Christenthums auf den Standpunkt des Judenthums, der Grundsatz von der allgemeinen und ewigen Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, und die Feindschaft gegen den Apostel Paulus. Wie es aber im Judenthum selbst verschiedene Secten gab, so müssen wir auch unter den Ebioniten wenigstens zwei Zweige unterscheiden, welche sich ähnlich zu einander verhalten, wie Pharisäis-

[1]) Ritschl (S. 220 ff.) hält die Ebioniten des Epiphanius und der Pseudo-Clementinen für lauter Essener, welche bald nach der Zerstörung des Tempels in Masse zum Christenthum übergetreten seien. Allein diese Ansicht ist theils mit der Notiz des Plinius (Hist. nat. V, 17), welche den Bestand der Essener zu seiner Zeit vorauszusetzen scheint, theils mit der Angabe des Hippolytus (Philos. IX, 13) über die Zeit des Auftritts Elxai's im dritten Regierungsjahre des Trajan, nicht wohl vereinbar.

mus und Essäismus, wie der gemein-verständige, deistische, und der speculative, pantheistische Rationalismus in Deutschland, oder der nüchterne und der transscendentale Unitarianismus in England und Amerika.

1. Die vulgären Ebioniten, welche bei weitem die zahlreichsten waren, nahmen den pharisäischen, praktisch-gesetzlichen Standpunkt ein und sind die eigentlichen Nachfolger der im Galaterbriefe bekämpften Judaisten. Ihre Lehre läßt sich auf folgende Sätze zurückführen:

a) Jesus ist zwar der verheißene Messias, der Sohn Davids und der höchste Gesetzgeber, aber doch ein bloßer Mensch, wie Moses und David, auf natürlichem Wege von Joseph mit der Maria gezeugt. Erst bei der Taufe durch Johannes ging ihm das messianische Bewußtsein auf, indem sich ein höherer Geist mit ihm verband. Origenes vergleicht sie daher mit dem Blinden im Evangelium, der ohne zu sehen zum Herrn rief: Sohn Davids, erbarme dich meiner[1]).

b) die Beschneidung und die Beobachtung des ganzen mosaischen Ritual-Gesetzes ist für alle Menschen nothwendig zur Seligkeit.

c) Paulus ist ein Apostat und Irrlehrer, und alle seine Briefe sind zu verwerfen. Die Secte hielt ihn für einen geborenen Heiden, der erst später aus unlauteren Motiven zum Judenthum übergetreten sei.

d) Christus wird bald wiederkommen zur Aufrichtung des tausendjährigen glänzenden Messiasreiches, das im irdischen Jerusalem seinen Mittelpunkt hat.

2. Die zweite Klasse der Ebioniten ging von essenischen Vorstellungen aus und gab ihrem Judaismus ein speculatives oder theosophisches Gepräge, ähnlich wie schon die im Kolosserbrief bekämpften Irrlehrer. Sie bilden den Uebergang zum Gnosticismus. Dahin gehören die Elkesaiten[2]), welche im Anfang des zweiten Jahrhunderts (nach Hippolytus im dritten Jahre Trajans, 101) in den Gegenden des todten Meeres, wo die Essäer lebten, entstanden sein sollen. Der Name wird von ihrem Stifter Elxai abgeleitet, und wird durch „geheime Kraft“ [3]) erklärt. Wahrscheinlich war dies ursprünglich nicht der Name einer Person, sondern der Titel eines Buches, welches angeblich (wie das Buch Mormon) von einem Engel, d. h. dem Sohne Gottes, geoffenbart wurde und bei der Secte im größten Ansehen stand. Diese Geheimschrift enthält, nach den Fragmenten bei Origenes und in den neu aufgefundenen Philosophumena des Hippolytus zu urtheilen, die Grundlage des merkwürdigen pseudo-clementinischen Systems, welches wir im nächsten Abschnitt betrachten wollen.

§. 69. Der pseudo-clementinische Ebionismus.

Τὰ Κλημέντια, oder genauer, *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή*, zuerst herausgegeben (ohne die zwanzigste Homilie) von **Cotelier** in seinen

---

[1]) Marc. 10, 47.

[2]) *Ἐλκεσαῖοι*, bei Epiphanius auch *Σαμψαῖοι* von שֶׁמֶשׁ, Sonne, genannt.

[3]) *δύναμις κεκαλυμμένη* = חֵיל כְּסִי.

Patres Apost. Par. 1672, dann von **Schwegler**, Stuttg. 1847, und nun erst vollständig nach einem neuen Codex v. **A. Dressel** (sammt lat. Uebers. u. Anmerk.) unter dem Titel: **Clementis Romani** quae feruntur Homiliae Viginti nunc primum integrae. Gott. 1853. — **Clementis Rom.** Recognitiones (*ἀναγνωρισμοί*), nur in der lat. Uebers. des Rufinus vorhanden, zuerst edirt in Basel 1526, dann besser von Cotelier, Gallandi, u. auch von Gersdorf in dessen Bibl. Patr. Lat. Lips. 1838. vol. I. — **Clementis** Epitome de gestis Petri (*Κλήμ. ἐπισκ. Ῥώμης περὶ τῶν πράξεων ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή*), zuerst erschienen Par. 1555, dann kritisch edirt von Cotelier, l. c. (die Epitome ist blos ein dürftiger Auszug aus den Homilien). **Neander** u. **Baur** in ihren Werken über Gnosticismus (s. den folg. §.). **Schliemann:** Die Clementinen nebst den verwandten Schriften, und der Ebionitismus. Hamb. 1844. **Hilgenfeld:** Die clementinischen Recognitionen und Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt. Jena 1848. Ders.: Die Apostol. Väter. Halle 1853. S. 287—302. **Uhlhorn:** Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus. Gött. 1854. Vgl. den Artikel „Clementinen" von demselben Verf. in **Herzog's** Encyklopäd. Bd. II, 744 ff. **Ritschl:** Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. 1857. S. 204—270.

Das System der pseudo-clementinischen Homilien stellt die theosophische Vollendung, aber auch die Selbstauflösung des Ebionismus dar. Es repräsentirt nicht sowohl eine Secte, als eine individuelle Ueberzeugung, steht aber wahrscheinlich in einigem nicht näher auszumittelnden Zusammenhang mit den Elkesaiten, welche sich, wie aus den „Philosophumena" erhellt, bis nach Rom verzweigten. Es ist ächt ebionitisch oder judaistisch in seiner monotheistischen Grundlage, in der versteckten Polemik gegen Paulus, in der Behauptung von der wesentlichen Identität des Christenthums und Judenthums, während es die gnostische Grundlehre vom Demiurg ausdrücklich verwirft. Daher ist es unpassend, wenn Baur und andere Historiker es den gnostischen Schulen beizählen.

Die zwanzig clementinischen Homilien sind dem gefeierten Namen des römischen Bischofs Clemens, desselben, der Phil. 4, 3 als Gehülfe des Paulus erwähnt, in der pseudo-clementinischen Literatur aber offenbar mit Flavius Clemens, dem Verwandten des Kaisers Domitian, verwechselt wird, blos untergeschoben und rühren von einem uns unbekannten, aber philosophisch gebildeten, wahrscheinlich judenchristlichen Schriftsteller aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts her. Sie sind ein philosophisch-religiöser Roman, basirt auf einige geschichtliche Ueberlieferungen, welche sich unmöglich mehr genau von den apokryphischen Zuthaten aussondern lassen. Vorangeschickt ist ein Brief des Petrus an den Bischof Jakobus in Jerusalem, worin er ihm seine Predigten übersendet und ihn um strengste Geheimhaltung derselben bittet; und ein Brief des Pseudo-Clemens an denselben Jakobus, worin jener erzählt, wie Petrus kurz vor seinem Tode ihn (den Clemens) zu seinem Nachfolger in Rom eingesetzt und ihm befohlen habe, eine auf Petri Befehl verfaßte Schrift unter dem Titel Clementis Epitome praedicationum Petri in peregrinationibus [1]) an Jakobus zu übersenden.

---

[1]) *Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή.*

Offenbar soll durch diese Briefe dem angeblichen Auszug aus den petrinischen Reisepredigten und Disputationen die höchste apostolische Sanction ertheilt und zugleich die lange Verborgenheit derselben erklärt worden.

Der Inhalt der Homilien selbst ist kurz folgender. Clemens, ein gebildeter Römer aus kaiserlichem Geschlecht, unbefriedigt vom Heidenthum und von quälendem Wahrheitsdurste gedrungen, reist nach Judäa, weil er unter der Regierung des Tiberius hörte, daß Jesus dort aufgetreten sei, trifft in Cäsarea mit dem Apostel Petrus zusammen, wird von ihm unterrichtet und bekehrt, begleitet ihn auf seinen Missionsreisen in Palästina, nach Tyrus, Tripolis, Laodicea bis nach Antiochien, wohnt seinen Predigten und langen, wiederholten Disputationen mit Simon Magus bei und schreibt den Hauptinhalt derselben auf Befehl des Apostels nieder. Simon Petrus ist also der eigentliche Held des Romans und erscheint durchweg als der Repräsentant des reinen Urchristenthums, im Gegensatz zu Simon Magus, der als ein „feindseliger Mensch" und „Verführer," als Urheber aller antijüdischen Ketzereien, besonders des marcionitischen Gnosticismus geschildert wird. Ja wahrscheinlich bekämpfte der Verfasser unter der Maske des Magiers den nirgends genannten Apostel Paulus, als ersten Verfälscher des Christenthums nach ebionitischer Auffassung. Er kannte und benützte die vier kanonischen Evangelien, am meisten den Matthäus, am wenigsten den Johannes, und außerdem eine unbekannte, wahrscheinlich ebionitische Evangelienschrift.

Der Lehrbegriff, welchen Pseudo-Clemens dem Petrus in den Mund legt und sehr kunstvoll mit dem Erzählungsstoffe verwebt, ist ein unklares Gemisch von ebionitischen und gnostischen, ethischen und metaphysischen Begriffen und Phantasieen. Er sieht im Christenthum blos die Wiederherstellung der reinen Urreligion, welche Gott in der Schöpfung geoffenbart hat, welche aber wegen der Verdunklung der Sünde und wegen des Betrugs der Dämonen von Zeit zu Zeit erneuert werden muß. Die Repräsentanten dieser Religion sind die sieben Säulen der Welt[1]), nämlich Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, und Christus. Es sind im Grunde nur verschiedene Incarnationen desselben Adam oder Urmenschen, des wahren Propheten Gottes, der allwissend und unsündlich ist. Was von diesen heiligen Männern Nachtheiliges berichtet wird, wie die Trunkenheit Noahs, die Vielweiberei der Patriarchen, die Mordthat Mosis, besonders auch die gotteslästerliche Geschichte vom Sündenfall Adams, ebenso alle unwürdigen anthropopathischen Stellen von Gott, sind vom Teufel und den Dämonen ins Alte Testament eingeschwärzt worden. Wo also Philo und Origenes sich durch die allegorische Auslegung halfen, um das Anstößige in der Schrift zu entfernen, da nahm Pseudo-Clemens zu der noch willkührlicheren Hypothese von diabolischen Einschiebseln seine Zuflucht. Aus der Zahl der acht wahren Propheten Gottes hebt er (wohl in verstecktem Widerspruch gegen den paulinischen Antagonismus des ersten und zweiten Adam, des Mosaismus und Evangeliums) wieder

[1]) Vgl. Prov. 9, 1.

Adam, Moses und Christus besonders hervor, und stellt Christus über alle, ohne ihn jedoch über die Bedeutung eines Propheten und Gesetzgebers hinauszurücken. In der Geschichte der Religion giebt es also keinen Fortschritt, sondern nur eine Wiederkehr der Uroffenbarung. Christenthum und reiner Mosaismus sind identisch und beide fallen zusammen mit der Religion Adams. Es ist einerlei, ob man an Moses glaubt, oder an Christus, wenn man nur nicht den anderen lästert. Wer aber beide kennt und in beiden dieselbe Lehre findet, der ist ein in Gott reicher Mann, der das Neue als etwas Altes und das Alte als etwas Neugewordenes erkannt hat. Nur insofern ist das Christenthum ein Fortschritt, als es das Evangelium auch zu den Heiden bringt, also Weltreligion ist.

Als Grundprincip dieser reinen adamitisch-mosaischen Christusreligion hebt er die Lehre von dem Einen Gott, dem Weltschöpfer, hervor, was ganz ebionitisch ist und dem gnostischen Dualismus und Demiurgismus direct widerspricht. Dann aber läßt er den ganzen Fluß des creatürlichen Lebens, in einer langen Kette von geschlechtlichen und ethischen Gegensätzen und Syzygien aus Gott ausströmen und in ihn als die absolute Ruhe[1]) wieder zurückgehen, und hierin streift er offenbar an die pantheistische Emanationstheorie der Gnostiker an. Gott selbst, der von Anfang an Eine, hat Alles in Gegensätze gespalten, in Rechtes und Linkes, in Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Finsterniß, Leben und Tod. Die Monas wird also zur Dyas. Zuerst ging das Bessere voran und das Geringere folgte nach; aber vom Menschen an wurde die Ordnung umgekehrt. Der nach Gottes Bild geschaffene Adam ist der wahre Prophet, sein Weib Eva repräsentirt die falsche Prophetie. Auf sie folgte aber zuerst der ungerechte Kain und dann erst der gerechte Abel. Ebenso erschien Petrus nach dem Magier Simon, wie das Licht auf die Finsterniß, die Heilung auf die Krankheit folgt. So wird zuletzt der Antichrist der Erscheinung Christi vorangehen. Zuletzt aber löst sich die ganze gegenwärtige Weltordnung in die zukünftige auf; die Frommen gehen ins ewige Leben ein, die Gottlosen werden nach erlittener Strafe, die als reinigendes Feuer[2]) beschrieben wird, vernichtet, indem die Seele durch den Verlust des göttlichen Ebenbildes sterblich wird. Wo der Verfasser von ewigen Strafen redet, accommodirt er sich blos an die populäre Vorstellung. Gesetzeserfüllung im ebionitischen, und Erkenntniß in einem halb gnostischen Sinne sind die beiden Stücke des Heilsweges. Zur ersteren werden häufige Fasten, Waschungen, Enthalten von Fleischspeisen und freiwillige Armuth gezählt, dagegen frühzeitiges Eingehen der Ehe zur Verhütung der Unzucht empfohlen. Die Taufe wird für absolut nothwendig zur Vergebung der Sünden erklärt, womit sich der Verfasser der katholischen Kirche nähert. Ebenso adoptirt er den darin schon eingeschlossenen katholischen Grundsatz, daß das Heil nur in der äußeren Kirche zu finden ist.

Hinsichtlich der Organisation huldigt er ganz der bischöflich monarchischen Anschauung. Der Bischof nimmt die Stelle Christi in der einzelnen Gemeinde

---

1) *ἀνάπαυσις.* 2) *πῦρ καθάρσιον.*

ein und hat die Macht zu binden und zu lösen. Unter ihm stehen die Presbyter und Diakonen. Eigenthümlich aber und wiederum ächt ebionitisch ist die Ansicht, wonach Jakobus, der Bruder des Herrn, der Bischof von Jerusalem, dem Mittelpunkt der Christenheit, als Stellvertreter im universalen Sinne, d. h. als das sichtbare Oberhaupt der ganzen Kirche, als Bischof der Bischöfe, dargestellt wird. Daher muß ihm selbst Petrus beständig Nachricht von seiner Wirksamkeit geben, und daher wurden auch, nach den einleitenden Briefen, die petrinischen Predigten und der clementinische Auszug daraus an Jakobus zur Aufbewahrung übersandt, mit der Nachricht, daß Clemens von Petrus zu seinem Nachfolger in Rom ernannt worden sei.

Es läßt sich deutlich erkennen, daß der Verfasser der Homilien bei diesem Zurückgehen auf ein pseudo-petrinisches Urchristenthum die irenische Absicht hatte, alle Gegensätze und Spaltungen der damaligen Christenheit zu versöhnen. Das gelang ihm freilich nicht, vielmehr bahnte die Schrift den Weg zur Auflösung der noch vorhandenen ebionitischen Elemente in die orthodox-katholische Kirche.

Neben diesen Homilien giebt es nun noch einige andere theils gedruckte, theils noch ungedruckte Schriften, welche ebenfalls dem römischen Clemens untergeschoben sind und denselben historischen Stoff mit unwesentlichen Abweichungen verarbeiten, den Lehrbegriff aber der judaisirenden und gnostisirenden Elemente großentheils entkleiden und dem orthodoxen Standpunkte bedeutend näher rücken. Die bedeutendste unter denselben sind die schon von Origenes erwähnten, aber blos noch in lateinischer Uebersetzung vorhandenen, Clementinischen Recognitionen, in zehn Büchern, so genannt von dem in den letzten Büchern erzählten Wiedersehen der zerstreuten Glieder der clementinischen Familie, welche alle zuletzt im Christenthum sich zusammenfinden und von Petrus getauft werden.

Ueber das Prioritätsverhältniß der beiden Werke sind die Kritiker entgegengesetzter Ansicht, indem die Einen[1]) die Recognitionen für eine orthodoxe oder doch der Orthodoxie sich annähernde Umarbeitung der Homilien, die anderen dagegen[2]) die Homilien für eine häretische Corruption der älteren Recognitionen ansehen. Die erstere Ansicht hat mehr für sich; vielleicht liegt übrigens diesen pseudo-clementinischen Schriften eine einfachere pseudo-petrinische Urschrift zu Grunde. Was das Vaterland derselben betrifft, so sind die Homilien wahrscheinlich in Ost-Syrien, die Recognitionen dagegen in Rom entstanden.

In schriftstellerischer Hinsicht sind diese Producte merkwürdig als die ersten christlichen Romane. Sie stehen den heidnischen Romanen eines Chariton und Achilles Tatios aus dem 4. oder 5. Jahrhundert an Inhalt, besonders an sittlichem Ernst und zarter Empfindung weit voran. Die Form der Darstellung, obwohl etwas langweilig, hat einen gewissen Reiz und verräth eine feine Kunst in der Verwebung des didactischen und historischen, des philosophischen und poetischen Elements.

---

[1]) Schliemann, Uhlhorn u. And. [2]) Hilgenfeld und Ritschl.

§. 70. Der Gnosticismus. Name, Ursprung und äußere Geschichte.

I. Quellen.

Als Quellen dienen fast alle Kirchenschriftsteller des Zeitalters, besonders **Irenaeus:** Adv. haereses; **Hippolytus**: Refut. omnium haeresium; **Tertullian**: De praescriptionibus haereticorum, Adv. Valentin., Scorpiace, Adv. Marcionem; **Clemens Alex.; Origenes; Epiphanius**: Adv. haer., und **Theodoret**: Fabul. haeres. Ferner die Schrift des Neuplatonikers **Plotinus**: *Πρὸς τοὺς γνωστικούς* (oder Ennead. II, 9). Die neulich bekannt gemachte gnostische (der valentinianischen Schule im weiteren Sinne angehörende) Schrift **Pistis Sophia;** Opus Gnosticum e codice Coptico descriptum lat. vertit M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann, Berl. 1851 (vgl. darüber die Abhandlung von **Köstlin** in den „Tüb. Theolog. Jahrbüchern" 1854).

II. Bearbeitungen.

†**Massuet**: Dissert. de Gnosticorum rebus, vor seiner Ausgabe des Irenäus (auch in Stieren's Ausgabe des Iren. II, 54—180). **Mosheim**: Comment. de rebus ante Const. M. p. 333 sqq. **Neander:** Genet. Entwicklung der gnostischen Systeme. Berl. 1818 (vgl. die reiferen Ansichten in dessen K.-G.). **Matter**: Histoire critique du Gnosticisme. Par. 1828 (1843). 2 voll. **Burton:** Bampton Lectures on the Heresies of the Apost. Age. Oxf. 1830. †**Möhler:** Der Ursprung des Gnosticismus. Tübing. 1831 (in dessen Vermischten Schriften Bd. I S. 403 ff.). **Fr. Chr. Baur:** Die christliche Gnosis in ihrer geschichtl. Entwicklung. Tüb. 1835 (vgl. dessen Christenthum der 3 ersten Jahrh. S. 159 ff.). **H. Rossel:** Gesch. der Untersuchungen über den Gnosticismus (in dem Theol. Nachlaß herausg. von Neander. Berl. 1847. Bd. II, S. 179—250). **Thiersch:** Kritik der neutestamentlichen Schriften. Erl. 1845 (Kap. 5. S. 231 ff. u. 268 ff.). **Jacobi:** Art. „Gnosis" in Herzogs Encyklop. Bd. 5. (1856.) S. 204—218. **W. W. Harvey**: Preliminary Observations on the Gnostic System, vor seiner Ausg. von Iren. adv. haer. Cambr. 1857. vol. I. Dazu kommen eine Anzahl Monographieen und Abhandlungen über einzelne Gnostiker, wie Basilides, Valentin, Marcion u. s. w. (Siehe die specielle Literatur bei **Gieseler** I §. 44—47; bei **Hase** §. 76—80; bei **Niedner**, S. 225 ff., u. bei **Kurtz**, Handb. der K.-G. I, §. 67—78.)

Bedeutender und weiter verbreitet als die im Wesentlichen schon im apostolischen Zeitalter überwundene judaistische Irrlehre, war in der zweiten Periode die paganisirende Grundhäresie, welche unter dem Namen des Gnosticismus bekannt ist.

Was zuerst den Namen betrifft, so bezeichnet Gnosis im Allgemeinen jede tiefere philosophische oder religiöse Erkenntniß, im Unterschied von oberflächlicher Meinung, oder blindem Autoritätsglauben. Schon das Neue Testament macht aber einen deutlichen Unterschied zwischen wahrer und falscher Gnosis. Die erstere besteht in einer gründlichen Einsicht in das Wesen und den Zusammenhang der christlichen Wahrheit, stammt aus der Pistis, steht mit den Cardinaltugenden der Liebe und Demuth im Bunde, dient zur Erbauung der Gemeinde, und gehört zu den vom heiligen Geiste gewirkten Gnadengaben[1]). Die falsche Gnosis dage-

---

[1]) *λόγος γνώσεως, λόγος σοφίας*, 1 Kor. 12, 8 vgl. 1 Kor. 13, 2. 12. Joh. 17, 3.

gen[1]), vor welcher Paulus den Timotheus warnt und welche er an den Korinthern tadelt, ist eine krankhafte Weisheitssucht, eine anmaßende, dünkelhafte, selbstsüchtige Erkenntniß, welche aufblähet, statt zu erbauen[2]), in eitle Grübeleien und Zänkereien sich verliert und in ihrem Verlaufe das Wort bestätigt: „da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden.“ [3])

In diesem schlimmen Sinne findet das Wort auch auf die Irrlehre seine Anwendung, von welcher hier die Rede ist und deren Anfänge ebenfalls schon in die Tage des Johannes und Paulus hinaufreichen. Sie beruht auf einer Ueberschätzung der Gnosis und Geringschätzung der Pistis. Die Gnostiker nannten sich so im Gegensatz gegen die Pistiker, d. h. die große Masse der gläubigen Christen. Sie setzten das Wesen des Christenthums einseitig in das Erkennen und dünkten sich im alleinigen Besitze einer esoterischen, philosophischen Religion, von welcher sie als die ächten Geistesmenschen verächtlich auf die bloßen Seelenmenschen und Leibesmenschen herabblickten. Dazu kam aber, daß sie ganz fremdartige Elemente in das Christenthum hineintrugen und somit das wahre Wesen desselben gänzlich verdunkelten. Dies führt uns auf den Ursprung dieser Häresie.

Der Gnosticismus stammt seinem Inhalt nach überwiegend aus dem Heidenthum. Er ist eine eigenthümliche Umdeutung und Umbildung der heidnischen Philosophie und Religion in das Christenthum. Dies haben schon die Kirchenväter eingesehen. Besonders sucht Hippolytus in den neuaufgefundenen Philosophumena die gnostischen Häresieen aus den verschiedenen Systemen der griechischen Philosophie abzuleiten, und macht z. B. den Simon Magus von Heraklit, Valentin von Pythagoras und Plato, Basilides von Aristoteles, Marcion von Empedokles abhängig. Darum giebt er in seinem Werke zuerst eine Darstellung der Lehren der griechischen Philosophie von Thales an. Unter allen diesen Systemen hatte ohne Zweifel der Platonismus, aber nicht sowohl in seiner ursprünglichen, rein hellenischen, als in seiner späteren orientalisirten, eklektischen und mystischen Form, in welcher er auch nach einer anderen Richtung hin den Neuplatonismus erzeugte, den meisten Einfluß, besonders auf die alexandrinischen Gnostiker, und lieferte die Keime zu der gnostischen Aeonenlehre, die Begriffe von der Materie, vom Gegensatz einer Ideal- und Realwelt, von einem vorzeitlichen Fall der Seele aus der Idealwelt, von dem materiellen Ursprung der Sünde, von der nothwendigen Erlösung der Seele aus den Fesseln des Leibes. Außerdem finden wir bei den Gnostikern Spuren der pythagoräischen Zahlensymbolik, der stoischen Physik und Ethik und einige aristotelische Elemente.

Die Ableitung aus hellenischer Philosophie, mit der sich noch Massuet begnügte, reicht aber nicht hin. Seit Beausobre und Mosheim hat man daneben mit Recht auf den Orient, als die ursprüngliche Heimath dieser Häresie, hingewiesen. Darauf deutet schon die mystische, phantastische, ahnungsreiche Form der gnostischen Speculationen, sowie der Umstand, daß ihre meisten Vertreter aus

---

1) ψευδώνυμος γνῶσις 1 Tim. 6, 20. 2) 1 Kor. 8, 1. 3) Röm. 1, 22.

Aegypten und Syrien stammten. Der Orient wurde durch Alexanders Eroberungszug, die Einführung griechischer Sprache und Literatur, und noch mehr durch das Christenthum in eine gewaltige geistige Bewegung versetzt und wirkte auch wieder auf den Occident zurück. Man hat daher den Gnosticismus mit den häretischen Formen des Judenthums, dem Essäismus, Therapeutismus, der philonischen Religionsphilosophie, und mit der Kabbala, deren Anfänge wahrscheinlich ins erste Jahrhundert hinaufreichen, in nähere oder entferntere Berührung gebracht. Unverkennbar ferner ist seine Verwandtschaft mit dem zoroastrischen Dualismus zwischen einem Lichtreich und einem Reiche der Finsterniß, besonders bei den syrischen Gnostikern, sowie auch mit den pantheistischen, doketischen und asketischen Elementen des Buddhaismus, der schon zur Zeit Christi nach Vorderasien vordrang. Am deutlichsten läßt sich der persische und indische Einfluß im Manichäismus nachweisen, während das hellenische Element bei diesem am meisten zurücktritt.

Der Gnosticismus steht in seiner synkretistischen Tendenz nicht vereinzelt da. Sie lag tief begründet in der gewaltigen Ideenrevolution, welche den Untergang der alten Religionen und den Triumph des Christenthums herbeiführte. Schon Philo versuchte durch allegorische Auslegung oder vielmehr Einlegung die jüdische Religion mit platonischer Philosophie zu vereinigen, und aus diesem Systeme konnte sich, je nachdem das christliche oder das heidnische Element überwog, sowohl die speculative Theologie der alexandrinischen Kirchenväter, als die häretische Gnosis entwickeln. Noch näher verwandt mit der letzteren ist der etwas später entstandene Neu-Platonismus, der das Judenthum ignorirte, und statt dessen in um so größerer Ausdehnung das orientalische und occidentalische Heidenthum vermengte.

Der Gnosticismus unterscheidet sich aber von beiden Erscheinungen wesentlich dadurch, daß er das Christenthum, welches dem Philo ganz unbekannt war und von den Neuplatonikern direct oder indirect bekämpft wurde, in seinen religionsphilosophischen Synkretismus mit aufnahm und als die höchste Stufe in der Entwicklung der Religion betrachtete, aber freilich es durch die Beimischung so heterogener Elemente bis zur Unkenntlichkeit entstellte.

Der Gnosticismus ist somit die umfassendste und großartigste Form des speculativ-religiösen Synkretismus, den uns die Geschichte aufweist. Er ist aus orientalischer Mystik, hellenischer Philosophie, alexandrinisch-philonischem und kabbalistischem Judenthum und christlichen Heilsideen nicht blos mechanisch compilirt, sondern gleichsam chemisch zusammengeschmolzen. Er ist in seiner Art ein Riesengebäude der speculativen, oder genauer der intuitiven Denkkraft und zugleich ein Kunstwerk der schöpferischen Phantasie, ein christlich-mythologisches Epos, wenigstens in der ausgebildeten Gestalt, welche er im valentinianischen Systeme erhalten hat. Die alte Welt raffte hier alle ihre Geisteskraft zusammen, um aus den verschiedenartigsten Elementen ein Neues zu schaffen und dem realen, wesenhaften Universalismus der katholischen Kirche einen idealen, gespenster-

haften Universalismus der Speculation entgegenzustellen. Aber die Verschmelzung diente am Ende nur dazu, die Auflösung des orientalischen und occidentalischen Heidenthums zu beschleunigen, während das christliche Element geläutert und gestärkt aus dem Schmelztiegel hervorging.

Zu dem speculativen Interesse gesellte sich, wenigstens bei einem Theile der Gnostiker, ein praktisch sittliches Motiv, nämlich ein durch das Christenthum verschärftes, aber überspanntes Sündengefühl, das im schroffen Gegensatz gegen die heidnische Naturvergötterung die Natur vom Teufel ableitete, den Leib als den Sitz des Bösen verabscheute und sich deshalb in die übertriebenste Askese verirrte. Diese praktische Seite hebt der römisch-katholische Theologe Möhler hervor, geht aber darin viel zu weit, indem er die ganze Erscheinung des Gnosticismus (in welchem er irrig einen Vorläufer des Protestantismus sieht) direct und unmittelbar aus dem Christenthume ableitet und ihn als ein Hyperchristenthum, eine übertriebene Weltverachtung darstellt, welche sich erst nachher speculativ zu begründen gesucht und zu diesem Zwecke alles Brauchbare aus älteren Philosophumenen, Theosophieen und Mythologieen zusammengesucht habe.

Die Blüthezeit der gnostischen Schulen war das zweite Jahrhundert. Im sechsten Jahrhundert waren sie bis auf wenige Spuren verschwunden; doch wirkten einige gnostische und besonders manichäische Ideen in mehreren häretischen Secten des Mittelalters, wie den Priscillianisten, Paulicianern, Bogomilen und Katharern, fort, und verwandte Richtungen weist selbst die Geschichte der neueren theologischen und philosophischen Speculation (besonders in Deutschland) nach.

Die Zahl der Gnostiker läßt sich unmöglich bestimmen. Wir finden sie fast in allen Theilen der Kirche, hauptsächlich da wo das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum in Berührung kam, wie in Aegypten, Syrien und Kleinasien; dann in Rom, wo sich alle Formen der Wahrheit und Lüge versammelten; in Gallien, wo sie von Irenäus, und in Afrika, wo sie von Tertullian und später noch von Augustin, der selbst mehrere Jahre Manichäer gewesen war, bekämpft wurden. Sie fanden am meisten Eingang unter den Gebildeten und drohten den Lehrstand der Kirche zu verführen. Doch konnten sie im Volke keine Wurzel fassen, vielmehr standen sie als Esoteriker demselben gegenüber, und ihre philosophischen Vereine waren wohl selten so zahlreich, als die katholischen Gemeinden.

§ 71. Das System des Gnosticismus.

Der Gnosticismus ist eine häretische Religionsphilosophie, oder genauer eine mythologische Theosophie, in welcher sich die eigenthümliche Gährung jener merkwürdigen Uebergangsperiode aus der vorchristlichen in die christliche Weltanschauung abspiegelt. Er bewegt sich in den großen Gegensätzen von Gott und Welt, Geist und Materie, Idee und Erscheinung, und sucht das tiefe Problem

vom Ursprung des Bösen[1]), und überhaupt die ganze Frage von der Weltentwicklung und dem Weltende zu lösen.

Was die Form und Methode betrifft, so ist sie, wie schon bemerkt, mehr orientalisch als hellenisch. Die Gnostiker speculiren nicht sowohl auf logischem und dialektischem Wege, als mit der dichterischen Phantasie, und kleiden ihre Ideen nicht in die einfache, klare und nüchterne Sprache der Reflexion, sondern in das bunte, phantastische, mythologische Gewand der Bilder, Symbole und Allegorien. Daher laufen denn auch der colossalste Unsinn und die absurdesten Vorstellungen mit manchen tiefsinnigen Gedanken und poetischen Anschauungen chaotisch durcheinander.

Die höchste Erkenntnißquelle, aus welcher diese Häretiker ihre Lehre schöpften, war eine geheime Ueberlieferung im Gegensatz zu der offenkundigen, populären Ueberlieferung der katholischen Kirche. Dadurch unterschieden sie sich, sowie die essenischen Ebioniten mit ihrer pseudo-petrinischen Tradition, von späteren Secten, welche gewöhnlich die Tradition verwerfen und sich ausschließlich auf die heilige Schrift, d. h. nach ihrer subjectiven Auslegung, berufen. Jedoch gaben sie zugleich durch den mysteriösen Charakter ihrer Tradition kund, daß dieselbe keine geschichtliche Basis hatte. Basilides führte seine Lehre auf Glaukias, einen Hermeneuten des Petrus, Valentin die seinige auf Theudas, einen Begleiter des Paulus, beide zugleich auf die Ueberlieferungen des Matthias zurück. Die Ophiten gaben (nach Hippolytus) vor, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, ihre Hauptlehren der Maria eröffnet habe. Die Karpokratianer gingen auf angebliche geheime Mittheilungen Christi zurück. Daneben beriefen sich die Gnostiker auf apokryphische Urkunden, welche im zweiten Jahrhundert in großer Anzahl entstanden und gefeierten Namen der apostolischen oder vorchristlichen Zeit untergeschoben wurden. Epiphanius giebt ihre Apokryphen zu tausenden an, und Irenäus fand bei den Valentinianern allein eine zahllose Menge solcher Schriften[2]). Endlich benutzten sie auch einzelne Theile der Bibel, wenn es zu ihrem Zwecke paßte, ohne jedoch in Betreff ihres Umfangs oder ihrer Erklärung übereinzustimmen. Das Alte Testament verwarfen sie entweder ganz, wie die Marcioniten und die Manichäer, oder doch großentheils; und im Neuen Testament bevorzugten sie einige Bücher und Abschnitte, z. B. das Evangelium Johannis, dessen tiefsinnige Gnosis sie anzog. Die anderen Schriften verwarfen sie, oder gestalteten sie nach ihren Begriffen um. So verstümmelte z. B. Marcion das Evangelium Lucä und nahm außerdem vom kirchlichen Kanon nur noch zehn paulinische Briefe an. In der Auslegung bedienten sie sich, darin noch viel weiter gehend als Philo, der willkührlichsten und ausschweifendsten Allegorisationsmethode, da sie den Buchstaben als etwas Sinnliches, die Gesetze der Sprache und der Hermeneutik als Fesseln

---

1) *πόθεν τὸ κακόν.*

2) Adv. haer. I, c. 20, §. 1: *Ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα.*

des Geistes verachteten. So sollte z. B. die Zahl 30 im Neuen Testamente, besonders im Leben Jesu, die Zahl der valentinianischen Aeonen, das verlorene Schaaf die Achamoth bezeichnen. Selbst auf heidnische Schriftsteller, wie die Gedichte des Homer, des Aratus und die Trinklieder Anakreons, wandten sie die allegorische Auslegung an und fanden in ihnen auf diesem Wege die tiefsten gnostischen Mysterien¹). Ueberhaupt zogen sie aus dem Gebiete der alten Mythologie, Astronomie, Physik und Magik alles herbei, was nur irgend zur Begründung ihrer Phantasieen dienen konnte.

Die charakteristischen Merkmale, in welchen die gnostischen Systeme zusammentreffen, und welche genau mit einander zusammenhängen, sind 1) der Dualismus, d. h. die Annahme eines ewigen Gegensatzes zwischen Gott und Materie; 2) der Demiurgismus, d. h. die Trennung des Weltschöpfers von dem eigentlichen Gott; 3) der Doketismus, d. h. die Verflüchtigung der menschlichen Seite in der Person und dem Werke des Erlösers in bloßen Schein und Täuschung²).

Versuchen wir nun das theoretische und praktische System des Gnosticismus aus den ausgebildeteren Gestalten desselben in allgemeinen Zügen zu veranschaulichen.

1. Die gnostische Dogmatik dreht sich um die Begriffe Gott, Materie, Demiurg und Christus.

Sie geht aus vom absoluten Urwesen. Gott ist der in sich verschlossene, anfangslose, unnennbare, unbegreifliche und unergründliche Urgrund oder Abgrund³), einerseits unendlich erhaben über alles Seiende, und andererseits doch der Uräon, der Inbegriff aller Ideen und geistigen Kräfte. Basilides will ihm nicht einmal das Sein zuschreiben und geht so, wie Hegel, von dem absoluten Nichts aus.

Allein der Abgrund erschließt sich, Gott geht in einen Entwicklungsproceß ein, und entläßt aus seinem Schooße die einzelnen Aeonen, d. h. die Attribute und die entfalteten Kräfte seines Wesens, die Ideen der ewigen Geisterwelt, z. B. den Geist, die Vernunft, die Weisheit, die Macht, die Wahrheit, das Leben⁴). Sie emaniren aus dem Absoluten in einer gewissen Reihenfolge, nach Valentin paarweise in geschlechtlicher Polarität. Je weiter vom Urgrund entfernt, desto ärmer und schwächer werden sie. Neben der Vorstellung einer Emanation oder Ausströmung⁵) bedienen sich die Gnostiker zur Veranschaulichung der Selbstoffenbarung des Absoluten auch des Bildes der Zahlenentwicklung aus einer Ureinheit (so Basilides und Saturnin), oder des Aussprechens in immer leiser werdenden Tönen bis zum leise verhallenden Echo (so Markus). Die Ursache der Entstehung der Aeonen wird bald, wie bei Valentin, in der göttlichen, sich selbst beschränkenden Liebe, bald pantheistisch in metaphysischer Nothwendigkeit gesucht. Sämmt-

¹) Vgl. bes. Hippolytus Philosoph. IV, 46. V, 8. 13. 20.

²) *δόκησις, φάντασμα.*

³) *βυθός.*

⁴) *νοῦς, λόγος, σοφία, δύναμις, ἀλήθεια, ζωή.*

⁵) *προβολή.*

liche Aeonen bilden zusammen die ideale Welt, oder die Lichtwelt, oder die geistige Fülle[1]).

Wesentlich davon verschieden ist die materielle sichtbare Welt, in welcher das Princip des Bösen waltet. Diese kann nicht von Gott stammen, denn sonst wäre er Urheber des Bösen, sondern aus einem entgegengesetzten Princip. Das ist die Materie, welche Gott und der Ideenwelt in ewigem Gegensatz gegenüber steht. Die syrischen Gnostiker und noch mehr die Manichäer faßten die Materie, übereinstimmend mit dem Parsismus, als eine an sich böse Substanz, als das wildtobende Reich des Satans, welches mit dem Reiche des Lichtes in unversöhnlichem Kampfe steht. Die alexandrinischen Gnostiker folgten mehr der platonischen Auffassung der ὕλη, und dachten sich dieselbe als die Leere[2]) im Gegensatz gegen die göttliche Lebensfülle[3]), oder das μὴ ὄν, welches dem göttlichen Wesen, wie der Schatten dem Lichte, gegenüber steht, und die dunkle Schranke bildet, welche der Geist nicht mehr durchbrechen kann. Sie ist an sich todt, wird aber belebt durch eine Verbindung mit dem Pleroma, die nun freilich wieder verschieden dargestellt wird. Im manichäischen Systeme sind es die Mächte der Finsterniß, welche gewaltsam einige Theile des Lichtreichs erobern. Nach der gewöhnlichen Vorstellung aber geht die Verbindung von oben aus. Das letzte Glied in der göttlichen Aeonenkette nämlich, welches entweder zu schwach ist, seinen Zusammenhang mit der Idealwelt festzuhalten, oder von sündlicher Begierde nach der Umarmung des unendlichen Urgrundes ergriffen wird, fällt als ein Lichtfunke in das dunkle Chaos der Materie herab, theilt ihr einen göttlichen Lebenskeim mit, empfindet aber in diesem Gefängniß eine schmerzliche Sehnsucht nach Erlösung, womit die ganze Aeonenwelt sympathisirt. Dieser schwächste Aeon heißt bei Valentin die niedere Weisheit, oder Achamoth[4]), und stellt den äußersten Punkt dar, wo der Geist sich der Materie hingeben, wo das Unendliche in das Endliche eingehen und so Boden für die reale Welt bilden muß. Dem Mythus der Achamoth liegt der Gedanke zu Grunde, daß das Endliche sich mit dem Absoluten nicht verträgt, und doch wieder in gewissem Sinne nur aus ihm erklärt werden kann.

Hier greift nun das dritte Princip der gnostischen Speculation ein, nämlich der Weltschöpfer, gewöhnlich Demiurg[5]), von Basilides Archon (Weltherrscher), von den Ophiten Jaldabaoth (Sohn des Chaos) genannt. Er ist ein Geschöpf des letzten, in das Chaos herabgefallenen Aeon, aus physischen Stoffen gebildet, und steht so zwischen Gott und der Materie in der Mitte. Er bildet aus der Materie die sichtbare sinnliche Welt und herrscht über sie. Er thront im Planetenhimmel, ist Herr über Zeit und Stunde und über die siderischen Geister. Ihm werden gewöhnlich die astrologischen Einflüsse zugeschrieben. Er ist der Gott des Judenthums, der Jehova, der sich einbildet der höchste und alleinige Gott zu sein.

---

1) πλήρωμα. 2) κένωμα. 3) πλήρωμα.

4) ἡ κάτω σοφία, חָכְמוֹת oder אַכְמוֹת, die chaldäische Form für das hebr. חָכְמָה.

5) δημιουργός, welcher Ausdruck schon bei Plato in ähnlichem Sinne vorkommt.

In der weiteren Auffassung aber findet sich ein Unterschied, indem die antijüdischen Gnostiker, wie Marcion und die Ophiten, den Demiurgen als ein trotziges, den Zwecken Gottes widerstrebendes Wesen, die judaisirenden Gnostiker, wie Basilides und Valentin, ihn als den beschränkten, unbewußten Diener Gottes zur Anbahnung der Erlösung darstellen.

Die Erlösung selbst, d. h. die Befreiung des Lichtgeistes aus den Fesseln der dunklen Materie, kommt zu Stande durch Christus, den vollkommensten Aeon, der auf der Rückkehr von der sinnlichen Erscheinungswelt zur übersinnlichen Idealwelt dieselbe vermittelnde Stellung einnimmt, wie der Demiurg auf dem abwärts gehenden Wege vom Pleroma zum Kenoma. Dieser erlösende Aeon[1]) steigt durch die Reihe der Himmel herab, nimmt einen ätherischen Scheinleib an; nach anderer Auffassung vereinigt er sich mit dem Menschen Jesus oder mit dem jüdischen Messias bei der Taufe und verläßt ihn wieder bei seinen Leiden. Jedenfalls darf der Erlöser, wie er auch sonst gedacht werden mag, mit der sündlichen Materie in keine wirkliche Berührung kommen. Seine menschliche Geburt, sein Leiden und Sterben wird vom Gnosticismus nach Art der indischen Mythologie für ein täuschendes Scheinbild, eine vorübergehende Vision, ein gespensterhaftes Phantom erklärt, welches er blos deshalb annahm, um sich der sinnlichen Natur des Menschen zu offenbaren. Wenn man den gnostischen Christus auf einen klaren philosophischen Ausdruck bringt, so ist er eigentlich nichts anders als der ideale Geist des Menschen selbst (ähnlich wie in dem „Leben Jesu“ von Strauß). Der heilige Geist wird gewöhnlich als ein untergeordneter Aeon aufgefaßt. Die Hauptsache in dem Werke Christi ist die Mittheilung der Gnosis an einen engeren Kreis der Eingeweihten, wodurch sie in den Stand gesetzt werden, mit klarem Bewußtsein der Idealwelt und Ureinheit zuzustreben. Nach Valentin führt der himmlische Soter die Achamoth nach unzähligen Leiden in das Pleroma ein und vermählt sich mit ihr — der herrlichste Aeon mit dem geringsten — zu einer ewigen Geisterehe. Damit ist alle Störung im Aeonenhimmel gehoben und eine selige Harmonie und unaussprechliche Wonne hergestellt, an welcher alle Pneumatiker oder ächten Gnostiker Theil nehmen. Die Materie aber wird zuletzt durch ein von innen ausbrechendes Feuer völlig verzehrt.

2. Der Dogmatik der Gnostiker entspricht ihre Anthropologie. Sie sehen im Menschen einen Mikrokosmus, bestehend aus Geist, Leib und Seele, in welchen sich die drei Principien Gott, Materie und Demiurg abspiegeln, jedoch in sehr verschiedenen Graden. Sie nahmen nämlich drei Menschenclassen an, Pneumatiker[2]), in denen das göttliche Element, ein Lichtfunke aus der Idealwelt, Somatiker oder Hyliker[3]), in welchen die Materie, der schwere sinnliche Stoff, und Psychiker[4]), in welchen das demiurgische, scheingöttliche, zwischen den beiden Gegensätzen in der Mitte stehende Princip, überwiegt. Diese drei Clas-

---

[1]) Bei Valentin σωτήρ oder Ἰησοῦς genannt.
[2]) πνευματικοί.
[3]) σωματικοί, φυσικοί, σαρκικοί, ὑλικοί.
[4]) ψυχικοί.

sen stellten sie häufig mit den Bekennern der drei Religionen, die Geistesmenschen mit den Christen, die Leibesmenschen mit den Heiden, die Seelenmenschen mit den Juden zusammen. Sie machten dann aber wieder denselben Unterschied innerhalb jeder Religion, besonders der christlichen, und hielten sich selbst für die ächten Pneumatiker im vollen Sinne des Wortes, während sie in der großen Menge[1]) der Christen bloße Psychiker sahen, welche sich vom blinden Glauben nicht zur wahren Erkenntniß erheben können, welche zum Guten zu schwach und zum Bösen zu weich sind, welche sich nach dem Göttlichen sehnen und doch es nicht zu fassen vermögen, und so in der Mitte schweben zwischen dem Pleroma der Idealwelt und dem Kenoma der Sinnenwelt.

So viel Sinnreiches in diesen Gedanken liegt, so knüpft sich doch gerade hieran jener unchristliche Gegensatz zwischen esoterischer und exoterischer Religion und jener gnostische Bildungsstolz, welcher dem Wesen der christlichen Demuth und Liebe stracks zuwiderläuft.

3. Gehen wir nun zur gnostischen **Ethik** über, so ist allen diesen Häretikern eine Geringschätzung des von Gott geschaffenen Leibes und eine Ueberschätzung des Geistes und ein damit zusammenhängender Hochmuth gemeinsam. Im Uebrigen müssen wir unter ihnen zwei ganz entgegengesetzte Richtungen, eine finstere Askese und einen leichtsinnigen Antinomismus, unterscheiden. Beide haben aber in dem dualistischen Princip, in der verkehrten Ableitung des Bösen aus der Materie, in der Verteufelung der Natur ihren Grund und das Eine Extrem schlug häufig in das andere um, wie denn z. B. der Grundsatz der Nikolaiten von der Mißhandlung des Fleisches[2]) zuerst im asketischen und nachher im libertinistischen Sinne verstanden wurde. Die ernsteren Gnostiker, wie Marcion, Saturnin, Tatian und auch die Manichäer, fühlten sich unheimlich in der vom Demiurgen und vom Satan beherrschten Sinnenwelt, verabscheuten den Leib und verboten den Genuß gewisser Speisen und allen ehelichen Umgang als eine Vermischung mit der sündhaften Materie; wie schon die von Paulus in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehrer gethan hatten[3]). Andere dagegen, wie die Nikolaiten, Ophiten, Karpokratianer und Antitakten, sprachen im stolzen Gefühle der Erhabenheit des Geistes über die Materie, oder gar nach dem diabolischen Grundsatz, daß man die Sinnlichkeit durch den Genuß der Sinnlichkeit überwinden müsse, allen Sittengesetzen Hohn und gaben sich dem frechsten Libertinismus hin. Es ist nichts Großes, sagten sie nach Clemens von Alex., sich der Lüste zu enthalten; wohl aber ist es etwas Großes, wenn man in der Lust sich befindet, von ihr nicht besiegt zu werden. Nach Epiphanius gab es sogar gnostische Secten in Aegypten, welche von einem wüsten naturalistischen Pantheismus ausgehend und Christus mit den zeugenden Naturkräften identificirend, die sinnliche Ausschweifung als eine Art von Gottesdienst trieben, und nachdem sie alle Kraft geopfert und gesammelt zu haben glaubten, blasphemisch ausriefen: Ich bin Christus. Aus solchen Pfützen

[1]) *οἱ πολλοί.* [2]) *δεῖ καταχρῆσθαι τῇ σαρκί.* [3]) Vgl. 1 Tim. 4, 3.

der Sinnlichkeit und des satanischen Hochmuths stieg eine verpestete Literatur auf, von der aber glücklicherweise nichts weiter, als einige Namen auf uns gekommen sind.

4. Was den **Cultus** betrifft, so führte der gnostische Doketismus und Hyperspiritualismus consequent zu nüchterner Einfachheit, wie bei Marcion, bisweilen zur Verwerfung aller Sacramente und äußeren Gnadenmittel, oder gar, wie bei den Prodicianern, bis zur blasphemischen Erhebung über alles was Gott und Gottesdienst heißt [1]).

Daneben kam aber auch das entgegengesetzte Extrem eines symbolischen und mystischen Gepränges vor, besonders bei der Secte der Markosier, welche eine zwiefache Taufe, nämlich die auf den menschlichen Jesus, den Messias der Psychiker, und die auf den himmlischen Christus, den Messias der Pneumatiker, unterschieden und das Taufgemach wie einen Hochzeitssaal schmückten, auch zuerst die letzte Oelung einführten. Die Basilidianer feierten schon im zweiten Jahrhundert das Epiphanienfest. Die Simonianer und Karpokratianer gebrauchten und verehrten Bilder Christi und ihrer religiösen Heroen im Gottesdienst. Die Valentinianer und Ophiten besangen in Hymnen die tiefe Sehnsucht der Achamoth nach Erlösung aus den Banden der Materie. Bardesanes ist als erster syrischer Hymnendichter bekannt. Viele Gnostiker gaben sich nach dem Vorgang ihres Erzvaters Simon mit Magie ab und zogen ihre Zauberkünste in den Cultus hinein, wie die Markosier dergleichen bei der Feier des Abendmahls thaten.

5. Ueber die äußere **Verfassung** der Gnostiker, mit Ausnahme der Manichäer (von denen später), läßt sich wenig sagen, da ihnen bei ihrem einseitigen Intellectualismus der praktische Organisationstrieb abging. Sie wollten das Christenthum in eine glänzende Speculation auflösen und bildeten nicht sowohl eine Secte oder Partei, als eine Menge von philosophischen Schulen. Tertullian wirft ihnen einen vollständigen Mangel an Ordnung und Zucht vor; sie machen keinen Unterschied zwischen Katechumenen und Gläubigen, geben das Heilige den Hunden, lassen Weiber und selbst Heiden beten und verwischen den Unterschied zwischen Clerus und Laien [2]). Viele Gnostiker wollten, wie es scheint, sich äußer-

[1]) Vgl. 2 Thess. 2, 4.

[2]) De praescript. haeret. c. 41, wo Tertullian zwar von den Häretikern überhaupt redet, aber hauptsächlich die Gnostiker im Auge hat: Imprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici si supervenerint; sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant.... Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere, contendere (i. e. disputare), exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere (cf. De bapt. c. 1. De veland. virg. c. 9). Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos (d. h. heidnische Staatsbeamte), nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt... Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera injungunt.

lich gar nicht von der katholischen Kirche trennen, sondern als Theosophen in ihr die höchste geistige Stufe einnehmen. Ja einige scheinen selbst kirchliche Aemter bekleidet zu haben, wie man wohl aus dem fünfzigsten apostolischen Kanon schließen muß, wo es mit offenbarer Rücksicht auf die verkehrte gnostische Askese heißt: „Wenn sich ein Bischof, ein Priester oder Diakon, oder überhaupt ein Kleriker der Ehe, des Fleisches oder des Weines nicht der Uebung in der Selbstverläugnung wegen, sondern aus Abscheu[1]) enthält, indem er vergißt, daß Gott alles sehr gut, daß er auch das männliche und weibliche Geschlecht geschaffen hat, ja sogar die Schöpfung lästert[2]): so soll er entweder von seinem Irrthum zurückgebracht, oder abgesetzt und aus der Kirche hinausgeworfen werden. Ebenso soll man auch mit einem Laien verfahren." Hieraus ersehen wir zugleich die polemische Stellung, welche die katholische Kirche auch gegen die besseren Gnostiker einnehmen mußte.

§. 72. Die einzelnen gnostischen Schulen.

Es lag in dem Princip der willkührlichen und maßlosen Subjectivität der gnostischen Speculation begründet, daß sie sich in eine große Menge von Schulen verzweigte. Man hat dieselbe auf verschiedene Weise eingetheilt, je nachdem man diesen oder jenen Differenzpunkt besonders im Auge hat.

Mit Rücksicht auf das Vaterland kann man die Gnostiker auf zwei Hauptfamilien, eine ägyptische oder alexandrinische, und eine syrische zurückführen, womit sich zugleich die innere Differenz verbindet, daß bei der ersteren (Basilides, Valentinus, Ophiten) der Platonismus und die Emanationslehre, bei der letzteren (Saturninus, Bardesanes, Tatian) der Parsismus und Dualismus überwiegt. Von beiden unterscheidet sich aber in manchen Punkten die Schule des Marcion, welcher weder aus Aegypten, noch Syrien, sondern aus Kleinasien stammte.

Sieht man tiefer auf den dogmatisch-religiösen Standpunkt, so ergiebt sich eine dreifache Form des Gnosticismus, je nachdem in seinem Synkretismus das heidnische, oder das jüdische, oder das christliche Element überwiegt. Hiernach gehörten die Simonianer, Nikolaiten, Ophiten, Karpokratianer, Prodicianer, Antitakten und Manichäer zur paganisirenden; Cerinth, Basilides, Valentin und Justin (ebenso die pseudo-clementinischen Homilien, die aber vielmehr dem Ebionismus angehören) zur judaisirenden; Saturnin, Tatian, Marcion und die Enkratiten zur christianisirenden Classe. Dabei muß man aber bedenken, daß diese Unterscheidung blos eine relative Bedeutung hat, indem im Grunde alle gnostischen Systeme einen überwiegend heidnischen Charakter haben, und dem reinen Judenthum des Alten Testaments ebenso, wie dem Christenthum des Neuen Testaments widersprechen. Es kann also bei den sogenannten judaisirenden Gnostikern blos von einem apokryphischen, sei es alexandrinisch gefärbten, oder kabbalistischen Judaismus die Rede sein.

Geht man endlich von der ethischen Differenz aus, die man ebenso gut zum

[1]) βδελυρία. [2]) βλασφημίαν διαβάλλει τὴν δημιουργίαν.

Eintheilungsgrunde machen könnte, obwohl das bisher noch nicht geschehen ist, so würden wir ebenfalls drei Hauptzweige erhalten, nämlich die überwiegend speculativen oder theosophischen (Basilides, Valentin), die praktisch-asketischen (Marcion, Saturnin, Tatian), und die antinomistisch-libertinistischen Gnostiker (Simonianer, Nikolaiten, Ophiten, Karpokratianer, Antitakten).

Nach dieser allgemeinen Charakteristik und Bezeichnung der Hauptunterschiede, wollen wir bei der Aufführung der einzelnen Schulen des Gnosticismus womöglich die chronologische Ordnung befolgen und mit denjenigen beginnen, deren Anfänge bis ins apostolische Zeitalter hinaufreichen.

1. Simon und die Simonianer. Daß der Magier Simon sich für eine Art Emanation der Gottheit[1]) ausgab, unter den halbheidnischen und halbjüdischen Samaritanern durch seine Gaukeleien großes Aufsehen machte, dann von Philippus um das Jahr 40 getauft, aber wegen seiner Heuchelei und Profanation des Heiligen zu selbstsüchtigen Zwecken von Petrus scharf gestraft wurde, steht aus dem Berichte der Apostelgeschichte[2]) als historische Thatsache fest. Er bietet uns also in der Kirchengeschichte das erste Beispiel einer charakterlosen Religionsmengerei im Bunde mit magischen Künsten dar, und insofern haben die Kirchenväter Recht, wenn sie ihn den Patriarchen, oder um mit Irenäus zu reden, den magister und progenitor aller Häretiker, besonders der Gnostiker nennen. Allein sein Leben und seine Lehre, vor allem sein Zusammentreffen mit dem Apostel Paulus in Antiochien und in Rom, wurde frühzeitig fabelhaft ausgeschmückt, am meisten von den pseudo-clementinischen Schriften.[3]) Er soll sich für eine Incarnation des schaffenden Weltgeistes, und seine Begleiterin Helena für die Incarnation der empfangenden Weltseele ausgegeben haben. Hier haben wir die gnostische Idee der Syzygie. Eine nähere Auseinandersetzung seiner verworrenen Ideen giebt der Verfasser der öfter genannten Philosophumena aus einer dem Simon zugeschriebenen Schrift Ἀπόφασις μεγάλη. — Neben ihm werden noch zwei andere gleichzeitige Samaritaner, Dositheus und Menander, als Häresiarchen oder Archihäretiker genannt.

Die Secte der Simonianer, welche sich bis ins dritte Jahrhundert erhielt, leitete ihren Ursprung von dem Magier Simon ab, verehrte ihn als einen erlösenden Genius, wählte, ähnlich wie die Kainiten, gerade die berüchtigtsten Charaktere des A. T. zu ihren Ahnherren, und huldigte unsittlichen Grundsätzen. Uebrigens wird der Name in ziemlich weiter Ausdehnung von verschiedenen Arten der Gnostiker gebraucht.

---

[1]) ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη. [2]) Ap.-G. 8.

[3]) Die bekannte Nachricht Justins (Apol. I, 26 u. 56), daß Simon unter Claudius nach Rom gekommen und von seinen Anhängern göttlich verehrt worden sei, hat sich längst als ein Irrthum ausgewiesen, indem er die Statue der sabinischen Gottheit Semo Sancus oder Sangus, welche auf der Tiberinsel i. J. 1574 ausgegraben wurde, für eine Statue des Simo Sanctus hielt. Vgl. Baronius, Ann. ad a. 44, und die Anmerkung Otto's zu der Stelle Justins.

2. Die Nikolaiten, eine ebenfalls antinomistische Secte, werden von den Nikolaiten des johanneischen Zeitalters[1]), und specieller von Nikolaus, Einem der sieben Diakonen der jerusalemischen Gemeinde[2]), abgeleitet, der vom reinen Glauben abgefallen sei und den gefährlichen Grundsatz aufgestellt habe, daß man das Fleisch mißhandeln[3]), d. h. wie ihn wenigstens seine Schüler verstanden, daß man die Sinnlichkeit in ihrem ganzen Umfange durchmachen müsse, um darüber vollständig Herr zu werden.

3. Cerinth[4]) trat gegen Ende des ersten Jahrhunderts in Kleinasien auf und wurde nach dem Berichte des Irenäus noch vom Apostel Johannes in seinem Greisenalter bekämpft. Er war in seiner Ansicht von der Geltung des Gesetzes und vom tausendjährigen Reiche stark judaisirend, so daß man ihn den Ebioniten beizählen könnte, wenn er nicht ächt gnostisch den Weltschöpfer von Gott getrennt und als ein untergeordnetes Mittelwesen dargestellt hätte. In seiner Christologie trennte er den irdischen Menschen Jesus, der ein Sohn Josephs und der Maria gewesen, von dem himmlischen Christus[5]), welcher sich auf jenen bei der Taufe im Jordan in Gestalt einer Taube herabgelassen, ihm die ächte Gotteserkenntniß und Wundergabe mitgetheilt, ihn aber beim Leiden wieder verlassen habe, und sich erst bei der Gründung des herrlichen Messiasreiches wieder mit ihm vereinigen werde. Die alten Gegner der Apokalypse, wie Cajus von Rom, hielten ihn thörichter Weise für den Verfasser derselben.

4. Die Ophiten[6]) oder nach ihrer hebräischen Benennung Naassener[7]), d. h. Schlangenbrüder oder Schlangenanbeter, sind unbekannten Ursprungs und werden von Mosheim und anderen schon in die vorchristliche Zeit verlegt. Jedenfalls hat ihr System ein ganz heidnisches Gepräge. Dennoch erhielten sie sich bis in das sechste Jahrhundert, besonders in Aegypten; denn noch im Jahre 530 wurden von Justinian Gesetze gegen sie erlassen. Was von ihrem Schlangencultus berichtet wird, beruht zwar auf unsichern Angaben, aber jedenfalls kommt ihr Name von der hohen Bedeutung, welche sie der Schlange als dem Symbole höherer Weisheit zuschrieben. Sie sahen nämlich im Sündenfall einen Uebergang aus dem Zustande bewußtloser Beschränktheit in den Zustand bewußter Klugheit und Freiheit[8]), also einen nothwendigen Durchgangspunkt zum Guten und einen Riesenschritt des Menschengeistes. Damit hängt ihr schroffer Gegensatz gegen das Alte Testament zusammen. Sie stellten den Jaldabaoth[9]), wie sie den Judengott und Weltschöpfer nannten, als ein boshaftes, menschenfeindliches Wesen dar. Sonst hat ihre Lehre manche Aehnlichkeit mit dem valentinianischen Systeme, nur ist sie viel mehr pantheistisch, unchristlich und unsittlich, auch weit weniger ausgebildet.

Die Ophiten verzweigten sich wieder in mehrere Parteien, wie die Sethi-

---

1) Apok. 2, 6. 15. 2) Ap.-G. 6, 5. 3) *δεῖ καταχρῆσθαι τῇ σαρκί.*
4) *Κήρινθος.* 5) *ὁ ἄνω Χριστός.* 6) *Ὀφιανοί.*
7) Von נָחָשׁ. 8) Vgl. 1 Mos. 1, 26. 9) יַלְדָּא בָהוּת, d. h. Erzeugniß des Chaos.

ten, welche den dritten Sohn Adams für den ersten Pneumatiker und Vorläufer Christi hielten; die **Peraten** oder **Peratiker**, mit deren Ansichten uns erst die „Philosophumena" einigermaßen bekannt machen, und die ihnen verwandten **Kainiten**, welche den Gegensatz gegen die gesunde Lehre auf die äußerste Spitze trieben. Sie machten nämlich den Brudermörder Kain zu ihrem Sectenhaupt und verehrten alle verrufenen Charaktere des Alten Testaments als ächte Pneumatiker und Märtyrer der Wahrheit. Unter den Aposteln schrieben sie blos dem Judas Ischarioth die ächte Gnosis zu, der den psychischen Messias aus guter Absicht verrathen habe, um damit das Reich des Judengottes zu zerstören. So verzerrten sie die christliche Heilsgeschichte in das gerade Gegentheil. Kein Wunder, daß mit einer solchen blasphemischen Travestie der biblischen Geschichte und mit solcher Vorliebe für die Schlange und ihren Saamen der zügelloseste Antinomismus, der das Laster in eine Tugend verwandelte, Hand in Hand ging.

5. **Basilides**[1]), Lehrer zu Alexandrien um 125—140, ist der erste, der ein ausgebildeteres gnostisches System gründete. Es ist sehr eigenthümlich, besonders nach der ausführlichen und aus den Quellen geschöpften Darstellung der „Philosophumena", welche von den Berichten des Irenäus, Clemens Alex. und Epiphanius vielfach abweicht. Es ruht auf der ägyptischen Astronomie und der pythagoräischen Zahlensymbolik und zeigt daneben Spuren von aristotelischem Einfluß, während der Platonismus, die Emanationstheorie und der Dualismus bei ihm zurücktritt. Basilides geht von der abstractesten Vorstellung des Absoluten aus, dem er sogar die Existenz abspricht, da er es unendlich erhaben über alles denkt, was man nur wahrnehmen und vorstellen kann. Dieser unaussprechliche und unnennbare[2]), nicht blos überseiende, sondern nichtseiende Gott[3]) schafft zuerst durch sein Schöpferwort den Weltsamen oder Weltembryo[4]), (d. h. das Chaos) aus welchem sich die Welt nach arithmetischen Verhältnissen in einer ununterbrochenen Stufenleiter entwickelt, wie der buntgefiederte Pfau aus dem Ei. Alles Creatürliche strebt aufwärts zu Gott, der selbst unbewegt, Alles bewegt[5]) und durch den Reiz überschwänglicher Schönheit zu sich zieht. In dem Weltsamen unterscheidet Basilides zunächst eine dreifache, dem nichtseienden Gotte wesensgleiche, aber in absteigender Stufe immer schwächer werdende Sohnheit[6]), oder drei Geschlechter der Kinder Gottes, ein pneumatisches, psychisches und hylisches. Die erste Sohnheit arbeitet sich sofort aus dem Weltsamen los, schwingt sich mit der Blitzesschnelle des Gedankens zu Gott empor und bleibt dort als die selige Geisterwelt, als das *πλήρωμα*. Sie umfaßt die sieben höchsten Genien: *νοῦς*, *λόγος*, *φρόνησις*, *σοφία*, *δύναμις*, *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη*, welche in Verbindung mit dem großen Vater die erste Ogdoas, das Urbild aller niederen Schöpfungskreise bilden. Die zweite *υἱότης* strebt mit Hülfe des heiligen Geistes, der sie erzeugt, und der sie, wie das Gefieder den Vogel, trägt, der

---

1) *Βασιλείδης.* 2) *ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος.* 3) *ὁ οὐκ ὢν θεός.*
4) *πανσπερμία*, — ein stoischer Begriff. 5) *ἀκίνητος κινητής.*
6) *υἱότης τριμερής.*

ersten nach[1]), vermag sich aber nur bis zum undurchdringlichen Firmament[2]), d. h. zur Grenze des Pleroma empor zu erheben und könnte die höhere Region so wenig ertragen, als der Fisch die Bergluft. Die dritte Sohnheit endlich bleibt im Weltsaamen stecken und ist daher der Reinigung und Erlösung bedürftig. Weiter läßt nun Basilides aus dem Weltsaamen zwei Archonten oder Weltherrscher (Demiurgen) hervorgehen. Der erste oder große Archon schafft die ätherische Welt oder den oberen Himmel, die sogenannte Ogdoas; der zweite Archon ist der Bildner und Herrscher des niederen Planetenhimmels unter dem Monde, der sogenannten Hebdomas. Er nahm aber im Ganzen entsprechend den Tagen des Jahres 365 Himmel oder Schöpfungskreise[3]) an und bezeichnete sie mit dem mystischen Namen Abraxas[4]), was nach dem Zahlenwerthe der griechischen Buchstaben gleich 365 ist[5]). Dieser Name bezeichnet auch blos den großen Archon. Später wurde er als Zauberformel mit allerlei abenteuerlichen Bildern (Abraxasgemmen) gebraucht.

Nun erzeugt aber zugleich jeder der beiden Archonten nach höherer Fügung einen Sohn, der den Vater weit überragt, ihm erst die vom heiligen Geiste empfangene Kunde von der oberen Geisterwelt und dem Erlösungsplane mittheilt und ihn zur Buße führt. Hiermit beginnt der Proceß der Erlösung oder Zurückführung der seufzenden Kinder Gottes, d. h. der Pneumatiker, zu dem überweltlichen Gott. Sie kommt zu Stande durch das Christenthum und endet mit der Apokatastasis aller Dinge. Wie Valentin, so unterschied eigentlich auch Basilides einen dreifachen Christus, den Sohn des ersten Archon, den Sohn des zweiten Archon, und den Sohn der Maria. Im Grunde sind sie aber alle dasselbe Princip, das die geistigen Wesen aus dem Weltsamen zur Ureinheit zurückführt. Das Leiden Christi war zur Ausscheidung der körperlichen und seelischen Elemente, die er von der *σύγχυσις ἀρχική* mitbrachte, nothwendig. Sein Leib kehrte nach dem Tode in die *ἀμορφία* zurück; die Seele erstand aus dem Grabe und blieb bei der Himmelfahrt in der Hebdomas, oder dem Planetenhimmel, dem sie angehört; der Geist aber schwang sich, völlig gereinigt, über alle Schöpfungskreise hinauf zur seligen ersten *υἱότης* und zur Gemeinschaft des nichtseienden Gottes. In derselben Weise, wie Jesus, der Erstling, müssen auch alle übrigen Pneumatiker geläutert emporsteigen an den Ort, wo sie ihrer Natur nach hingehören, und daselbst bleiben. Denn unvergänglich ist alles, was an seinem Orte bleibt; vergänglich aber alles, was seine natürlichen Grenzen überschreitet. Im Erlösungsprocesse räumte er der Pistis eine größere Bedeutung ein, als die meisten Gnostiker.

In der Sittenlehre forderte Basilides eine gemäßigte Askese, von der aber seine Schule bald abwich. Er bediente sich einiger paulinischer Briefe und der kirchlichen Evangelien, und citirte z. B. Joh. 1, 9, um seine Idee vom Weltsaamen mit der johanneischen Lehre vom Logos als dem Weltlichte zu identificiren.

---

1) Daher sie *μιμητική* genannt wird.

2) *στερέωμα*.

3) *κτίσεις, ἀρχαί, δυνάμεις, ἐξουσίαι*.

4) *Ἀβραξάς* oder *Ἀβρασάξ*.

5) Nämlich drei $\alpha = 3$; $\beta = 2$; $\varrho = 100$; $\sigma = 200$; $\xi = 60$; zusammen = 365.

Dies ist ein willkommenes Zeugniß für die Aechtheit des johanneischen Evangeliums im Gegensatz gegen die Zweifel der Baurschen Schule. Daneben berief er sich aber hauptsächlich auf die geheime Ueberlieferung des Apostels Matthias und eines angeblichen Hermeneuten Petri, Namens Glaukias. Er selbst schrieb 24 exegetische Bücher. Sein Sohn Isidor, der bedeutendste seiner Schüler, verfaßte eine Ethik. Die Basilidianer, besonders die occidentalischen, scheinen dualistischer und doketischer in der Theorie, und zuchtlos in der Praxis gewesen zu sein. Das ganze Leben Christi war ihnen ein bloßes Scheinleben. Sie hielten es für klug, das Christenthum in Zeiten der Verfolgung zu verläugnen und trieben vielfache Zauberei, wozu ihnen die Abraxasgemmen dienten.

6. Gleichzeitig mit Basilides unter Hadrian, lehrte Saturninus in Antiochien, dessen System sich durch scharfen Dualismus und asketische Strenge auszeichnet.

7. Ebenfalls unter Hadrian lebte Karpokrates, wahrscheinlich zu Alexandrien, und stiftete eine nach ihm genannte gnostische Secte, welche Christum auf dieselbe Stufe mit heidnischen Philosophen stellte, sich über alle Volksreligion erhaben dünkte und in zügellose Unsittlichkeit versank. Sein jung verstorbener Sohn Epiphanes wurde von seinen Anhängern göttlich verehrt. Hier haben wir also den Cultus des Genius in Verbindung mit der Emancipation des Fleisches, wie sie auch in neuerer Zeit von Strauß und vom „jungen Deutschland“ gelehrt worden ist.

8. Valentinus, wahrscheinlich von ägyptisch-jüdischer Abkunft und alexandrinischer Bildung, um das Jahr 140 Lehrer in Rom, gestorben im Jahre 160 in Cypern, ist der Schöpfer des tiefsinnigsten und phantasiereichsten gnostischen Systems, das uns zugleich am genauesten bekannt ist und das wir daher unserer allgemeinen Darstellung am meisten zu Grunde legten. Er geht in seinem theogonischen und kosmogonischen Epos, wie man sein System nennen kann, vom anfangslosen Urwesen[1]) aus und läßt aus ihm 30 Aeonen in 15 Paaren[2]), also nach dem Gesetze der geschlechtlichen Polarität emaniren, und zwar in drei Successionen, von denen die erste Ogdoas, die zweite Dekas, die dritte Dodekas genannt wird. Einige Schüler Valentins gaben selbst dem Vater des Alls eine bräutliche Genossin oder *σύζυγος* bei, nämlich die Stille oder Einsamkeit[3]), da aus einem blos männlichen Princip nichts entstehen könne. Er erzeugt nun zuerst den männlichen, productiven *νοῦς* oder *μονογενής* mit der weiblichen, receptiven *ἀλήθεια*; diese beiden erzeugen sodann den *λόγος* und die *ζωή*, und diese den *ἄνθρωπος* und die *ἐκκλησία*. Unverkennbar ist hier der Einfluß des Prologs zum vierten Evangelium, obwohl freilich der johanneischen Terminologie ein ganz anderer Sinn untergelegt wird. Die drei genannten Syzygien sind die Uräonen, zu denen sie den *μονογενής* und die *ἀλήθεια*, später noch ein neues Paar, den *ἄνω Χριστός* und das *πνεῦμα ἅγιον* hinzufügten und damit die Zahl dreißig

---

[1]) *βυθός, προπάτωρ, προαρχή, αὐτοπάτωρ.* [2]) *σύζυγοι.* [3]) *σιγή.*

ausfüllen. Das schwächste und äußerste (der Zahl nach das achtundzwanzigste) Glied der Aeonenreihe ist die weibliche, niedere Sophia oder Achamoth, welche sich im Gefühl ihrer Einsamkeit und Entfremdung vom Urvater mit diesem unmittelbar vereinigen wollte, durch diese sündliche Begierde eine Störung in das Pleroma brachte, dann außerhalb desselben herumirrte, in die Materie herabfiel und da in Furcht, Besorgniß und Verzweiflung geräth. Aber sie thut Buße, schmachtet nach Erlösung und wird endlich nach vielen Drangsalen von dem aus der gesammten Aeonenwelt emanirten Soter befreit und als bräutliche Genossin sammt allen Pneumatikern in die Idealwelt zurückgeführt. Der Demiurg nimmt als Freund des Bräutigams[1]) mit den psychischen Christen auf der Grenze des Pleroma an der Freude des Hochzeitsmahls entfernten Antheil, während die Materie in Nichts zurücksinkt. In der valentinianischen Christologie muß man übrigens drei erlösende Wesen unterscheiden: 1) Der *ἄνω Χριστός*, oder himmlische Christus, der nach dem Fall der Sophia vom Aeon *μονογενής* emanirt und mit dem weiblichen Princip des *πνεῦμα ἅγιον* in Verbindung steht. Er theilt den Aeonen die erste Kunde vom Erlösungsplane mit, worauf sie in Wechselchören Jubel- und Dankgesänge anstimmen. 2) Der *σωτήρ* oder *Ἰησοῦς*, der von allen Aeonen zusammen erzeugt, das Glanzgestirn des Pleroma ist und mit der erlösten Achamoth die letzte und höchste Syzygie bildet. 3) Der *κάτω Χριστός*, d. h. der vom Demiurg gesandte psychische oder jüdische Messias, der durch den Leib der Maria, wie Wasser durch einen Kanal, hindurchging und zuletzt von den unempfänglichen Juden an's Kreuz geschlagen wurde, aber nicht eigentlich litt, da er bloß einen Scheinleib hatte. Mit ihm vereinigte sich bei der Taufe im Jordan der Soter oder eigentliche Erlöser, um ein Jahr lang auf Erden seine göttliche Gnosis zu verkündigen und die Pneumatiker zur Vollendung zu führen.

Das valentinianische System fand unter allen Formen des Gnosticismus am meisten Eingang und Einfluß, besonders auch in Rom. Es spaltete sich aber in zwei Zweige, einen orientalischen[2]) und einen italischen. Der erstere, zu dem Hippolytus einen nicht näher bekannten Axionikos und Adresianes (Bardesanes?) zählt, hielt den Leib Jesu für pneumatisch, weil der heilige Geist, d. h. die Sophia und die Kraft des Höchsten, auf die Maria herabgekommen sei. Der zweite dagegen, zu dem Herakleon von Alexandrien, der Verfasser eines fragmentarisch aus Origenes bekannten Commentars zum Evangelium Johannis, und Ptolemäus, der Verfasser der bei Epiphanius aufbewahrten Epistola ad Floram, gehörten, lehrte, daß der Leib Jesu ein psychischer gewesen, und daß deßhalb bei der Taufe der Geist auf ihn herabgekommen sei. Die beiden letzteren näherten sich mehr der orthodoxen Lehre. Ein anderer Schüler Valentin's, Markos aus Palästina, ebenfalls aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, verschmolz eine pythagoräisch-kabbalistische Zahlenmystik mit den valentinianischen Ideen seines Meisters,

---

[1]) Joh. 3, 29. [2]) *διδασκαλία ἀνατολική*.

führte einen ceremonienreichen Cultus ein und suchte besonders reiche und schöne Weiber durch magische Künste an sich zu locken. Seine Anhänger hießen Markosier. Endlich wird auch noch Bardesanes, ein ausgezeichneter syrischer Gelehrter und Dichter, der um 170 am Hofe des Fürsten von Edessa lebte, zur valentinianischen Schule gezählt; er accommodirte sich aber besonders in seinen Predigten an den psychischen Standpunkt der katholischen Kirche. Ebenso sein Sohn Harmonius, ein begabter Hymnendichter.

9. Justinus, der uns erst neuerdings bekannt geworden ist[1]), gehört wahrscheinlich in dieselbe Zeit, obwohl wir von seiner Herkunft und seinen Lebensumständen nichts wissen. Er theilte sein System als Geheimlehre mit und verpflichtete die Eingeweihten durch feierliche Schwüre. Er nahm drei Grundprincipien an, zwei männliche und ein weibliches, und entwickelte durch mystische Deutung der Genesis eigenthümliche Ansichten über Eden, welches er mit dem weiblichen Urprincip identificirt und zur Gattin des Elohim macht, über das Paradies, den Lebensbaum und Erkenntnißbaum (Symbole der guten und bösen Engel), die vier Ströme (die vier Abtheilungen der Edenengel), und den Schlangengeist oder Naas, den er nicht, wie die Ophiten, zum Träger des guten, sondern des bösen Princips macht. Der Naas trieb Ehebruch mit Eva, und Päderastie mit Adam, verdunkelte die Gesetze des Moses und schlug Jesum an's Kreuz. Dadurch aber wurde Jesus von seinem materiellen Leibe befreit, erhob sich zu dem guten Gott und vollbrachte so die Erlösung von der psychisch-choischen Macht. Man sieht hieraus, daß die Justinische Gnosis einen judaisirenden Charakter hat. Er benutzte aber auch die hellenische Mythologie, besonders die Sage von den zwölf Kämpfen des Herkules.

10. Gleichzeitig mit Valentinus lebte Marcion, ein Mann von ernstem und energischem, aber unruhigem, schroffem und excentrischem Charakter. Bei ihm tritt das christliche Element und praktische Interesse, aber zugleich auch der Gegensatz gegen das Judenthum viel schärfer hervor, als bei den übrigen Gnostikern. Er repräsentirt einen extremeren Pseudo-Paulinismus und magischen Supranaturalismus, der in seinem fanatischen Eifer für ein reines Urchristenthum alle Geschichte vernichtete und das Evangelium in eine abrupte, unnatürliche, phantastische Erscheinung verzerrte. Er war der Sohn des Bischofs von Sinope im Pontus, wurde aber wegen seiner stolzen Verachtung der kirchlichen Autorität und Tradition[2]) excommunicirt und begab sich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Rom. Dort schloß er sich an den syrischen Gnostiker Cerdo an, der ihm für seinen praktischen Dualismus eine speculative Unterlage gab, und verbreitete seine Lehre auf Reisen, soll jedoch zuletzt um Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft angehalten haben, als sein Tod hindernd dazwischen trat. Der

---

[1]) Durch die Philosoph. V, 22 und X, 15.

[2]) Nach Tertullian und Anderen zugleich wegen der Verführung einer gottgeweihten Jungfrau, was indeß mit seiner Askese nicht recht stimmen will.

Abscheu der Katholiker vor ihm drückt sich in der alten wohlbegründeten Sage aus, daß Polykarp von Smyrna, als er mit Marcion in Rom zusammentreffend, von ihm gefragt wurde: „Kennst Du mich?" zur Antwort gab: „Ich kenne den Erstgebornen des Satans"[1]).

Marcion unterschied drei Urmächte[2]), den guten oder gnädigen Gott[3]), den erst Christus bekannt gemacht hat, die böse vom Teufel beherrschte Materie[4]), welcher das Heidenthum angehört, und den gerechten Weltschöpfer[5]) oder den beschränkten zornigen Judengott. Er ließ sich aber nicht auf eine weitere speculative Auseinandersetzung dieser Principien ein und verwarf die heidnische Emanationstheorie, die geheime Tradition und allegorische Auslegungsmethode der Gnostiker und gab auch dem Glauben eine höhere Stellung. Statt dessen legte er nun das Hauptgewicht auf die praktische Consequenz seines Dualismus. Er statuirte nämlich den schroffsten Gegensatz zwischen der Idee der Güte und der Idee der Gerechtigkeit, zwischen dem Evangelium und dem Gesetz oder zwischen dem Christenthum und dem Judenthum, und führte denselben in einer eigenen Schrift unter dem Titel Antitheses weiter aus. Er verwarf sämmtliche Schriften des Alten Testaments und verkehrte den Ausspruch Christi Matth. 5, 17 in das gerade Gegentheil, indem es ursprünglich geheißen habe: „Ich bin gekommen das Gesetz und die Propheten aufzulösen und nicht zu erfüllen." Das Christenthum steht also nach ihm in gar keinem Zusammenhang mit der vorangegangenen, weder jüdischen noch heidnischen Welt, sondern ist ganz unvorbereitet und magisch gleichsam vom Himmel gefallen. Christus ist auch nicht einmal geboren, sondern plötzlich im fünfzehnten Jahre der Regierung des Tiberius in die Stadt Kapernaum herabgestiegen und als Offenbarer des guten Gottes, der ihn gesandt, aufgetreten. Er hat nichts zu thun mit dem Messias, den der Demiurg im Alten Testament verkündigte, obwohl er sich aus Accommodation so nannte. Sein Körper war blos ein Scheinkörper, und sein Tod ein Scheintod, obwohl mit realer Bedeutung. Er hat den Demiurg in den Hades geworfen, die Erlösung gestiftet und zu deren Verkündigung den Apostel Paulus berufen. Die andern Apostel sind judaistische Verfälscher des Urchristenthums, und ihre Schriften sammt der katholischen Tradition zu verwerfen. Marcion machte sich einen eigenen Kanon, der aus einem verkürzten und verstümmelten Evangelium Lucä und aus zehn paulinischen Briefen bestand. Die Pastoralbriefe, in welchen die Vorläufer des Gnosticismus bekämpft werden, und den Hebräerbrief verwarf er ebenfalls.

Trotz seines schroffen Antinomismus lehrte und übte Marcion die strengste Askese, die sich nicht nur von allen heidnischen Lustbarkeiten, sondern selbst von der Ehe mit Abscheu abwandte. Denn er konnte den wahren Gott ebensowenig in der Natur, als in der Geschichte finden. Verheirathete ließ er nur un-

---

[1]) Irenaeus adv. haeres. III, 3, 4.
[2]) ἀρχαί. [3]) θεὸς ἀγαθός. [4]) ὕλη.
[5]) δημιουργὸς δίκαιος. [6]) Matth. 5, 17.

ter der Bedingung zur Taufe zu, daß sie gelobten, allem geschlechtlichen Umgang zu entsagen.

Im Cultus verwarf er das katholische Ceremonial und drang auf größte Einfachheit.

Seine Secte pflanzte sich in Italien, Aegypten, Nordafrika und Syrien bis in's sechste Jahrhundert fort, zersplitterte sich aber in viele Parteien. Die namhaftesten Marcioniten sind Markus, Lukanus und Apelles, welche die Lücken seines Systems durch andere gnostische Speculationen ergänzten, theilweise aber auch seinen Gegensatz gegen das Heidenthum und Judenthum etwas milderten.

11. Tatian, ein Rhetor aus Assyrien, der von Justinus M. in Rom zum Christenthum bekehrt wurde, aber später sich in den Gnosticismus verirrte und um 170 starb, ist durch seine antijüdische Richtung und seine finstere Askese dem Marcion verwandt. In falscher Deutung von 1 Kor. 7, 5 erklärte er die Ehe für eine Art der Unzucht und für Teufelsdienst. Seine Anhänger, die sich bis in's vierte Jahrhundert erhielten, hießen wegen ihrer Askese die Enthaltsamen[1]. Uebrigens wurde der Name Enkratiten überhaupt von den asketischen Secten des Gnosticismus gebraucht.

12. Umgekehrt bezeichnet der Name Antitakten[2]) die zügellosen antinomistischen Gnostiker, ohne daß man sie auf einen einzelnen Urheber zurückführen könnte.

13. Zu diesen gehörten auch die Prodicianer, so genannt von ihrem Stifter Prodicus. Sie hielten sich für das königliche Geschlecht[3]) und dünkten sich in ihrem wahnsinnigen Hochmuth über Gesetz, Sabbath und jeglichen Cultus, selbst über das Gebet erhaben, das sich bloß für die unwissende Masse gezieme.

14. Nur in entferntem Zusammenhang mit dem Gnosticismus steht der von Tertullian bekämpfte Hermogenes, ein Maler in Carthago um 200, welcher von platonischer und dualistischer Anschauung ausgehend, eine eigenthümliche Schöpfungstheorie vortrug, die Seele und den Leib des Menschen aus der formlosen ewigen Materie ableitete und das Häßliche in der Natur, sowie das Böse in der Geisterwelt aus dem Widerstreben der Materie gegen den bildenden Einfluß Gottes erklärte.

§. 73. Der Manichäismus.

I. Quellen.

Archelaus (Bischof von Cascar um 278): Acta disputationis cum Manete (zuerst syrisch abgefaßt, aber nur in lateinischer Uebersetzung vorhanden und vielfach unzuverlässig). Die orientalischen Berichte, zwar jünger (aus dem 9. und 10. Jahrh.), aber doch aus alten Quellen, sind zusammengestellt bei **Herbelot**: Bibl. orient. Par. 1697 s. v.

---

[1]) Ἐγκρατίται, oder auch, weil sie den Genuß des Weines für sündhaft hielten und beim Abendmahl Wasser gebrauchten, Ὑδροπαραστάται, Aquarii.

[2]) Von ἀντιτάσσεσθαι, dem Gesetze trotzen, widerstreben.

[3]) εὐγενεῖς.

Mani. **Titus Bostrensis** (um 360): *κατὰ Μανιχαίων*. **Epiphanius**: Haer. 66 (aus Archelaus geschöpft). Die antimanichäischen Schriften von **Augustin** (im 8. Bande der Bened. Ausgabe).

II. Bearbeitungen.

J. de Beausobre: Histoire crit. de Manichée et du Manichéisme. Amst 1734 et 1739. 2 voll. **F. Chr. Baur**: Das manichäische Religionssystem nach den Quellen untersucht. Tübingen 1831.

1. Aeußere Geschichte. Der Ursprung des Manichäismus beruht auf dunklen und verworrenen Sagen. Die orientalischen Quellen führen ihn zurück auf Mani (Manes, Manichäus), einen berühmten persischen Magier, Astronomen und Maler aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, der zum Christenthum übertrat, oder vielmehr die zoroastrische Religion mit einigen christlichen Elementen vermischte und dadurch eine geistige Revolution unter seinen bisherigen Glaubensgenossen anregte. Er soll eine Zeit lang Presbyter gewesen, aber von den Christen excommunicirt worden sein. Er wollte das Christenthum von seinen vermeintlichen jüdischen Entstellungen reinigen, seine Einheit mit dem Parsismus nachweisen und dadurch die vollkommene Universalreligion darstellen. Er erklärte sich für den von Christo verheißenen Parakleten und begann seine Epistola fundamenti, worin er seine Grundlehren vortrug, mit den Worten: „Mani, der Apostel Jesu Christi, durch die Vorsehung Gottes des Vaters. Das sind die Worte des Heils aus der ewigen und lebendigen Quelle." Anfangs fand er Gunst am Hofe des persischen Königs Schapur (Sapores), wurde dann aber von den Magiern verfolgt, flüchtete sich nach Ostindien, lernte da den Buddhaismus kennen und zog ihn in seinen Religionssynkretismus hinein, wie denn auch der Name des Buddha in die manichäische Sagengeschichte verwebt worden ist. Im Jahre 272 kehrte er wieder nach Persien zurück, gewann sich viele Anhänger durch seine symbolischen Gemälde zur Veranschaulichung seiner angeblich göttlich geoffenbarten Lehren, wurde aber von den Magiern in einer Disputation der Religionsfälschung überwiesen und auf Befehl des Königs Behram (Varanes) ums Jahr 277 lebendig geschunden, seine Haut ausgestopft und zum abschreckenden Beispiele an den Thoren der Stadt Djondischapur aufgehängt.

Bald nach seinem grausamen Tode verbreitete sich seine Secte in Asien, Nordafrika, Sicilien und Italien. Das Geheimnißvolle ihrer Lehre und der Schein asketischer Heiligkeit zog bisweilen auch tiefe und edle Gemüther, wie Augustin an, der neun Jahre zu ihr gehörte. Sie wurde aber im römischen Reiche zuerst von Diocletian (im Jahre 287) und dann von den christlichen Kaisern heftig verfolgt, bis sie im sechsten Jahrhundert unterlag. Doch wirkte das System durch das ganze Mittelalter fort und kehrte in den Priscillianisten, Paulicianern, Bogomilen, Katharern und andern Secten wieder, welche daher Neu-Manichäer genannt werden. Ja die Grundzüge des Manichäismus, nämlich die dualistische Trennung von Seele und Leib, die Verteufelung der von Gott geschaffenen Creatur, die pantheistische Vermischung des sittlichen und physischen Gebietes, die heuchlerische

Symbolik, welche unter christlichen Phrasen heidnische Anschauungen verbirgt, die hochmüthige Geheimnißkrämerei und die herrschsüchtige Trennung von Esoterikern und Exoterikern leben in verschiedenen Formen auch in neueren philosophischen Systemen und religiösen Secten fort[1]).

2. Die Lehre. Der Manichäismus ist, wie der geistesverwandte Gnosticismus, eine Vermischung des Christenthums mit dem Heidenthum, und zwar mit dem persischen Dualismus und dem buddhaistischen Pantheismus. Die eigentliche Grundlage ist der Zoroastrismus in seiner streng dualistischen Form, wie er unter der Herrschaft der Sassaniden gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts von der Partei der Magusäer wieder belebt wurde. Darauf sind einige gnostisch-christliche Elemente blos äußerlich aufgetragen. Das Alte Testament verwarfen die Manichäer gänzlich, das Neue Testament großentheils; dafür beriefen sie sich auf die Schriften Mani's und mehrere apokryphische Evangelien und Acta.

Sie gehen aus von einem ewigen Gegensatz des Lichtreiches und des Reiches der Finsterniß. Aus einem wilden Angriff des letzteren auf das erstere resultirt die gegenwärtige Welt, welche eine Mischung von beiden Elementen oder ein finsteres Gefängniß einzelner Theile des Lichtes darstellt. Auch jeder einzelne Mensch ist ein Sohn des Lichtes und der Finsterniß und hat eine gute Seele und einen substanziell bösen Leib mit einer ihm entsprechenden bösen Seele. Die Erlösung des Lichtes aus den Banden der Finsterniß kommt zu Stande durch Christus, der aber mit dem Sonnengeiste identificirt wird, und durch den heiligen Geist, der im Aether seinen Sitz hat. Diese beiden ziehen die Lichtkräfte aus der materiellen Welt an sich, während der böse Dämon oder der Fürst der Finsterniß und die an die Gestirne gefesselten Geister sie zurück zu halten suchen. Sonne und Mond sind die beiden leuchtenden Schiffe[2]) zur Ueberleitung des gefangenen Lichtes in das ewige Lichtreich. Der Vollmond stellt das mit Licht gefüllte Schifflein, der Neumond das seiner Fracht wieder entleerte dar, und auch die zwölf Zeichen des Thierkreises dienen als Schöpfeimer bei diesem Auspumpen des Lichtes. Die manichäische Christologie ist, wie die gnostische, ganz doketisch, und schließt die Idee einer Fleischwerdung Gottes gänzlich aus, wegen der verkehrten Ansicht vom Leibe und von der Materie. Christi Lehre wurde schon von den Aposteln jüdisch aufgefaßt und verfälscht. Mani, der verheißene Paraklet, hat sie wieder hergestellt. Das Ziel des Weltlaufs ist eine gänzliche Scheidung des Lichtes von der Finsterniß, worauf die letztere in Ohnmacht versinkt.

Das Christenthum wird also hier in eine phantastische, dualistisch-pantheistische Naturphilosophie aufgelöst, die sittliche Wiedergeburt mit einem physikalischen Läuterungsproceß zusammengeworfen, und das ganze Geheimniß der Erlösung im Lichte gefunden, das im Orient von jeher als Symbol der Gottheit

---

[1]) Die Mormonen unserer Tage z. B. erinnern in mancher Hinsicht, auch in der Verfassung, sehr stark an die alten Manichäer.

[2]) Lucidae naves.

verehrt wurde. Allerdings geht durch das manichäische System ein gewisses Seufzen der Creatur nach Erlösung und eine innige Sympathie mit der Natur, dieser Zeichensprache des Geistes, aber es ist alles verzerrt und verworren. Der leidende Jesus am Holz des Kreuzes[1]) ist hier blos ein Scheinmensch, ein Symbol der noch in den Banden der Materie gefangenen Weltseele und wird in jeder Pflanze gesehen, die sich aus dem dunklen Schooß der Erde zum Licht, zur Blüthe und Frucht emporarbeitet und nach Befreiung schmachtet. Daher durfte die Klasse der Vollkommenen kein Thier tödten oder verwunden, keine Blume pflücken und keinen Grashalm brechen. Statt einer vorgeblichen Befreiung des Lichtes aus der Finsterniß ist das System eine Verwandlung des Lichts in die Finsterniß.

3. Die Moral der Manichäer war finster asketisch und ruhte auf dem Grundirrthum, daß das Böse in der Materie, in der Substanz des Leibes bestehe (im geraden Gegensatz zu dem pelagianischen Extrem von der wesentlichen sittlichen Unverderbtheit der menschlichen Natur). Die sittliche Aufgabe geht also auf gänzliche Entweltlichung im buddhaistischen Sinne, auf Vernichtung der Leiblichkeit, auf die Befreiung der guten Seele aus dem Gefängniß der Materie hinaus. Dies geschieht durch die strengste Enthaltsamkeit, die indeß blos von den Auserwählten, nicht von den Katechumenen gefordert wurde. Es giebt ein dreifaches Siegel oder Verwahrungsmittel der Vollkommenheit: a) das signaculum oris, d. h. Reinheit in Worten und in der Nahrung, Enthaltung von aller animalischen Speise und starken Getränken, selbst im Abendmahl, und Beschränkung auf vegetabilische Nahrung, die den Vollkommenen von den Zuhörern gereicht wurde, besonders Oliven, da das Oel die Nahrung des Lichtes ist; b) das signaculum manuum, d. h. Enthaltung von irdischem Eigenthum und materiellen und industriellen Handlungen, selbst Ackerbau, sowie eine heilige Ehrfurcht vor dem durch die ganze Natur verbreiteten göttlichen Lichtleben; c) das signaculum sinus, d. h. Ehelosigkeit, da die Ehe oder vielmehr die Kindererzeugung eine Vermischung mit der an sich oder wesentlich bösen Leiblichkeit ist. Diese unnatürliche Heiligkeit büßte zugleich für die unvermeidlichen täglichen Sünden der Katechumenen. Mit ihr verband sich aber, wie bei den Gnostikern, ein übermäßiger Wissensstolz, und unter ihrem heuchlerischen Schein verbarg sich nicht selten eine raffinirte Lasterhaftigkeit.

4. Verfassung und Cultus. Der Manichäismus zeichnete sich vor allen gnostischen Schulen durch eine feste, und zwar streng hierarchische Organisation aus. An der Spitze der Secte standen zwölf Apostel, oder magistri, unter welchen wieder Mani und sein Nachfolger (ähnlich wie Petrus und der Papst) als Oberhaupt hervorragte. Unter ihnen standen 72 Bischöfe, entsprechend den 72 (eigentlich 70) Jüngern Jesu, und unter diesen wieder Presbyter, Diakonen und herumreisende Evangelisten. In der Gemeinde wurden zwei Stufen unterschie-

---

[1]) Jesus patibilis.

den, welche den Katechumenen und Gläubigen der katholischen Kirche entsprechen sollten, nämlich: a) die Zuhörer[1]), und b) die Vollkommenen[2]), oder die Esoteriker, die Priesterkaste, das sacerdotale genus (wie Faustus sie nennt), welche das letzte Stadium in dem Entfesselungs- und Entweltlichungsproceß des Geistes, den Uebergang aus dem Reich der Materie in das Lichtreich (buddhaistisch ausgedrückt, aus der Welt des Sansara in das Nirwana) darstellen.

Der Cultus der Manichäer war im Ganzen sehr einfach. Sie beobachteten den Sonntag, aber zu Ehren der Sonne, die sie mit dem Erlöser identificirten, und fasteten an ihm im Gegensatz gegen die Sitte der katholischen Christen. Die Kirchenfeste verwarfen sie, feierten aber dafür im März den Todestag ihres gottgesandten Lehrers Mani[3]) mit großem Gepränge. Die Taufe verwarfen sie als nutzlos; das Abendmahl wurde, wie es scheint, von den Vollkommenen, bisweilen auch in heuchlerischer Verstellung in katholischen Kirchen genossen, aber ohne Wein (weil Christus kein Blut gehabt habe) und im Sinne ihrer mystisch-pantheistischen Natursymbolik, etwa als Feier der in der ganzen Natur gekreuzigten Lichtseele. Ihr Erkennungszeichen war die Darreichung der Rechten als Symbol der gemeinsamen Befreiung aus dem Reich der Finsterniß durch die erlösende Hand des Sonnengeistes.

§. 74. Die katholische Theologie.

Literatur s. §. 68 u. 70.

Die oben beschriebenen weit verbreiteten Irrlehren forderten die Kirche zu einem gewaltigen geistigen Kampfe heraus, aus welchem sie siegreich hervorging nach der Verheißung, daß der heilige Geist sie in alle Wahrheit leiten werde. Sie setzte den subjectiven, grundlosen und ewig wechselnden Meinungen und Träumen der Häretiker die substanziellen festen Realitäten der göttlichen Offenbarung entgegen. Zwar entwickelte sich die christliche Theologie mit innerer Nothwendigkeit aus dem Wissenstriebe des Glaubens. Aber die Häresie, besonders der Gnosticismus, wirkte als mächtiger Anstoß von außen her und diente als ein befruchtender Gewittersturm. Zwar besaß die Kirche die Wahrheit von Anfang an in der gläubigen Erfahrung und in den heiligen Schriften, welche sie mit gewissenhafter Treue von Geschlecht zu Geschlecht überlieferte. Aber nun entstand die Aufgabe, den christlichen Lehrgehalt theoretisch[4]) zu entfalten, allseitig zu begründen und für den denkenden Verstand in ein klares Licht zu setzen. So entwickelte sich denn in diesem Conflicte mit der Häresie die christliche Polemik und Dogmatik, oder das wissenschaftliche Bewußtsein der Kirche von den Heilslehren der Offenbarung, ebenso wie die Apologetik und das Märtyrerthum im Gegensatz gegen die Verfolgung des Judenthums und Heidenthums.

---

[1]) auditores. [2]) electi, perfecti, τέλειοι.

[3]) Das Fest des Lehrstuhls, βῆμα, cathedra genannt.

[4]) λογικώτερον, wie Eusebius sagt.

Von nun an wurde ein immer schärferer Unterschied gemacht zwischen katholisch und häretisch, zwischen Orthodoxie und Heterodoxie, zwischen dem Kirchenglauben und der Privatüberzeugung. Jede Lehre, die mit der heiligen Schrift und dem Glauben der Kirche übereinstimmte, galt für katholisch, d. h. allgemein, einig und ausschließlich;[1]) alles dagegen, was davon wesentlich abwich, also jede willkührliche, blos subjective, von diesem oder jenem Menschen erfundene Meinung über religiöse Dinge, jede theoretische Entstellung und Verdrehung der geoffenbarten Lehren des Christenthums, jede Abweichung von der öffentlichen Meinung der Kirche, galt für Häresie[2]).

Fast alle Kirchenväter des zweiten und auch des dritten Jahrhunderts haben die Häresien theils mit Gründen der heiligen Schrift, theils mit der kirchlichen Ueberlieferung, theils mit Vernunftgründen bekämpft und ihre inneren Widersprüche und Absurditäten nachgewiesen.

Dabei zeigen sich aber bei aller Einheit des Geistes zwei sehr verschiedene Richtungen, welche auf dem Gegensatz der hellenischen und römischen Nationalität und auf einer eigenthümlichen geistigen Organisation und providentiellen Aufgabe beruhen. Die griechische, am meisten die alexandrinische Theologie, repräsentirt von Clemens und Origenes, ist überwiegend idealistisch und speculativ, auf die objectiven Dogmen von Gott, der Menschwerdung, Dreieinigkeit und Christologie gerichtet, und sucht der falschen Gnosis eine wahre, auf der christlichen Pistis beruhende Gnosis, eine rechtgläubige Philosophie gegenüber zu stellen. Die lateinische, besonders die nordafrikanische Theologie, deren bedeutendste Vertreter Tertullian und Cyprian sind, ist mehr realistisch und praktisch, auf die anthropologischen und soteriologischen Dogmen gerichtet und mehr abstoßend gegen Gnosticismus und Philosophie. Damit hängt zusammen, daß die griechischen Väter früher Philosophen, die lateinischen dagegen meist Rechtsgelehrte und Staatsmänner waren, jene mehr auf dem speculativen, diese auf dem praktischen Wege zum christlichen Glauben gelangten. Auch ist es charakteristisch, daß die griechische Kirche sich hauptsächlich auf den Apostel Johannes, den contemplativen „Theologen" im eminenten Sinne, die lateinische dagegen auf Petrus, den praktischen Kirchenfürsten, gründete. Während Clemens von Alexandrien und Origenes sich häufig in's Gebiet nebelhafter, beinahe gnostischer Speculation verirren und den realen Gehalt der christlichen Ideen spiritualistisch zu verflüchtigen in Gefahr sind, nimmt Tertullian eine unversöhnliche Opposition gegen den Gnosticismus und die ihm zu Grunde liegende heidnische Philosophie ein, indem er sagt: Was hat Athen mit Jerusalem zu thun, was die Akademie mit der Kirche, was die Ketzer mit den Christen? Uebrigens ist der Gegensatz nur ein relativer. Denn die Alexandriner huldigten bei allem ihrem Spiritualismus doch auch wieder einer auffallenden Buchstäblichkeit, während Tertullian troß seiner Abneigung

---

[1]) Der Ausdruck wird in kirchlicher Anwendung zuerst von Ignatius gebraucht.

[2]) Von αἵρεσις, Wahl, Willkühr, Irrlehre, auch Secte, vgl. Tit. 3, 10. 2 Petr. 2, 1. 1 Kor. 11, 19.

gegen Philosophie mit tiefsinnigen speculativen Ideen ringt, welche später in Augustin zur Reife kamen.

Irenäus, der aus der orientalischen Kirche stammte und sich der griechischen Sprache bediente, aber im Occident wirkte, steht gewissermaßen vermittelnd zwischen den beiden Kirchen und ist im Ganzen genommen der nüchternste und gesündeste Repräsentant der kirchlichen Rechtgläubigkeit in unserer Periode. Im Kampfe gegen den Gnosticismus ist er ebenso entschieden, als Tertullian, ohne jedoch das demselben zu Grunde liegende speculativ religiöse Bedürfniß zu verkennen. Seine Widerlegung der Gnosis[1]), geschrieben zwischen 177 und 192, ist das polemische Hauptwerk des zweiten Jahrhunderts. Im ersten Buche giebt er eine ausführliche Darstellung des Systems der valentinianischen Gnosis; im zweiten Buche beginnt er die Widerlegung auf philosophisch-dialektischem Wege; im dritten Buche bekämpft er sie mit der katholisch-kirchlichen Tradition und heiligen Schrift und vertheidigt die orthodoxe Lehre von der Einheit Gottes, von der Weltschöpfung, von der Fleischwerdung des Logos gegenüber der doketischen Läugnung der wahren Menschheit und der ebionitischen Läugnung der wahren Gottheit Christi; im vierten Buche begründet er dieselben Lehren weiter und weist im Gegensatze gegen den Antinomismus der Schule Marcions die Einheit des Alten und Neuen Testaments nach; im fünften und letzten Buche entfaltet er seine Ansichten über die Eschatologie, besonders die dem gnostischen Spiritualismus so anstößige Auferstehung des Leibes, und handelt am Schlusse vom Antichrist, Weltende, Mittelzustand und Chiliasmus.

Sein Schüler Hippolytus giebt uns in den Philosophumena zum Theil eine noch vollständigere Darstellung der alten Häresieen und führt sie auf ihre Quellen in den verschiedenen Systemen der heidnischen Philosophie zurück, geht aber nicht so tief und ausführlich in die Entwickelung der katholischen Lehren der Kirche ein, als Irenäus.

Die Hauptsache in dieser dogmatisch-polemischen Literatur ist natürlich die positive Entwicklung und Begründung der christlichen Wahrheit, welche zugleich die beste Widerlegung des entsprechenden Irrthums ist. Es kam besonders darauf an, die Lehren von der Glaubensregel, von der Menschwerdung Gottes, von der wahren Gottheit und wahren Menschheit Christi festzustellen. Das kirchliche Bewußtsein segelte dabei unter der steten Leitung des göttlichen Wortes und der apostolischen Ueberlieferung mit sicherem Instincte zwischen den drohenden Klippen hindurch. Doch herrschte noch eine nicht geringe Unbestimmtheit und Unklarheit in der wissenschaftlichen Auffassung und Darstellung. Auch gab es in dieser stürmischen Zeit noch keine allgemeinen Synoden, welche als Organ der gesammten Kirche die dogmatischen Streitigkeiten schlichteten. Erst in der folgenden Periode wurden die Dogmen von der Trinität und Christologie zur Reife gebracht und symbolisch fixirt.

---

[1]) ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.

§. 75. Die heilige Schrift und der Kanon.

Testimonia ante-Nicaena pro auctoritate Scripturae, in **Routh**: Reliquiae sacrae, 2. ed. vol. V, 336—354. **J. Kirchhofer**: Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus. Zür. 1844. Vgl. die Einleitungen ins Neue Testament von **Hug**, **Credner**, **de Wette**, **Reuß**, **Guericke**, **Horn**, **Davidson** 2c. **H. A. Daniel**: Theol. Controversen (Die Lehre von der Schrift als Erkenntnißquelle). Halle 1843. **J. J. Jakobi**: Die kirchliche Lehre von der Tradition und heil. Schrift in ihrer Entwicklung dargestellt. Berl. I. 1847. **A. Alexander**: The Canon of the O. and N. Test. ascertained. Philad. 1851.

Die Frage nach der Erkenntnißquelle und Norm der christlichen Wahrheit liegt der ganzen Theologie zu Grunde und wird daher hier den einzelnen Glaubenslehren vorausgeschickt.

Eine solche Erkenntnißquelle und Norm waren die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments[1]). Es fragt sich aber zunächst nach der Zahl und der Sammlung der heiligen Schriften, oder dem Kanon im Unterschied theils von den Producten erleuchteter, aber nicht inspirirter Kirchenlehrer, theils von den sehr zahlreichen und zum Theil noch erhaltenen apokryphischen Schriften (Evangelien, Acten, Briefen, und Apokalypsen), welche meist im zweiten und dritten Jahrhundert unter apostolischen oder andern gefeierten Namen im häretischen Interesse verfaßt wurden. Uebrigens rühren nicht alle diese Apokryphen von den Ebioniten und Gnostikern her; manche haben bloß die Absicht, entweder die Lücken in der Geschichte Jesu und der Apostel durch müßige Mährchen auszufüllen, oder vermöge einer damals für ziemlich unschuldig gehaltenen pia fraus das Christenthum durch vaticinia post eventum zu verherrlichen.

Den Kanon des Alten Testaments ererbte die Kirche von den Juden mit der Sanction Christi und der Apostel. Der Neutestamentliche Kanon bildete sich nach dem Vorbild des Alttestamentlichen allmählich im Laufe der drei ersten Jahrhunderte unter der Leitung desselben Geistes, durch dessen Eingebung die einzelnen apostolischen Schriften entstanden waren. Die erste Spur davon findet sich im zweiten Brief Petri 3, 15, wo eine Sammlung paulinischer Briefe[2]) vorausgesetzt und den übrigen heiligen Schriften[3]) gleichgestellt sind. Die apostolischen Väter, die noch in persönlichem Umgang zu den Aposteln gestanden hatten, und die älteren Apologeten berufen sich zwar für die Göttlichkeit des Christenthums gewöhnlich auf das Alte Testament, auf die mündliche Predigt der Apostel, auf den lebendigen Glauben der christlichen Gemeinden, die Todesfreudigkeit der Märtyrer und die fortdauernden Wunderwirkungen. Doch finden sich bei ihnen schon hinlängliche meist namenlose Citate aus den wichtigsten apostolischen Schriften, oder doch Anspielungen darauf, um das hohe Alter und kirchliche Ansehen derselben über allen Zweifel zu erheben. Der häretische Kanon des Gnostikers Marcion, aus der

---

[1]) *ἡ γραφή*, *αἱ γραφαί*, Scriptura, Scripturae schlechthin genannt.

[2]) *ἐν πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς.* [3]) *τὰς λοιπὰς γραφάς*

Mitte des zweiten Jahrhunderts, bestehend aus einem verstümmelten Lukasevangelium und zehn paulinischen Briefen, setzt jedenfalls bereits einen orthodoxen Kanon voraus, wie überhaupt die Häresie die Wahrheit voraussetzt. Die Hauptschriften des Neuen Testaments, nämlich die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die dreizehn paulinischen Briefe, der erste Brief Petri und der erste Brief Johannis, welche Eusebius als Homologumena bezeichnet, waren nach den übereinstimmenden Zeugnissen des Irenäus, Tertullian, Clemens Alex. und Origenes, der Peschito und des Fragmentes von Muratori, welche darin die kleinasiatische, italienische, gallische, nordafrikanische, ägyptische, palästinensische und syrische Kirche repräsentiren, schon im zweiten Jahrhundert in allgemeinem kirchlichen Gebrauche und als apostolische, vom Geiste Christi inspirirte und darum normative und kanonische Schriften anerkannt. Man kann sie daher den Urkanon nennen. Ueber die andern sieben Schriften, die sogenannten eusebianischen Antilegomena, nämlich den Hebräerbrief (welcher zwar für kanonisch, aber nicht allgemein für paulinisch gehalten wurde), die Apokalypse (welche die stärksten äußeren Zeugnisse von Justin, Irenäus 2c. für sich hat, und erst im dritten Jahrhundert einigen Antichiliasten aus dogmatischen Gründen anstößig wurde), den zweiten Brief Petri, den zweiten und dritten Brief Johannis, den Brief Jakobi und den Brief Judä, war die Tradition der Kirche noch zur Zeit des Eusebius, also im Anfang des vierten Jahrhunderts, unsicher und schwankend zwischen Anerkennung und Verwerfung. Eine zweite Klasse von Antilegomena (von Eusebius νόθα genannt), bildeten einige nachapostolische Schriften, nämlich der katholische Brief des Barnabas, der erste Korintherbrief des Clemens Romanus (der sogar dem codex Alexandrinus einverleibt ist), der Philipperbrief des Polykarp, der Hirte des Hermas und die verloren gegangene Apokalypse des Petrus und das Hebräerevangelium, welche wenigstens in einzelnen Gemeinden vorgelesen, aber nachher allgemein aus dem Kanon ausgeschieden wurden. Die erste ausdrückliche Feststellung des Neutestamentlichen Kanon in dem Umfange, in welchem er seitdem allgemein beibehalten wurde, rührt von der im Jahre 393 gehaltenen nordafrikanischen Synode zu Hippo, dem Bischofssitze Augustins, her. Doch muß damals die Uebereinstimmung über die Zahl der kanonischen Bücher schon geraume Zeit ganz allgemein gewesen sein, so daß sie nicht einmal der Sanction eines allgemeinen Concils zu bedürfen schien. Die orientalische Kirche war jedenfalls darin ganz unabhängig von der nordafrikanischen. Der Name Novum Testamentum [1]), auch Novum Instrumentum (ein juridischer Ausdruck mit dem Begriff der Rechtskräftigkeit), findet sich zuerst bei Tertullian. Man unterschied darin das Evangelium und den Apostel [2]), und im zweiten Theile wieder die katholischen oder allgemeinen, und die paulinischen Briefe.

Was den Ursprung und Charakter der apostolischen Schriften betrifft, so trugen die Kirchenväter die Inspirationstheorie der Juden vom Alten Testament

[1]) διαθήκη vgl. Matth. 26, 28, wo die Vulgala testamentum übersetzt.

[2]) Τὰ εὐαγγελικὰ καὶ τὰ ἀποστολικά, τὸ εὐαγγέλιον κ. ὁ ἀπόστολος, instrumentum evangelicum, apostolicum oder evangelium, apostolus.

auch auf das Neue über und lassen es unter einem außerordentlichen Beistand des heiligen Geistes abgefaßt sein, wodurch Irrthümer (nach Origenes auch Gedächtnißfehler) abgehalten wurden. Doch sollte damit die menschliche Thätigkeit nicht ausgeschlossen sein, indem z. B. Irenäus dem Paulus einen eigenthümlichen Styl zuschreibt und ihn von dem gewaltigen Gedankengang seines feurigen Geistes ableitet. Die Alexandriner erweiterten übrigens den Begriff der Inspiration auf eine bedenkliche Weise; Clemens Alex. nennt auch die platonischen Schriften inspirirt, weil sie Wahrheit enthalten, und betrachtet alles Schöne und Gute in der Geschichte als einen Hauch des Unendlichen, einen Ton, den der göttliche Logos auf der Lyra der menschlichen Seele spielt.

Als Product des heiligen Geistes und seiner inspirirten Organe wurde die heilige Schrift, ohne daß man einen kritischen Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testament machte, als untrügliche Erkenntnißquelle und Norm des christlichen Glaubens und Lebens anerkannt und gegen die Häretiker gebraucht. Irenäus nennt das Evangelium eine Grundfeste und Säule der Wahrheit. Tertullian verlangt für die Gültigkeit einer Lehre den Schriftbeweis, und erklärt, daß die Häretiker auf dem bloßen Schriftgrunde nicht bestehen können. Nach Origenes verdient nur das Glauben, was durch ein Schriftzeugniß bestätigt werden kann.

Die Auslegung der Bibel war zunächst eine einfach praktische und diente den Zwecken der Erbauung. Der Kampf mit den Gnostikern nöthigte zu einer mehr wissenschaftlichen Behandlung. Orthodoxe und Häretiker machten nach rabbinischem und alexandrinisch-jüdischem Vorgang einen ausgedehnten Gebrauch von der allegorischen und mystischen Auslegung und verloren sich nicht selten in die größten Willkührlichkeiten.

Origenes war aber der erste, der, im Anschluß an die allegorische Methode des jüdischen Platonikers Philo, eine förmliche Interpretationstheorie aufstellte[1]) und in einer großen Reihe exegetischer Schriften durchführte. Er betrachtete die Bibel als einen lebendigen Organismus, bestehend aus drei Bestandtheilen, welche dem Leib, der Seele und dem Geiste des menschlichen Wesens nach platonischer Psychologie entsprechen, und unterschied demgemäß in ihr einen dreifachen Sinn, nämlich 1) einen somatischen, oder buchstäblichen, oder historischen Sinn, der sich aus der Wortbedeutung unmittelbar ergiebt, aber nur die Hülle einer höheren Idee ist; 2) einen psychischen oder moralischen Sinn, der den ersten belebt und für die allgemeine Erbauung dient; 3) einen pneumatischen oder mystischen und idealen Sinn für diejenigen, welche auf dem Standpunkte philosophischer Erkenntniß stehen, wofür er sich auf die vereinzelten Beispiele allegorischer Auslegung in den paulinischen Briefen[2]) beruft. In der Ausführung zeigt sich bei ihm, wie schon bei Philo, die Tendenz, den Buchstaben der Schrift spiritualistisch zu ver-

---

[1]) Vgl. besonders das vierte und letzte Buch seines Werkes De principiis, welches von der Inspiration, Auslegung und Autorität der heiligen Schrift handelt.

[2]) 1 Kor. 10, 1 ff. Gal. 4, 24 ff. Hebr. 8, 5 ff.

flüchtigen, besonders wo die einfache historische Auffassung, wie z. B. in der Geschichte von Davids Mord und Ehebruch, Anstoß darbietet, und statt sie einfach auszulegen, allerlei fremdartige Ideen und spielende Phantasien hineinzulegen. Allein das Allegorisiren sagte dem Geschmack der Zeit sehr zu, und durch seinen reichen Geist und seine imposante Gelehrsamkeit wurde Origenes das exegetische Orakel der alten Kirche, bis seine Orthodoxie bezweifelt wurde. Er ist auch der Bahnbrecher der biblischen Textkritik.

Trotz der zahllosen exegetischen Willkührlichkeiten und Verschiedenheiten im Einzelnen, welche dem römischen Begriffe eines unanimis consensus patrum widerstreiten, findet doch eine gewisse Uebereinstimmung der Väter in der Ableitung der wichtigsten Glaubensartikel aus der Schrift Statt, indem sie in der Auslegung einem dogmatischen Principe, einer Art analogia fidei, folgten. Dies führt uns auf die Tradition.

§. 76. Die Tradition und das apostolische Symbolum.

Irenaeus: Adv. haer. l. I. c. 9, §. 5. I, 10, 1. III, 3, 1. 2. III, 4, 2. **Tertullian**: De praescriptionibus haereticorum, besonders c. 14. 17—19. 21. 35—36. 40. 41. De virgin. veland. c. 1. Adv. Prax. c. 2. Andererseits Adv. Hermog. c. 22. De carne Christi c. 7. De resurr. carnis c. 3. **Cyprian**: De unitate eccl., und andererseits Epistol. 74.

Ueber das apostolische Symbolum vgl. **Rufinus**: Expositio in Symb. Apost. (auch in den Opera des Cyprian und Hieronymus). **R. Bellarmin** (R.-K.): Exposit. in symb. apost. Colon. 1617. **J. Usser** (Anglicaner): De Romanae eccles. symbolo apost. etc. Lond. 1647. **J. Pearson** (Angl.): Exposition of the Creed. Oxf. 1659 (und öfter, auch New-York 1851). **J. H. Heidegger** (Reform.): De symb. apost. 1680. **P. King** (Angl.): History of the Apostles' Creed. Lond. 1702 (und öfter). **Ed. Köllner** (Luth.): Symbolik aller christlichen Confessionen. Thl. I. Hambg. 1837. S. 6—28. **J. W. Nevin** (German.-Reform.): The Apostles' Creed, 3 Artikel in „Mercersburg Review“ für 1849.

Neben der heiligen Schrift verweisen die Väter, besonders Irenäus und Tertullian, ebenso nachdrücklich auf die Glaubensregel[1]), d. h. auf den gemeinsamen Glauben der Kirche, wie er in ununterbrochener bischöflicher Succession von Christus und den Aposteln bis auf ihre Zeit herab mündlich überliefert wurde und vor allem in den apostolischen Urgemeinden, wie Jerusalem, Antiochien und Rom, fortlebte. Die Tradition hängt also sehr genau mit dem Episkopate zusammen. Dieser war der Hauptträger von jener, und beide wurden als ein Bollwerk gegen die Häresie angesehen.

Irenäus hält der geheimen Tradition der Gnostiker die offenkundige und unverfälschte Tradition der katholischen Kirche entgegen und weist auf alle Gemeinden, besonders aber auf Rom als den sichtbaren Mittelpunkt der Lehrein-

[1]) *Κανὼν τῆς πίστεως* oder *τῆς ἀληθείας*, *παράδοσις τῶν ἀποστόλων*, *κανὼν ἐκκλησιαστικός*, regula fidei, lex fidei.

heit hin. Alle, welche die Wahrheit erkennen wollen, sagt er, können in der ganzen Kirche die Tradition der Apostel sehen, und wir sind im Stande die Bischöfe aufzuzählen, die von den Aposteln ordinirt wurden, und ihre Nachfolger bis auf unsere Zeit, die keine solche Häresieen lehrten oder kannten. Dann führt er beispielsweise die ersten zwölf Bischöfe der römischen Gemeinde von Linus bis Eleutherus als Zeugen der reinen Apostellehre an. Er kann sich wohl ein Christenthum ohne Schrift, aber nicht ohne lebendige Tradition denken und verweist dafür auf barbarische Nationen, welche das Evangelium sine charta et atramento ins Herz geschrieben haben.

Tertullian glaubt ein allgemeines Vermahnungs- und Abwehrungsmittel gegen alle Häresie gefunden zu haben in seinem berühmten Präscriptionsargument, welches den Häretikern von vornherein jedes Recht der Berufung auf die heilige Schrift abschneidet, weil dieselbe in der Kirche Christi entstanden, der Kirche gegeben ist und nur in ihr und von ihr richtig verstanden werden kann. Auch er macht dabei auf die handgreifliche Succession aufmerksam, welche die Kirche von den willkührlichen und immer wechselnden häretischen Secten unterscheide und in allen Hauptgemeinden, besonders den apostolischen Ursitzen, ohne Unterbrechung von Bischof zu Bischof bis zu den Aposteln, von diesen zu Christo und von Christo zu Gott hinaufreiche. „Wenn Dir Achaja am nächsten liegt," ruft er dem Häretiker zu, „so hast Du Korinth; bist Du nicht weit von Makedonien, so hast Du Philippi und Thessalonich; kannst Du nach Asien reisen, so hast Du Ephesus; wohnst Du nahe bei Italien, so hast Du Rom, woher auch wir (Afrikaner) unsern Ursprung herleiten." Dann preist er diese Kirche glücklich, wo die Hauptapostel gewirkt haben und als Märtyrer gestorben sind.

Um das Gewicht dieses Argumentes gehörig zu würdigen und es zugleich gegen modernen Mißbrauch zu sichern, muß man bedenken, daß diese Väter dem apostolischen Zeitalter verhältnißmäßig noch sehr nahe standen und daß die Succession der Bischöfe in den ältesten Christengemeinden durch die lebendige Erinnerung von ein paar Generationen nachgewiesen werden konnte. Irenäus hatte ja in seiner Jugend noch mit Polykarp, einem Schüler des Johannes, Umgang gepflegt. Eben darum aber sind wir auch nicht berechtigt, diese Zeugnisse zu überschätzen und zu Gunsten später entstandener, in der heiligen Schrift nicht begründeter Traditionen der Kirche zu benützen.

Auch darf man sich nicht denken, daß die genannten Väter an eine blinde und absolute Unterwerfung des Privaturtheils unter die kirchliche Autorität und die Entscheidung der Bischöfe der apostolischen Muttergemeinde dachten. Denn Irenäus trat freimüthig dem römischen Bischof Victor entgegen, und Tertullian, obwohl er in der Lehre wesentlich orthodox blieb, bekämpfte doch von seinem spätern montanistischen Standpunkte aus vielfach die katholische Kirche und stellte, freilich zunächst blos in Bezug auf eine conventionelle Sitte, nämlich die Verschleierung der Jungfrauen, den ächt protestantischen Grundsatz auf, daß es in religiösen Dingen vor allem auf Wahrheit und nicht auf Gewohnheit ankom-

me [1]). Sein Schüler Cyprian, bei dem sonst biblisch und katholisch-kirchlich fast ganz gleichbedeutende Ausdrücke sind, protestirte ernstlich gegen die römische Theorie und Praxis der Ketzertaufe und erklärte in dieser Controverse, ganz ähnlich wie Tertullian, daß die Gewohnheit ohne Wahrheit blos ein verjährter Irrthum sei [2]). Die Alexandriner vollends hegten allerlei eigenthümliche, später als häretisch verworfene Ansichten, und obwohl die *παράδοσις ἀποστολική* auch bei ihnen eine große Rolle spielt, so gebrauchen sie diesen und ähnliche Ausdrücke doch in verschiedenem Sinne und bisweilen identisch mit der heiligen Schrift, z. B. in der bekannten Stelle des Clemens: „Gleichwie wenn jemand aus einem Menschen zum Thier würde nach Art der von der Circe Bezauberten, so hört ein Mensch auf, Gottes zu sein und dem Herrn treu zu verbleiben, wenn er sich gegen die kirchliche Ueberlieferung sträubt und zu Sätzen menschlicher Willkühr abspringt."

Fragen wir nun nach dem dogmatischen Inhalt dieser apostolischen Ueberlieferung, so finden wir, daß dieselbe mit der heiligen Schrift übereinstimmt und mit ihr eigentlich eins und dasselbe ist, obwohl man sie der Form nach von der mündlichen Predigt der Apostel ableitete. Dadurch lösen sich die scheinbaren Widersprüche der älteren Väter, wenn sie beiden die höchste Autorität in Glaubenssachen zuschreiben. Es ist ein und dasselbe Evangelium, welches die Apostel mündlich predigten und dann in ihren Schriften niederlegten, und welches die Kirche von Geschlecht zu Geschlecht durch Wort und Schrift treu überliefert.

Im engeren Sinne aber verstand man unter apostolischer Tradition oder Glaubensregel [3]) die Lehrsumme des Christenthums, oder ein Compendium des Glaubens der Kirche. Ein solches besitzen wir noch heutzutage in dem sogen. apostolischen Symbolum, dem Fundamentalbekenntniß aller christlichen Confessionen. Es ist längst ausgemacht, daß die Form dieses ehrwürdigen Documentes nachapostolisch, sein Inhalt aber ächt apostolisch ist und durchaus mit dem Neuen Testament übereinstimmt. Es bildete sich ohne Zweifel allmählig aus dem Bekenntniß des Petrus [4]) und aus der trinitarischen Taufformel [5]). Es wurde frühzeitig dem Katechumenenunterrichte zu Grunde gelegt und von dem Täufling bei dem feierlichen Eintritt in die Kirche bekannt. Es galt so als ein symbolum, d. h. als ein Erkennungszeichen der rechtgläubigen Christen, im Unterschied von Ungläubigen und Irrgläubigen. In verschiedenen Kirchen nahm es eine verschiedene, bald längere, bald kürzere Form an. Wir besitzen daher mehrere solcher apostolischen regulae fidei, bei Irenäus, Tertullian, Cyprian, Origenes, Cyrill von Jerusalem, Rufinus u. s. w. Die orientalischen Recensionen sind gewöhnlich ausführlicher und weichen mehr von einander ab, als die lateinischen. In den älte-

---

[1]) De virg. vel. c. 1: Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit... Haereses non tam novitas quam veritas revincit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo.

[2]) Epist. 74 c. 9: consuetudo sine veritate vetustas erroris est.

[3]) *Κανὼν τῆς πίστεως*, regula fidei.

[4]) Matth. 16, 16 vgl. Joh. 6, 68. 69. [5]) Matth. 28, 19.

ren fehlt der Artikel über die Höllenfahrt, das Prädicat „katholisch" bei der Kirche, die „Gemeinschaft der Heiligen" und das „ewige Leben." Aber trotz aller Differenz in Worten und im Umfang, welche die zuerst von Rufin († 410) erwähnte Sage von einer buchstäblichen apostolischen Abfassung widerlegt, stimmen sie im Wesentlichen überein, und Tertullian konnte daher mit Recht selbst in einer seiner montanistischen Schriften von der regula fidei sagen, daß sie una omnino, sola immobilis et irreformabilis sei. Vom vierten Jahrhundert an kam die römische Recension (daher auch symbolum Romanum genannt) allmählig in allgemeine Aufnahme und verdrängte die anderen.

Dieses älteste und kürzeste Glaubenssymbol hat sich bis auf den heutigen Tag in der ganzen Christenheit im katechetischen und liturgischen Gebrauche erhalten und ist das Band, welches die griechische, römische und evangelische Kirche zusammenhält. Sein großer Vorzug ist neben seinem Alter gerade seine Einfachheit und Schriftgemäßheit. Es eignet sich besser, als jedes andere Symbol, für katechetischen und liturgischen Gebrauch, selbst das Nicaenum nicht ausgenommen, welches ihm sonst am nächsten steht und nur eine Erweiterung desselben im Gegensatz gegen die arianische Läugnung der Gottheit Christi ist. Es folgt der historischen Ordnung der Offenbarung des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, und faßt, in kindlicher, allgemein verständlicher Sprache die Hauptthatsachen dieser Offenbarung von der Schöpfung der Welt bis zum ewigen Leben als ebenso viele Glaubensartikel und Bekenntnißacte in ein grandioses liturgisches Epos für die Erbauung der Gemeinde zusammen.

§. 77. Gott und die Weltschöpfung.

Bei der Darstellung der einzelnen Lehren der Kirche müssen wir stets im Auge behalten, daß das Christenthum nicht als ein logisches System, sondern als gottmenschliche Erlösungsthatsache in die Welt eingetreten, und daß auch das Neue Testament nicht ein dogmatisches Lehrbuch für Theologen, sondern ein Lebensbuch für die heilsbegierige Menschheit ist. Allerdings liegen in diesen Heilsthatsachen die Heilslehren, aber in ursprünglicher, lebendiger, ewig frischer und allgemein verständlicher Form. Die begriffliche und wissenschaftliche Entwicklung derselben aus dem Worte Gottes und der christlichen Erfahrung war der Kirche überlassen. Daher dürfen wir uns auch nicht wundern, wenn wir in unserer Periode selbst bei den bedeutendsten Kirchenlehrern noch einer sehr unbestimmten und mangelhaften Erkenntniß von wichtigen Glaubensartikeln begegnen, deren praktische Kraft sie doch ebenso lebendig erfuhren und ausprägten, als ihre orthodoxesten Nachfolger. Der Mittelpunkt des Christenthums ist die gottmenschliche Person und das gottmenschliche Werk Christi. Von da aus wurde der ganze religiöse Ideenkreis bis in seine ersten Gründe und letzten Resultate umgestaltet, das Wahre in der früheren Religion bestätigt, das Falsche ausgeschieden.

Fast alle Glaubensregeln der ersten Jahrhunderte, besonders das apostolische und nicänische Symbol, beginnen mit dem Bekenntniß des Glaubens an Gott den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde, des Sichtbaren und Unsichtbaren. Mit der Vertheidigung dieser schon im ersten Kapitel der heiligen Schrift enthaltenen Fundamentallehre eröffnet Irenäus seine Widerlegung der gnostischen Häresien, wobei er, einen Ausspruch Justins des Märtyrers sich aneignend, geradezu sagt, er würde dem Herrn selbst nicht geglaubt haben, wenn er einen anderen Gott, als den Schöpfer verkündigt hätte. Er ist ein Gegner aller apriorischen Construction des Gottesbegriffs und basirt seine Erkenntniß ganz auf die Offenbarung und die christliche Erfahrung.

Gehen wir zunächst vom allgemeinen Gottesbewußtsein aus, welches aller Religion zu Grunde liegt, so wurde dieses durch die Offenbarung in Christo vergeistigt, vertieft und gekräftigt. Dies zeigt sich besonders in Tertullian's Ansicht von dem unwiderstehlichen Zug der menschlichen Seele nach Gott, und zwar dem allein wahren Gott. „Nie wird Gott verborgen sein," sagt er, „nie wird Gott der Menschheit fehlen, immerdar wird er erkannt, immer vernommen, auch gesehen werden, wenn er will. Gott hat zum Zeugniß von sich alles, was wir sind und worin wir sind. So beweiset er sich als Gott und als der Eine Gott eben dadurch, daß er Allen bekannt ist, da ein Anderer erst bewiesen werden muß. Das Gottesbewußtsein ist die ursprüngliche Mitgift der Seele, dasselbe und kein anderes in Aegypten, in Syrien und im Pontus; denn den Gott der Juden nennen die Seelen ihren Gott." Aber auch die Natur zeugt von Gott, welche das Geschöpf seiner Hand und an sich gut, nicht, wie die Gnostiker lehrten, ein Product der Materie und an sich böse ist. Abgesehen von seiner Offenbarung ist Gott nach Irenäus absolut verborgen und unbegreiflich; aber in der Schöpfung und Erlösung hat er sich selbst mitgetheilt, und kann daher keinem Menschen ganz verborgen bleiben. Von den Beweisen fürs Dasein Gottes finden sich die Anfänge des kosmologischen und des physiko-theologischen Argumentes. In der Auffassung des göttlichen Wesens zeigt sich der Unterschied, daß die Alexandriner alle anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungen zu vermeiden suchen und den Begriff der Immaterialität und Geistigkeit Gottes fast bis zur Abstraction hervorheben, während Tertullian Gott sogar Körperlichkeit zuschreibt, womit er jedoch wohl blos die Substanzialität und concrete Persönlichkeit des höchsten Wesens bezeichnen will, da nach ihm nur das Nichtseiende absolut unkörperlich ist[1]).

Die Lehre von der Einheit Gottes, als des ewigen, allmächtigen, allgegenwärtigen, gerechten und heiligen Schöpfers und Erhalters aller Dinge, ererbte die christliche Kirche vom Judenthum und vertheidigte sie gegen den heidnischen Polytheismus und seine Absurditäten, sowie auch besonders gegen den gnostischen Dualismus, der neben Gott eine gleich ewige Materie annahm und die Welt-

[1]) De carne Chr. c. 11: Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est. Adv. Prax. c. 7: Quis enim negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie.

schöpfung einem Mittelwesen, dem Demiurg, zuschrieb. Das war nur eine andere Form des Polytheismus, der die Absolutheit, also den eigentlichen Begriff Gottes, aufhebt.

Was die Schöpfung betrifft, so verwarfen Irenäus und Tertullian aufs entschiedenste den heidnischen und gnostischen Hylozoismus und Demiurgismus und lehrten nach der Genesis [1]), daß Gott die Welt mit Einschluß der Materie, also nicht aus irgend einem Stoff, sondern aus nichts, oder positiv ausgedrückt, aus seinem freien allmächtigen Willen durch das Wort geschaffen habe. Dieser freie Wille Gottes, und zwar ein Wille der Liebe, ist die oberste, absolut unbedingte und alles bedingende Ursache und der letzte Erklärungsgrund alles Seins und Werdens, und schließt allen physischen Zwang und alle Emanationsvorstellung von dem Schöpfungsacte aus. Da jede Creatur von dem guten und heiligen Gott stammt, so ist sie an sich oder ihrem Wesen nach gut [2]). Das Böse ist also nichts Ursprüngliches und Substanzielles, sondern eine Corruption der Natur, und kann darum auch wieder durch die Macht der Erlösung gebrochen werden. Ohne eine richtige Schöpfungslehre giebt es auch keine richtige Erlösungslehre, wie man das bei allen gnostischen Systemen sieht. Eigenthümlich ist die Ansicht des Origenes von einer ewigen Schöpfung, d. h. nicht sowohl von einer endlosen Reihe neuer Welten, als immer neuer Metamorphosen der ursprünglichen Welt, in welcher Gott von Uranfang an seine allmächtige Kraft geoffenbart habe. Damit hängt seine platonische Ansicht von der Präexistenz der Seele zusammen.

Die theologische Anthropologie und Soteriologie waren bis zur Zeit der pelagianischen Streitigkeiten noch ganz unentwickelt. Das Interesse des christlichen Glaubens verlangte hier die Behauptung sowohl der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen im Gegensatz gegen allen epikuräischen Leichtsinn und stoische Selbstgenügsamkeit, als der Erlösungsempfänglichkeit im Gegensatz gegen die gnostische und manichäische Verteufelung der geschaffenen Natur und gegen jede Form des Fatalismus. Die griechischen Väter, vor allem die Alexandriner, legen großes Gewicht auf die Freiheit des Willens, welche der Zurechnungsfähigkeit und der ganzen sittlichen Natur des Menschen zu Grunde liege, und ohne welche es keinen Unterschied von Tugend und Laster geben würde. Bei Origenes ist sie ein Grundpfeiler seines dogmatischen Systems. Irenäus und Hippolytus können sich den Menschen nicht ohne die beiden unzertrennlichen Prädicate der Vernünftigkeit und Freiheit denken. Auch Tertullian behauptet ausdrücklich gegen Marcion und Hermogenes den freien Willen als eine angeborne Eigenthümlichkeit der Seele [3]), sowie ihre göttliche Abstammung, Unsterblichkeit, Herrschernatur und Divinationskraft [4]). Auf der anderen Seite haben aber Irenäus durch seine pau-

---

[1]) Vgl. Ps. 33, 9. 148, 5. Joh. 1, 3. [2]) Gen. 1, 31.

[3]) „Inesse nobis τὸ αὐτεξούσιον naturaliter ostendimus." De an. c. 21. Vgl. Adv. Marc. II, 5 sqq.

[4]) De an. c. 22: Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, ... liberam ... arbitrii, ... rationalem, dominatricem, divinatricem.

linische Lehre von dem Causalnexus der Ursünde Adams mit der Sündhaftigkeit des ganzen Menschengeschlechtes, und noch mehr Tertullian durch seine Ansicht von der Erbsünde und ihrer Fortpflanzung auf dem Wege der Zeugung[1]) den augustinischen Lehrbegriff angebahnt.

§. 78. Der Logos und die Menschwerdung.

†**Petavius**: De theologicis dogmaticis. Par. 1644—50 in 4 voll.; spätere Ausg. von Antw. 1700, Vened. 1721 u. 1745 in 6 voll. (Dieser grundgelehrte Jesuit hat in dem Abschnitt de trinitate schon die meisten Stellen der ante-nicänischen Väter gesammelt und giebt (de trin. 1, 5, 7. 8, 2) eine allmähliche Entwicklung der Lehre von der Gottheit Christi und von der Dreieinigkeit zu, worüber ihn der anglikanische Bull hart tadelt.) **G. Bull**: Defensis fidei Nicaenae de aeterna divinitate Filii Dei, ex scriptis catholic. doctorum, qui intra tria ecclesiae Christianae secula floruerunt. Oxf. 1685. (Lond. 1703, auch in Bish. Bull's Complete Works, ed. by Burton, 1846. 8 voll.) Gegen ihn schrieb **Clerke** drei Tractate: Brevis responsio ad Bulli defensionem fidei Nicaenae. Lond. 1695. **Martini**: Geschichte des Dogmas von der Gottheit Christi in den ersten 4 Jahrh. Rost. 1809 (rationalist.). **Möhler** (R.-K.): Athanasius d. Gr. Mainz 1827 (Buch 1. Der Glaube der Kirche der drei ersten Jahrh. in Betreff der Trinität 2c. S. 1—116). **Edw. Burton**: Testimonies of the Ante-Nicene Fathers to the Divinity of Christ. Oxf. 2nd ed. 1829. **F. Christ. Baur**: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tüb. 1841—43. 3 Bde. (I, S. 129—341). **G. A. Meier**: Die Lehre von der Trinität in ihrer hist. Entwicklung. Hamb. 1844. 2 Bde. (I, S. 45—134). **Js. Dorner**: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (1839), 2. Aufl. Stuttg. u. Berl. 1845—56. 2 Bde. (I, S. 122—747). **Robt Js. Wilberforce**: The Doctrine of the Incarnation of our Lord Jesus Christ, in its relation to mankind and to the church (mehr dogmatisch als historisch), 4. Aufl. Lond. 1852 (nachgedr. in Philad. 1849), ch. 5 p. 93—147. **Ph. Schaff**: The Conflict of Trinitarianism and Arianism in the ante-Nicene Age. „Bibliotheca Sacra," Andover 1858.

Die Messianität und Gottessohnschaft Jesu von Nazareth, wie sie zuerst von Petrus im Namen aller Apostel und Augenzeugen der göttlichen Herrlichkeit seiner Person und seines Werkes als die heiligste und theuerste Thatsache ihrer Erfahrung bekannt und nach der Auferstehung von dem skeptischen Thomas in dem Ausruf: „Mein Herr und mein Gott!" zum Gegenstand der Anbetung gemacht wurde, ist der Grundstein der christlichen Kirche[2]), und die Läugnung des Geheimnisses der Fleischwerdung ist das charakteristische Kennzeichen der antichristlichen Häresie[3]). Daher concentrirte sich die ganze dogmatische Thätigkeit der vornicänischen Periode in der Lehre von Christo als dem Gottmenschen und Erlöser der Welt. Sie bildet den Kern der verschiedenen Glaubensregeln, die bei der heiligen Taufe gebraucht wurden; sie ist zugleich im ganzen Leben, in der Verfas-

---

[1]) „Tradux animae tradux peccati," daher Traducianismus im Unterschied von Creatianismus und Präexistentianismus.

[2]) Matth. 16, 16 ff. [3]) 1 Joh. 4, 1—3.

sung und im Cultus des christlichen Alterthums ausgeprägt. Sie wurde nicht nur von den Vätern gegen die Häretiker vertheidigt, sondern auch von der Gemeinde in ihren täglichen Gottesdiensten, besonders in der Communion und am Osterfeste bekannt, in liturgischen Gebeten und Lobgesängen ausgedrückt[1]) und auf praktischem Wege von zahllosen Confessoren und Märtyrern durch Leiden und Tod besiegelt. Ja, das Leben eilte dem Begriffe voraus, und die christliche Erfahrung enthielt mehr, als die Theologen in klare Worte zu fassen vermochten. Dem christlichen Bewußtsein stand von Anfang an die Gottheit Christi, und in zweiter Instanz die Gottheit des heiligen Geistes unerschütterlich fest. Aber die nähere Feststellung dieser Gottheit und ihres Verhältnisses zu der alttestamentlichen, vom Christenthum bestätigten Grundlehre von der Einheit[2]) des göttlichen Wesens, also das kirchliche Dogma von der Dreieinigkeit, war das Werk von drei Jahrhunderten und kam erst im Nicänischen Zeitalter zu einem klaren und scharfen Abschluß. Als die denkende Vernunft zuerst mit diesen unergründlichen Geheimnissen und höchsten Problemen rang, waren allerlei Fehlgriffe und Ungenauigkeiten fast unvermeidlich. Bei den apostolischen Vätern finden wir meist nur die einfachen biblischen Bestimmungen von der Gottheit und Menschheit Christi in praktischer, erbaulicher Form. Unter ihnen ist Ignatius am lebendigsten von der Ueberzeugung durchdrungen, daß der gekreuzigte Jesus der menschgewordene Gott sei, wie er ihn denn auch häufig geradezu Gott nennt. Die wissenschaftliche Entwicklung der Christologie in der Form der Logoslehre begann mit Justin und erreichte ihren Höhepunkt in Origenes, von dem dann aber wieder zwei entgegengesetzte Lehrbegriffe, der athanasianische und der arianische, ausgingen, bis der erstere auf dem Concil zu Nicäa i. J. 325 und noch vollständiger auf dem Concil zu Constantinopel i. J. 381 siegte.

1. Das Dogma von der Gottheit Christi tritt als die Hauptsache in den Vordergrund, und zwar nicht nur im Gegensatz gegen die rationalistischen Monarchianer und den Ebionismus, der Christum zu einem zweiten Moses herabsetzte, sondern auch gegen den Gnosticismus, der ihn zwar für ein übermenschliches Wesen ausgab, aber auf dieselbe Stufe mit anderen Aeonen der Idealwelt stellte, also die Idee einer specifischen Gottessohnschaft durch unendliche Vervielfältigung nach Analogie der heidnischen Mythologie von Göttersöhnen pantheistisch aufhob. Die Entwicklung dieses Dogmas ging von der alttestamentlichen Lehre vom Worte und von der Weisheit Gottes, von dem alexandrinisch-jüdischen Platonismus, vor allem aber von der paulinischen Christologie und von der johanneischen Logoslehre[3]) aus. Die letztere gab der christlichen Speculation

---

[1]) So führt z. B. Eusebius H. E. l. 5 c. 28 aus einem anonymen Werke gegen die Ketzerei Artemons die beachtenswerthe Erklärung an, daß die Kirche von Anfang an in Psalmen und Oden die Gottheit Christi verkündigt habe. An derselben Stelle wird, freilich etwas ungenau, der Gerber Theodotus der erste Läugner der Gottheit Christi, der *ἀρχηγὸς καὶ πατὴρ τῆς ἀρνησιθέου ἀποστασίας* genannt.

[2]) *μοναρχία.* [3]) Joh. 1, 1—18.

einen mächtigen Anstoß und und immer neue Nahrung. Sie war die allgemeine Form, in welcher sich die griechischen Väter das göttliche Wesen und die göttliche Würde Christi vor seiner Menschwerdung zum Bewußtsein brachten. Dazu war der Ausdruck Logos wegen seiner bekannten Doppelbedeutung von ratio und oratio, Vernunft und Wort, besonders geeignet, obwohl ihn Johannes offenbar blos im letzteren Sinne gebraucht.

Im Anschluß an diese Doppelbedeutung und nach dem Vorgange einer ähnlichen Distinction Philo's unterscheidet Justinus Martyr im Logos, d. h. in dem göttlichen Wesen Christi, eine immanente Seite oder die Selbstoffenbarung Gotes nach innen[1]), und eine transeunte Seite oder die Offenbarung Gottes nach außen[2]). Den Act des Heraustretens[3]) des Logos aus Gott veranschaulicht er sich durch das Bild der Zeugung[4]), ohne Theilung und Verminderung der göttlichen Substanz; und in diesem Sinne ist der Logos der einzige und absolute Sohn Gottes, der Eingeborne. Die Zeugung ist aber nach ihm nicht ein ewiger, in metaphysischer Nothwendigkeit begründeter Act, wie bei Athanasius und nach der späteren Kirchenlehre, sondern sie geschah mit oder eigentlich unmittelbar vor der Weltschöpfung aus dem freien Willen Gottes. Diesen gezeugten (aber, wie es scheint, nicht den vorweltlichen) Logos denkt er sich als hypostatisches Wesen, als eine vom Vater numerisch verschiedene Persönlichkeit, und führt die Weltschöpfung und Welterhaltung, sämmtliche Theophanien (Christophanien) des Alten Testaments, und auch alles Wahre und Vernünftige im Heidenthum auf die Thätigkeit desselben vor seiner Menschwerdung[5]) zurück. Er suchte nun diese Ansicht mit dem Monotheismus so zu vereinigen, daß er einmal die moralische Einheit der beiden göttlichen Personen behauptet und sodann den Sohn dem Vater entschieden unterordnet. Justin verbindet also den Hypostasianismus, d. h. die selbstständige persönliche (hypostatische) Göttlichkeit Christi, mit dem Subordinatianismus, und ist daher[6]) weder Arianer, noch Nicäner, würde aber, wenn er später gelebt hätte, sich dem nicänischen Lehrbegriff angeschlossen haben, da seine ganze theologische Richtung im Gegensatz gegen die Häresieen offenbar eine orthodox kirchliche ist. Dasselbe kann man von Tertullian und Origenes sagen.

Die weitere Fortbildung der Logoslehre finden wir bei den übrigen Apologeten, Tatian, Athenagoras, Theophilus von Antiochien und besonders in der alexandrinischen Schule.

Clemens Alex. spricht in ganz überschwänglichen Ausdrücken vom Logos, läßt aber seine selbstständige Persönlichkeit in den Hintergrund treten. Er ist nach ihm das anfangslose und zeitlose Grundprincip alles Daseins, der Offenbarer des Vaters, der Inbegriff aller Intelligenz und Weisheit, das sprechende sowohl als das gesprochene Schöpferwort, der eigentliche Urheber der Welt, die Licht- und

---

1) *λόγος ἐνδιάθετος.* 2) *λόγος προφορικός.* 3) *προέρχεσθαι.*
4) *γεννᾶν, γεννᾶσθαι.* 5) *λόγος ἄσαρκος.*
6) Wie Semisch in seiner Monographie II, 289 ff. gründlich bewiesen hat.

Lebensquelle, der große Erzieher des Menschengeschlechts, der zuletzt Mensch wurde, um uns in seine Gemeinschaft zu ziehen und zu vergöttlichen.

Origenes fühlte das ganze Gewicht der christologischen und trinitarischen Frage, trübte sie aber durch seine fremdartigen Speculationen und schwankte noch zwischen dem Homousianismus und dem Subordinatianismus, welche später im arianischen Streite sich einander scharf gegenübertraten. Einerseits nämlich rückt er den Sohn dem Wesen des Vaters so nahe als möglich, indem er ihn nicht nur die absolute persönliche Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Vernunft[1]) nennt, sondern ihm auch ausdrücklich das Prädicat der Ewigkeit zuschreibt und zuerst den kirchlichen Lehrsatz von der ewigen Zeugung des Sohnes, und zwar aus dem Wesen[2]), gewöhnlich aber aus dem Willen des Vaters ausspricht. Das hängt freilich genau mit seiner Lehre von einer ewigen Schöpfung zusammen und hat daher bei ihm einen eigenthümlichen Sinn. Er kann sich nämlich den Vater ebenso wenig ohne Sohn denken, als einen allmächtigen Gott ohne Schöpfung, oder als das Licht ohne Glanz[3]), und er beschreibt daher diese Zeugung nicht als einen einmaligen, sondern, wie die Schöpfung, als einen noch immer fortgehenden Act[4]). Andererseits aber unterscheidet er das Wesen des Sohnes von dem des Vaters, spricht von einer *ἑτερότης τῆς οὐσίας* oder *τοῦ ὑποκειμένου* (was die Vertheidiger seiner Orthodoxie wohl mit Unrecht blos im Gegensatz gegen die patripassianische Fassung der *ὁμοουσία* verstehen) und ordnet ihn dem Vater entschieden unter, indem er ihn mit Berufung auf Joh. 1, 1 blos *θεός* ohne Artikel, d. h. in relativem Sinne[5]), auch *δεύτερος θεός*, den Vater dagegen Gott in absolutem Sinne, *ὁ θεός*[6]) oder *αὐτόθεος*[7]) nennt. Daher lehrte er denn auch[8]), daß man nicht direct zu dem Sohne, sondern zu dem Vater durch den Sohn im heiligen Geiste beten solle. Das Letztere ist freilich blos auf die absolute Anbetung zu beschränken; denn an anderen Stellen kennt er auch Gebete zum Sohne und zum heiligen Geiste[9]). Aber jedenfalls lag in dieser Subordination des Sohnes ein Anknüpfungspunkt für den Arianismus, dem sich einige Schüler des Origenes, besonders Dionysius von Alexandrien, entschieden annäherten. Andererseits erhob aber auch das tiefere christliche Bewußtsein schon vor dem arianischen Streite entschiedenen Widerspruch dagegen, besonders in der Person des römischen Dionysius, welchem sein alexandrinischer Namensbruder und College sich nachgiebig fügte.

---

[1]) *αὐτοσοφία, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοδύναμις, αὐτόλογος* etc.

[2]) Daher er ihn wenigstens an einer Stelle, Fragm. in Ep. ad Hebr., bereits *ὁμοούσιος* nennt.

[3]) de princ. IV, 28: Sicut lux numquam sine splendore esse potuit, ita nec filius quidem sine patre intelligi potest.

[4]) I, 2. 4: Est aeterna a sempiterna generatio, sicut splendor generatur a luce. Hom. in Jerem. IX, 4: *Ἀεὶ γεννᾷ ὁ Πατὴρ τὸν Υἱόν.*

[5]) Deus de Deo. [6]) d. h. Deus per se.

[7]) Auch *πηγή* und *ῥίζα τῆς θεότητος.* [8]) de orat. c. 15.

[9]) Z. B. ad Rom. I p. 472: „adorare alium quempiam praeter Patrem et Filium et Spiritum sanctum, impietatis est crimen.“

Auf einfacherem Wege kamen die abendländischen Väter (mit Einschluß von Irenäus und Hippolytus) zu dem Resultate, daß Christus Eins mit dem Vater und doch auch wieder persönlich von ihm verschieden sein müsse. Gewöhnlich nimmt man an, daß sie der Homousie näher kamen, als die Griechen; das kann indeß von Tertullian kaum gesagt werden, und Cyprian hat nichts Eigenthümliches in diesen speculativen Lehren; ja seine ganze Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Kirchenverfassung.

Irenäus, nächst Polykarp der treuste Repräsentant der johanneischen Schule, hielt sich mehr in den Schranken der einfachen Schriftlehre und wagte sich nicht in so kühne Speculationen wie die Alexandriner, ist aber gesünder und steht dem nicänischen Lehrbegriffe viel näher. Er gebraucht ebenfalls die Ausdrücke Logos und Sohn Gottes gleichbedeutend und giebt den auch von den Valentinianern gemachten Unterschied zwischen dem innerlichen und dem ausgesprochenen Worte[1]) in Bezug auf Menschen zu, bestreitet aber die Uebertragung desselben auf Gott, der über alle Gegensätze erhaben, absolut einfach und unveränderlich sei, und bei dem vor und nach, Denken und Sprechen in Eins zusammenfallen. Auch weist er jeden speculativen oder apriorischen Erklärungsversuch der Entstehung des Sohnes aus dem Vater ab, da dieses ein unergründliches Geheimniß sei[2]). Statt dessen begnügt er sich, den factischen Unterschied zwischen Vater und Sohn dahin zu bestimmen, daß jener der sich offenbarende, dieser der offenbare Gott, jener der Grund der Offenbarung, dieser die wirkliche, erscheinende Offenbarung selbst sei. Er nennt daher den Vater das Unsichtbare des Sohnes und den Sohn das Sichtbare des Vaters. Aufs strengste unterscheidet er die Begriffe Zeugung und Schöpfung, so daß der Sohn, obwohl vom Vater gezeugt, doch, wie dieser, der geschaffenen Welt als der ungeschaffene, anfangslose und ewige gegenübersteht. Aus allem diesem geht hervor, daß Irenäus dem nicänischen Dogma von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater viel näher steht, als Justinus und die Alexandriner. Wenn er dennoch in mehreren Stellen den Sohn dem Vater subordinirt, so ist das allerdings inconsequent und hat darin seinen Grund, daß er nicht genau zwischen dem ewigen Logos und dem geschichtlichen Christus, oder dem *λόγος ἄσαρκος* und dem *λόγος ἔνσαρκος* unterscheidet, also Aussprüche wie: „der Vater ist größer als ich" [3]), die blos auf den letzteren gehen, wie Justin und Origenes auch auf den ersteren bezieht. Andererseits hat man ihn einer Hinneigung zur entgegengesetzten sabellianischen und patripassianischen Denkweise beschuldigt, jedoch mit Unrecht (wie Duncker in seiner Monographie über die Christologie des heiligen Irenäus S. 50 überzeugend nachgewiesen hat). Er hält sich, mehrfache Ungenauigkeiten im Ausdruck abgerechnet, im Allgemeinen mit sicherem

---

[1]) *λόγος ἐνδιάθετος* und *λ. προφορικός*.

[2]) Adv. haer. II, 28, 6: Si quis nobis dixerit: quomodo ergo filius prolatus a patre est? dicimus ei, — nemo novit nisi solus, qui generavit pater et qui natus est filius.

[3]) Joh. 14, 28.

biblischen und kirchlichen Tacte von beiden Extremen gleich fern und behauptet sowohl die wesentliche Einheit, als den ewigen persönlichen Unterschied des Vaters und Sohnes. Die Menschwerdung des Logos betrachtet er geistvoll aus dem doppelten Gesichtspunkte einer Wiederherstellung und Erlösung von Sünde und Tod, und einer Vollendung der Offenbarung Gottes und der Schöpfung des Menschen. In letzterer Hinsicht, als Vollender, ist Christus der vollkommene Menschensohn, in welchem die Gottähnlichkeit des Menschen[1]) zuerst absolut verwirklicht worden ist. Hiernach wäre also die Menschwerdung im ursprünglichen Erziehungsplane Gottes mit der Menschheit begründet, von dem Sündenfalle unabhängig, und wäre auch ohne diesen eingetreten, obwohl in anderer Form. Uebrigens spricht Irenäus dies nicht ausdrücklich aus, da Speculationen über abstracte Möglichkeiten seiner realistischen Denkweise fern lagen.

Tertullian kann vom Vorwurf des Subordinatianismus nicht freigesprochen werden. Denn er nennt mit dürren Worten den Vater die ganze göttliche Substanz, den Sohn einen Theil derselben[2]) und erläutert ihr Verhältniß mit dem Bild der Quelle und des Flusses, sowie der Sonne und des Sonnenstrahls. Er will nicht zwei Sonnen, wie er sagt, er könne aber Christum Gott nennen, wie Paulus Röm. 9, 5 thut. Auch der Sonnenstrahl für sich betrachtet werde Sonne genannt, nicht aber der Strahl. Sonne und Strahl seien zwei Unterschiede[3]) in einer Wesenheit[4]) wie Gott und das Wort, wie der Vater und der Sohn. Freilich darf man bildliche Redeweisen nicht zu genau nehmen und muß bedenken, daß es dem Tertullian im Gegensatz gegen den Patripassianer Praxeas vor allem darum zu thun war, den Sohn vom Vater zu unterscheiden. Dagegen hat er in anderer Hinsicht die kirchliche Christologie wesentlich gefördert. Er unterscheidet eine dreifache Hypostasirung des Sohnes[5]): 1. die vorzeitliche ewige Immanenz des Sohnes im Vater, die von einander ebenso unzertrennlich sind als Vernunft und Wort in dem nach Gottes Bilde geschaffenen, also gewissermaaßen sein Wesen reflectirenden Menschen[6]); 2. das Hervortreten des Sohnes neben dem Vater zum Behufe der Weltschöpfung; 3) die Erscheinung des Sohnes in der Welt durch die Menschwerdung.

Ebenso energisch bekämpfte Hippolytus den Patripassianismus und drang auf die Anerkennung der Verschiedenheit der Hypostasen mit gleichem Anspruch auf göttliche Verehrung. Doch kam auch er nicht ganz über den Subordinatianismus hinaus.

---

[1]) Die similitudo Dei als ethische Aufgabe gedacht, im Unterschied von der angebornen imago Dei.

[2]) Adv. Prax. c. 9: Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio, wofür er sich auf Joh. 14, 28 und Ps. 8, 6 beruft.

[3]) species. [4]) substantia. [5]) filiatio.

[6]) Daher sagt er erläuternd adv. Prax. c. 5: Quodcunque cogitaveris, sermo est; quodcunque senseris, ratio est. Loquaris illud in animo necesse est, et dum loqueris, collocutorem pateris sermonem, in quo inest haec ipsa ratio qua cum eo cogitans loquaris, per quem loquens cogitas.

Umgekehrt huldigten nach seiner Darstellung in den Homologumena die römischen Bischöfe Zephyrinus und besonders Kallistus dem Patripassianismus. Die späteren Päpste aber waren entschiedene Vertheidiger des Hypostasianismus. Unter diesen hat Dionsiyus i. J. 262, wie wir später näher sehen werden, sowohl die Homousie und die ewige Zeugung im Gegensatz gegen den alexandrinischen Dionysius, als den Hypostasen-Unterschied im Gegensatz gegen den Sabellianismus behauptet und in scharfen und klaren Umrissen den Nicänischen Lehrbegriff präformirt.

§. 79. Die Christologie. Fortsetzung.

2. Gehen wir nun zur Lehre von der Menschheit des Erlösers über, so wird diese schon von Ignatius mit ebenso viel Klarheit und Nachdruck hervorgehoben, wie seine Gottheit. Er sagt von den gnostischen Doketen seiner Zeit, die Christum zu einem Gespenst machten, daß sie selbst leiblose Gespenster seien, vor denen man sich hüten solle, wie vor Thieren in Menschengestalt, weil sie den Grund unserer Hoffnung entziehen[1]). Er legt großes Gewicht auf das Fleisch, d. h. die volle Realität der menschlichen Natur Christi, seine wahre Geburt aus der Jungfrau, seine Kreuzigung unter Pontius Pilatus, und nennt ihn den ins Fleisch gekommenen Gott[2]). Darum ist sein Tod die Quelle des Lebens.

Ausführlicher widerlegt Irenäus den Doketismus. Christus, behauptet er, mußte Mensch sein, wie wir, wenn er uns vom Verderben erlösen und vollenden wollte. Wie Sünde und Tod durch einen Menschen in die Welt kamen, so konnten sie auch nur durch einen Menschen rechtmäßig und zu unserem Nutzen getilgt werden, aber freilich nicht durch einen solchen, der blos ein Nachkomme Adams, also selbst der Erlösung bedürftig war, sondern durch einen zweiten übernatürlich gezeugten Adam, einen neuen, ebenso göttlichen als menschlichen Stammvater des Geschlechts. An die Stelle der alten Geburt zum Tode mußte eine neue Geburt zum Leben treten. Auch als Vollender mußte Christus in unsere Gemeinschaft eintreten, um unser Lehrer und Vorbild zu werden, dem wir nachfolgen und mit dem wir in Gemeinschaft treten könnten. Er machte sich selbst dem Menschen gleich, damit der Mensch durch seine Aehnlichkeit mit dem Sohne köstlich vor dem Vater würde. Und zwar dachte sich Irenäus die Menschheit Christi nicht blos als Leiblichkeit, obwohl er diese den Gnostikern gegenüber oft allein hervorhebt, sondern als eine vollständige, aus Leib, Seele und Geist bestehende. Denn er setzt ihn in ganz dasselbe Verhältniß zur wiedergebornen Menschheit, wie Adam zur natürlichen, und schaut in ihm den absoluten Universalmenschen, das Urbild und die einheitliche Zusammenfassung[3]) des ganzen Geschlechts. Damit

---

[1]) Ad. Smyrn. c. 2—5.

[2]) *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* (ad Ephes. c. 7), auch *ἕνωσις σαρκὸς καὶ πνεύματος* auf Grund von Stellen wie Röm. 1, 3. 4. 9, 5. 1 Joh. 4, 1—3.

[3]) Dies ist der Sinn des von Iren. häufig gebrauchten Ausdrucks *ἀνακεφαλαίωσις*, recapitulatio, vgl. Röm. 13, 9. Eph. 1, 10.

hängt auch seine schöne Idee zusammen, der wir auch bei Hippolytus[1]) begegnen, daß Christus alle Stufen des menschlichen Lebens durchgemacht habe, um sie alle zu erlösen und zu heiligen. Um dieselbe aber auch auf das höhere Alter anzuwenden, dehnte er das Leben Jesu sonderbarer Weise auf fünfzig Jahre aus und suchte dies gegen die Valentinianer aus den Evangelien zu beweisen. Zur vollen Gemeinschaft mit den Menschen gehörte auch die Theilnahme an allen Uebeln und Leiden, der Tod und das Hinabsteigen in die Todtenwelt.

Tertullian vertheidigt die volle, jedoch sündlose Menschheit Christi im Gegensatz theils gegen die doketischen Gnostiker[2]), theils gegen die Patripassianer[3]). Die ersteren beschuldigt er, daß sie Christum, der ganz Wahrheit sei, zu einer halben Lüge machen und mit der Läugnung seines Fleisches auch alles, was er im Fleische gethan, sein Leiden und seinen Tod in leeren Schein auflösen, also das ganze Werk der Erlösung umstürzen. Gegen die letzteren macht er geltend, daß Gott der Vater leidensunfähig sei und mit der Endlichkeit und dem Werden nichts zu thun habe. Zur Menschheit zählt er ausdrücklich die Seele, und diese schließt die Vernunft ein, da er der dichotomischen, nicht der trichotomischen Eintheilung folgt. Den Leib Christi dachte er sich vor der Verklärung sogar häßlich. Diese sonderbare Ansicht, welche im kirchlichen Alterthum ziemlich verbreitet war, und zwar auf Grund einer mißverstandenen Stelle Jesaj. 53, 2, wo es vom Messias bildlich heißt: „Er hatte weder Gestalt noch Schöne," hängt mit der Abneigung der alten Kirche gegen Kunst und irdischen Glanz und mit ihrer Knechtsgestalt in der Zeit der Verfolgung zusammen.

Clemens von Alex. huldigte ebenfalls der Vorstellung von der Häßlichkeit der äußeren Erscheinung Jesu, ergänzte sie aber durch die Annahme der sittlichen Schönheit seiner Seele. Uebrigens streift er in seinem Streben den Leib des Herrn zu idealisiren und über alle sinnlichen Begierden und Bedürfnisse zu erheben, beinahe an den gnostischen Doketismus hin.

Die Christologie des Origenes ist auch in diesem Punkte weiter entwickelt und durch seine platonisirende Ansicht von der Präexistenz und dem präadamitischen Sündenfall der Seelen und ihrer Verbannung in den Kerker der Leiblichkeit eigenthümlich modificirt, aber ebenfalls zu idealistisch und geneigt, das Uebermenschliche an die Stelle des rein Menschlichen zu setzen. Er faßte die Menschwerdung als einen allmähligen Proceß auf und unterschied darin einen zweifachen Act, nämlich eine Seelenwerdung und eine Leibwerdung. Der Logos nahm schon vor dieser Welt, ja von Anfang an eine menschliche Seele in sich auf, welche an jenem vorzeitlichen Abfall keinen Antheil hatte, sondern in vollkommener Liebe zum Logos verharrte und von ihm wie das Eisen vom Feuer durchglüht ist. Dann nahm diese mit dem Logos vermählte schönste Seele aus der Jungfrau Maria einen wahren Leib, jedoch ohne Sünde, an, und zwar nicht aus Strafe,

---

[1]) Im 10. Buche der Philosophumena.

[2]) Adv. Marcionem u. De carne Christi. [3]) Adv. Praxeam.

wie die gefallenen Seelen, sondern aus Liebe zu den Menschen, um die Erlösung zu vollbringen. Dann unterschied er wieder verschiedene Erscheinungsformen der menschlichen Natur des Herrn, der Allen Alles geworden sei, um sie alle zu gewinnen. Der großen Masse erschien er in Knechtsgestalt, den vertrauten Jüngern und höher Gebildeten aber im Lichtglanze der höchsten Schönheit und Herrlichkeit, wie sie schon vor der Auferstehung aus seinen Wundern und bei der Verklärung auf Tabor hervorbrach. In Verbindung damit stand seine Ansicht von einer allmählichen Vergeistigung und Vergöttlichung des Körpers Christi bis zur Ubiquität, die er demselben im erhöhten Zustande zuschrieb. Daraus leiteten seine Gegner, obwohl ohne hinlänglichen Grund, die Beschuldigung ab, daß er einen doppelten Christus (entsprechend dem niederen Jesus und höheren göttlichen Soter der Gnostiker) und eine bloß temporäre Bedeutung der Leiblichkeit des Erlösers lehre. Er ist der erste, der den Ausdruck *θεάνθρωπος* von Christo gebraucht, was auf die richtige Ansicht vom Verhältniß der beiden Naturen führt.

3. Was endlich die Lehre vom **Verhältniß** des Göttlichen und Menschlichen in Christo betrifft, so wurde dieselbe erst in den christologischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts genauer verhandelt und zu einem relativen Abschluß gebracht. Doch finden sich bei Irenäus schon bedeutsame Winke. Er lehrt entschieden eine wahre und unauflösliche Einheit der Gottheit und Menschheit in Christo und verwirft die gnostische Meinung von einer blos äußerlichen und vorübergehenden Verbindung des göttlichen Soter mit dem menschlichen Jesus. Den Grund für die Möglichkeit und Rechtmäßigkeit dieser Vereinigung findet er in der Schöpfung der Welt durch den Logos und in der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen, der schon von Anfang an für die bleibende Gemeinschaft mit ihm bestimmt war. Im Acte der Vereinigung, d. h. in der übernatürlichen Zeugung und Geburt, bildet nach ihm das Göttliche das thätige, personbildende, das Menschliche das leidende oder empfängliche Princip, da ja der Mensch überhaupt absolut von Gott abhängig und das Gefäß für die Aufnahme der Offenbarungen seiner Weisheit und Liebe ist. Als das Medium und Bindemittel denkt er sich den heiligen Geist, der die Stelle des männlichen Antheils in der Erzeugung vertrat und den jungfräulichen Mutterschooß der Maria mit der Kraft des Allerhöchsten überschattete. In diesem Zusammenhange nennt er die Maria das Gegenbild der Eva, eine „Mutter der Lebendigen" in höherem Sinne, welche durch ihren gläubigen Gehorsam ebenso für sich und das ganze Menschengeschlecht die Veranlassung des Heils geworden sei[1]), wie Eva durch ihren Ungehorsam den Abfall und Tod der Menschheit herbeigeführt habe, — eine fruchtbare Parallele, welche später vielfach übertrieben und wohl gegen ihren ursprünglichen Sinn zum Mariencultus gemißbraucht wurde. Uebrigens scheint sich Irenäus[2]) die Mensch-

[1]) Adv. haer. III, c. 22 §. 4: et sibi et universo generi humano causa facta est salutis.

[2]) Wenigstens nach der Auffassung von Dorner I, 495.

werdung als eine progressive zu denken, so daß sich die beiden Factoren erst mit der Himmelfahrt absolut zusammenschließen ohne sich zu absorbiren, obwohl Christus schon zuvor auf jeder Altersstufe ein vollkommener, d. h. die Norm und Idee jedes Lebensalters darstellender Mensch war.

Origenes ist der Erste, der, neben dem Ausdruck „Gottmensch," auch das später so classisch gewordene Bild eines vom Feuer durchglühten Eisens zur Veranschaulichung des Durchdrungenseins des Menschlichen (zunächst der Seele) vom Göttlichen in der Person Christi gebraucht.

§. 80. Der heilige Geist.

Kahnis: Die Lehre vom heiligen Geiste. Halle 1847 (Theil I, S. 149—356. Unvollendet). Die Lehre Justin's hat **Semisch** in seiner Monographie II, 305—332 mit erschöpfender Gründlichkeit behandelt.

Das Dogma vom heiligen Geiste war weit weniger ausgebildet und bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts kein Gegenstand besonderer Controverse. So wird auch im apostolischen Symbolum der dritten Person der heiligen Dreieinigkeit blos Ein Artikel [1]) gewidmet, während das Bekenntniß des Sohnes Gottes in sechs oder sieben Artikeln den Hauptinhalt ausmacht. Es zeigt sich hier noch ein größerer Abstand der begrifflichen Erkenntniß von dem lebendigen Inhalt des Glaubens, als in der Christologie. Unsere Periode stand der apostolischen Geistesfülle noch unmittelbar nahe, sah noch die Nachwirkungen der außerordentlichen Charismen und erfuhr in vollem Maaße die wiedergebärenden, heiligenden und tröstenden Wirkungen des göttlichen Geistes im Leben, Leiden und Sterben; aber die theologischen Bestimmungen über sein Wesen und Wirken blieben bis ins Nicänische Zeitalter hinab vielfach confus und schwankend. Jedoch sind rationalistische Historiker viel zu weit gegangen, wenn sie die alte Kirche einer Identificirung des heiligen Geistes mit dem Logos und anderer Irrthümer beschuldigten. Eine Confusion der Functionen (wie denn z. B. allerdings die Inspiration der Propheten bald dem heiligen Geiste, bald dem Logos zugeschrieben wird), ist noch keineswegs eine Confusion der Personen. Vielmehr steht es nach den neueren gründlichen Untersuchungen fest, daß die vornicänischen Väter, mit Ausnahme der Monarchianer und vielleicht des Lactantius, in den zwei Fundamentalsätzen übereinstimmten, einmal daß der heilige Geist, von welchem das ganze Werk der Heilsaneignung und Heiligung ausgeht, ein übercreatürliches göttliches Wesen, und sodann daß er eine selbstständige Persönlichkeit, also einerseits dem Vater und dem Sohne nahe verwandt, und andererseits doch von ihm hypostatisch verschieden sei. Dies war die praktische Auffassung, welche von der Taufformel gefordert wird. Allein statt ihn strenge mit den beiden anderen göttlichen Personen zu coordiniren, wie das im Nicänischen Lehrbegriff geschieht, subordinirten sie ihn gewöhnlich dem Vater und dem Sohne.

---

[1]) credo in Spiritum Sanctum.

Dies geschieht zunächst von Justin, welcher auch in der Pneumatologie die wissenschaftliche Erörterung eröffnet. Er widerlegt den heidnischen Vorwurf des Atheismus mit der Erklärung, daß die Christen den Schöpfer des Weltalls, in zweiter Stelle[1]) den Sohn, und in dritter Ordnung[2]) den prophetischen Geist anbeten[3]); er stellt also die drei göttlichen Hypostasen in absteigender Folge als Gegenstände der Anbetung dar. In einer ganz ähnlichen Stelle schiebt er zwar das Heer der guten Engel zwischen den Sohn und den Geist hinein, und legt daher den Schluß nahe, daß er den heiligen Geist selbst für ein den Engeln verwandtes, also geschaffenes Wesen hielt[4]). Allein abgesehen von der Dunkelheit und Vieldeutbarkeit der auf das Engelheer bezüglichen Worte[5]), so ist die Coordination des heiligen Geistes mit den Engeln durch viele andere Aussprüche Justins unmöglich gemacht, in welchen er denselben über die Sphäre aller geschaffenen Wesen weit hinaushebt und den Engeln nicht gleiche Verehrung mit den Gliedern der göttlichen Dreipersönlichkeit zueignet. Als Function schreibt er, sowie die übrigen Apologeten, dem heiligen Geiste vorzüglich die Inspiration der Alttestamentlichen Propheten zu[6]). Ueberhaupt leitete der Geist die jüdische Theokratie und befähigte zu den theokratischen Aemtern. Alle seine Gaben concentrirten sich dann in Christo, und von da gehen sie auf die Gläubigen in der Kirche über. Auffallend ist aber, daß Justin nur an zwei Stellen das neue sittliche Leben des Christen auf den Geist zurückführt und statt dessen gewöhnlich den Logos als die Quelle desselben bezeichnet. An einer genaueren Einsicht in den Unterschied des Alttestamentlichen und des Neutestamentlichen Geistes fehlt es ihm ganz, vielmehr urgirt er einseitig die Identität im Gegensatz gegen die Gnostiker.

Bei Clemens von Alexandrien findet sich sehr wenig Aufschluß über diesen Punkt. Doch nennt er den heiligen Geist das dritte Glied in der heiligen Trias, und fordert auf, an ihn, wie an den Sohn und den Vater, Dankgebete zu richten[7]).

Origenes schwankt in der Pneumatologie noch mehr als in seiner Christologie, zwischen Orthodoxie und Heterodoxie. Er schreibt dem heiligen Geiste ewige Existenz zu, erhebt ihn, wie den Sohn, weit über alle Creaturen, und betrachtet

---

[1]) *ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ.* [2]) *ἐν τρίτῃ τάξει.* [3]) Apol. I, 13.

[4]) Apol. I, 6: *Ἐκεῖνόν τε* [nämlich *θεὸν*] *καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ Υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, Πνεῦμά τε προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.*

[5]) Es fragt sich z. B., ob *ἄγγελος* hier nicht im weiteren Sinne zu nehmen sei, in welchem es Justin öfter, auch von Christo gebraucht, und ob *στρατόν* von *σεβόμεθα*, oder nicht vielmehr von *διδάξαντα* abhänge, folglich zu *ἡμᾶς*, oder zu *ταῦτα*, und nicht zu *Υἱόν* und *Πνεῦμα* gereiht werden müsse.

[6]) Daher die häufige Bezeichnung *τὸ Πνεῦμα προφητικόν* neben der anderen, *Πνεῦμα ἅγιον* und daher auch noch im Symb. Nic. Constantin. die Bestimmung *Πνεῦμα .... τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.*

[7]) Paed. III, p. 311: *Εὐχαριστοῦντας αἰνεῖν τῷ μόνῳ Πατρὶ καὶ Υἱῷ — σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.*

ihn als die Quelle aller Gnadengaben[1]), insbesondere als das Princip aller Erleuchtung und Heiligung der Gläubigen im Alten und Neuen Bunde. Allein er subordinirt ihn nach Wesen, Würde und Wirksamkeit dem Sohne in demselben Maaße, in welchem er diesen dem Vater subordinirt; und obwohl er zugesteht, daß die Bibel ihn nirgends ein Geschöpf nenne[2]), so neigt er doch selbst nach einer anderen, etwas dunklen Stelle[3]) zu der vor ihm unbekannten Ansicht hin, daß der heil. Geist entstanden (freilich nach seinem Systeme nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit her) und das erste und vorzüglichste aller vom Logos hervorgebrachten Wesen[4]) sei. In demselben Zusammenhange führt er drei Meinungen vom heiligen Geiste an, eine welche ihn für unentstanden halte, eine andere, welche ihm keine besondere Persönlichkeit zuschreibe, und eine dritte, die ihn für ein durch den Logos entstandenes Wesen erkläre. Die erste verwirft er, weil blos der Vater unentstanden[5]) sei; die zweite ebenfalls, weil Matth. 12, 32 den Geist vom Vater und vom Sohn deutlich unterscheide; die dritte hält er für die wahre und schriftgemäße, weil alles durch den Logos entstanden sei[6]). Zwar scheine der heilige Geist nach Matth. 12, 32 über dem Sohn zu stehen; aber die Sünde wider den heiligen Geist sei blos deshalb schwerer, als die Sünde gegen den Menschensohn, weil der, welcher den heiligen Geist empfangen hat, höher stehe, als der, welcher vom Logos die Vernunft hat.

Irenäus steht auch hier dem späteren Dogma von der völligen Wesensgleichheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohne näher als die Alexandriner, obwohl in der von ihm mehrmals gebrauchten bildlichen (eben darum aber nicht so streng zu nehmenden) Bezeichnung des Sohnes und Geistes als der „Hände" des Vaters, durch welche er Alles gemacht habe, ein gewisses Subordinationsverhältniß beider zum Vater ausgedrückt ist. Abweichend von den meisten Vätern versteht er die Weisheit in den Sprüchwörtern nicht vom Logos, sondern vom Geiste und mußte ihm schon deshalb das Prädicat der Ewigkeit zuschreiben. Doch dachte er sich denselben keineswegs blos als eine Kraft oder Eigenschaft, sondern als eine selbstständige Persönlichkeit, wie den Logos. „Bei Gott," sagt er, „ist immer das Wort und die Weisheit, der Sohn und der Geist, durch welche und in welchen er alles frei geschaffen, zu welchen er gesagt hat: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde und unserer Aehnlichkeit."[7]). Uebrigens spricht er mehr von den Wirkungen, als von dem Wesen des heiligen Geistes. Er hat in den Propheten das Kommen Christi vorhergesagt, ist in allen göttlichen Anstalten

---

[1]) Nicht als *ὕλη τῶν χαρισμάτων*, wie Neander und Andere es darstellen, sondern als *τὴν ὕλην τῶν χαρισμ. παρέχον*, als die Substanz und Fülle der Geistesgaben darreichend, also als *ἀρχή* und *πηγή* derselben, in Joh. II, §. 6.

[2]) De princ. I, 3, 3. [3]) in Joh. tom. II, §. 6.

[4]) *Τιμιώτερον* — man beachte übrigens diesen Comparativ, der möglicherweise mehr sagt, als der Superlativ, und vielleicht den Geist von allen Geschöpfen unterscheiden soll — *πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγεννημένων*.

[5]) *ἀγέννητος*. [6]) Joh. 1, 3. [7]) Adv. haer. IV, 20, 1.

den Menschen nahe gewesen, vermittelt die Erkenntniß des Vaters und Sohnes, giebt dem Gläubigen das Bewußtsein der Kindschaft, ist die Gemeinschaft mit Christo, das Unterpfand des unvergänglichen Lebens und die Leiter, auf der wir zu Gott aufsteigen.

Eine besonders wichtige Stelle nimmt der Paraklet im montanistischen Systeme ein und erscheint dort als das Princip der höchsten Offenbarungsstufe oder der Kirche der Vollendung. Tertullian setzte das eigentliche Wesen der Kirche in den heiligen Geist, subordinirte ihn übrigens dem Sohne, wie den Sohn dem Vater, obwohl er andererseits die Gleichheit des Wesens[1]) behauptet; er ist nach ihm a Patre per Filium, wie die Frucht von der Wurzel durch den Stamm. Die Trinitätslehre des Sabellius trug zur Ueberwindung des Subordinatianismus bei.

§. 81. Die heilige Dreieinigkeit.

Vgl. die zu §. 78—80 citirten Werke.

Hier haben wir nun die Elemente des Dogmas von der Trinität, d. h. von dem lebendigen, allein wahren Gott, Vater, Sohn und Geist, von dem, durch den, und zu dem alle Dinge sind. Dasselbe hat im christlichen Lehrsysteme eine zusammenfassende und abschließende Bedeutung als ein kurzer Inbegriff aller Wahrheiten und Segnungen der geoffenbarten Religion. Daher ist die Taufformel[2]), welche allen alten Glaubensbekenntnissen zu Grunde liegt, und der apostolische Segenswunsch[3]) trinitarisch. Diese Lehre begegnet uns aber in der heiligen Schrift nicht sowohl in ausdrücklichen Lehrsätzen und einzelnen Aussprüchen, von denen die beiden genannten die klarsten sind, als in der Form großartiger lebendiger Thatsachen, nämlich in der Geschichte einer dreifachen Offenbarung des lebendigen Gottes in der Schöpfung und Regierung, in der Versöhnung und Erlösung, in der Heiligung und Vollendung der Welt, welche in der Erfahrung der Christenheit sich fortsetzt. In der Dreieinigkeitslehre vollendet sich der christliche Gottesbegriff im Unterschied sowohl von dem abstracten jüdischen Monotheismus, als vom heidnischen Polytheismus und Dualismus. Sie ist daher zu allen Zeiten als das heilige Symbol und die Fundamentallehre der christlichen Kirche angesehen worden, mit deren Läugnung auch die Gottheit Christi und des heiligen Geistes, sowie die Göttlichkeit des Werkes der Erlösung und der Heiligung dahinfällt.

Auf dieser Schriftbasis hat sich das kirchliche Dogma von der Trinität entwickelt und schon die vornicänische Theologie direct oder indirect beherrscht, obwohl es erst im Nicänischen Zeitalter zu einem relativen Abschluß kam. Es ist ursprünglich praktisch-religiöser, und erst abgeleiteter Weise speculativer Natur. Es entstand nicht auf dem Wege der Metaphysik, sondern der Erfahrung und Anbetung, und nicht als ein abstractes, für sich abgesondertes Dogma, sondern in

[1]) unitas substantiae. [2]) Matth. 28, 19. [3]) 2 Kor. 13, 14.

unzertrennlicher Verbindung mit der Christologie und Pneumatologie, besonders der ersteren, da alle Theologie von dem in Christo geoffenbarten und die Welt mit sich selber versöhnenden Gotte ausging. Es folgte unter Voraussetzung des Monotheismus als ein nothwendiges Resultat aus der Lehre von der Gottheit Christi und des heiligen Geistes. Die Einheit Gottes stand schon aus dem Alten Testament als Fundamentalartikel der geoffenbarten Religion im Gegensatz gegen alle Formen des Götzendienstes unerschütterlich fest. Forderte nun aber das Neue Testament und das christliche Bewußtsein ebenso entschieden den Glauben an die Gottheit des Sohnes, der die Erlösung vollbracht, und des heiligen Geistes, der die Kirche gegründet und den Gläubigen einwohnt, so konnten diese scheinbar sich widersprechenden Momente nur in der Form der Dreieinigkeit[1]), d. h. so gedacht werden, daß man in dem Einen und untheilbaren Wesen Gottes[2]) drei Hypostasen[3]) oder Personen[4]) unterschied, übrigens mit dem Bewußtsein der Unzulänglichkeit aller menschlichen Begriffe und Worte zur Bezeichnung eines solchen unergründlichen Mysteriums.

Die socinianische und rationalistische Meinung, daß die kirchliche Trinitätslehre aus dem Platonismus[5]) und Neuplatonismus[6]) entstanden sei, ist daher grundverkehrt. Noch ferner liegt die indische Trimurti, welche einen ganz pantheistischen Sinn hat. Nur so viel ist wahr, daß die hellenische Philosophie als Bildungselement von außen her auf die Form der patristischen Theologie, also auch der Logoslehre und Trinitätslehre einwirkte, und daß sich bei tieferen Geistern des heidnischen Alterthums eine Ahnung, aber auch nur eine entfernte und trübe Ahnung eines dreifachen Unterschiedes im göttlichen Wesen findet, was, wie überhaupt alle tieferen Ahnungen des Heidenthums, gerade zur Bestätigung des Christenthums dient. Viel deutlichere oder fruchtbarere Anknüpfungspunkte dafür fanden sich im Alten Testament, besonders in der Lehre vom Messias, vom Geiste, vom Worte und von der Weisheit Gottes, und selbst in seiner Zahlensymbolik, welche auf der Heiligkeit der Dreizahl (Gott), Vierzahl (Welt), Siebenzahl und Zwölfzahl (Verbindung von Gott und Welt, daher Bundeszahl) beruht. Aber die vollständige Offenbarung des Geheimnisses der Trinität war nur im Neuen Testament nach Vollendung des Erlösungswerkes und der Ausgießung des heiligen Geistes möglich.

Sodann war es zunächst die ökonomische oder transeunte Trinität, welche der Kirche zum Bewußtsein kam, d. h. die Trinität der Offenbarung Gottes in

---

[1]) *Τριάς*, zuerst bei Theophilus, trinitas, zuerst bei Tertullian, vom vierten Jahrhundert an bestimmter *μονοτριάς*, *μονὰς ἐν τριάδι*, trinitas.

[2]) *οὐσία*, *φύσις*, substantia, zuweilen auch ungenauer *ὑπόστασις*.

[3]) *τρεῖς ὑποστάσεις*. [4]) *τρία πρόσωπα*, personae.

[5]) Vgl. Plato, Ep. 2 u. 6, welche indeß unächt oder unsicher sind, und Legg. IV, p. 185: *ὁ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μεσὰ τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων*.

[6]) Plotin, Enn. V, 1 und Porphyrius bei Cyrill. Alex. c. Jul., die aber freilich schon von christlichen Ideen unbewußt afficirt waren, reden von *τρεῖς ὑποστάσεις*, aber doch in einem ganz anderen Sinne als die Kirche.

dem dreifachen Werke der Schöpfung, Erlösung und Heiligung der Welt, wie dieselbe in den apostolischen Schriften als lebendige Thatsache gelehrt ist. Von dieser schloß man dann aber mit Recht, und schriftgemäß auf die immanente oder ontologische Trinität, d. h. auf einen ewigen Unterschied im Wesen Gottes selbst, weil dieses sich in seiner Offenbarung reflectirt und überhaupt nur soweit verstanden werden kann, als es sich in seinen Werken und Worten kund gibt. Man dachte sich also das göttliche Wesen nicht als eine abstracte farblose Einheit, sondern als eine unendliche Lebensfülle, und insofern vereinigt der christliche Gottesbegriff (wie schon Johannes von Damaskus bemerkte) den jüdischen Monotheismus mit dem Wahren, welches selbst dem heidnischen Polytheismus zu Grunde liegt, obwohl es da bis zur Unkenntlichkeit verzerrt und entstellt ist.

Zur näheren Begründung dieser Wesenstrinität beriefen sich dann speculative Kirchenlehrer der folgenden Zeiten auf allerlei Analogieen aus dem Gebiete der Natur und besonders des endlichen Geistes, der ja nach dem Bilde des göttlichen geschaffen ist, also bis auf einen gewissen Grad zu einem Rückschluß berechtigt; sie fanden eine Art von Trias in dem allgemeinen Gesetz der Thesis, Antithesis und Synthesis, in den Elementen des Syllogismus, in den drei Personen der Grammatik, in der Composition des Menschen aus Leib, Seele und Geist, in den drei Grundkräften der Seele, wie man nun dieselben näher bestimmen mochte, in dem Wesen der Intelligenz und Erkenntniß, die eine Vereinigung des denkenden Subjects und gedachten Objects involvirt, sowie der Liebe, die eben ein Band zwischen Liebenden und Geliebten ist [1]). Diese Speculationen beginnen schon mit Origenes und Tertullian, wurden dann weiter fortgeführt von Athanasius und Augustin, von den Scholastikern und Mystikern, und sind heute noch nicht erschöpft, da die heilige Dreieinigkeit das tiefste, wenn gleich offenbarste Geheimniß ist und durch keine von endlichen Dingen hergenommenen Analogieen hinlänglich erklärt werden kann.

Da in der vornicänischen Periode die Lehren von der Gottheit Christi und des heiligen Geistes, welche die Dreieinigkeitslehre voraussetzt, noch nicht zu genügender begrifflicher Klarheit durchgebildet waren, so muß man von der letzteren dasselbe erwarten. Zuerst finden wir sie in ganz einfach biblischer und praktisch-religiöser Form in allen Glaubensregeln der ersten drei Jahrhunderte, welche wie die apostolische und nicäno-constantinopolitanische, auf die Taufformel basirt, also trinitarisch angelegt sind; sodann in den ebenfalls trinitarischen Doxologieen, welche von Anfang an im kirchlichen Gebrauche waren, wie denn solche schon in dem Sendschreiben der Smyrnensischen Gemeinde über das Martyrium Polykarps vorkommen [2]). Ebenso gehört noch in die Zeit der unmittelbaren

[1]) ubi amor, ibi trinitas, sagt Augustin.

[2]) C. 14, wo Polykarp sein Gebet auf dem Scheiterhaufen mit den Worten schließt: *Μεθ' οὗ*, nämlich Christus, *σοι καὶ Πνεύματι ἁγίῳ, ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας*, vgl. am Ende c. 22: *ὁ κύριος Ἰησ. Χριστὸς … ᾧ ἡ δόξα, σὺν Πατρὶ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.*

Apostelschüler die Sentenz[1]), daß man durch den heiligen Geist zum Sohne, durch den Sohn zum Vater aufsteige. Bis dahin ist natürlich noch an keine Einwirkung der Philosophie auf diese Lehre zu denken. Diese begann erst mit dem Zeitalter der Apologeten.

Justinus Martyr stellt mehrmals Vater, Sohn und Geist als Gegenstände der göttlichen Anbetung der Christen zusammen, obwohl allerdings nicht in dem Sinne völlig gleicher Würde[2]), und schreibt dem Plato die Ahnung der Dreieinigkeitslehre zu. Athenagoras bekennt sich zum Glauben an Vater, Sohn und Geist, welche eins sind κατὰ δύναμιν, aber mit einem Unterschied der τάξις, also auch im Sinne des Subordinatianismus. Theophilus von Antiochien bezeichnet zuerst das Verhältniß der drei göttlichen Personen[3]) als Trias.

Origenes denkt sich die Dreieinigkeit als drei excentrische Kreise, von welchen jeder folgende einen enger begrenzten Raum umschreibt. Gott der Vater wirkt auf alles Geschaffene, der Logos blos auf die vernünftigen Wesen, der heilige Geist blos auf die Heiligen in der Kirche; aber die Heiligung des Geistes führt zum Sohne, und der Sohn zum Vater zurück, der somit Grund und Ziel alles Seins ist, und wie an Umfang des Wirkens, so auch an Würde am höchsten steht.

Irenäus hält sich einfach an die Taufformel und an die Offenbarungstrinität, indem er sie unter dem Gesichtspunkt von drei successiven Entwicklungsperioden des Reiches Gottes auf Erden und einer progressiven Mittheilung Gottes an die Welt auffaßt. Auch stellt er das Verhältniß nach Eph. 4, 6 so dar, daß der Vater über allem und das Haupt Christi, der Sohn durch alles und das Haupt der Kirche, der Geist in allem und die Quelle des Lebenswassers sei[4]). Von einer überweltlichen Wesenstrinität finden sich bei ihm nur leise Andeutungen.

Einen Schritt weiter ging darin Tertullian. Er nimmt einen Unterschied in Gott selbst an und erläutert ihn nach dem Grundsatze, daß das geschaffene Ebenbild einen Schluß auf das ungeschaffene Vorbild gestatte, durch die Analogie des menschlichen Denkens, nämlich die Nothwendigkeit einer Selbstprojection oder Selbstobjectivirung im Worte, die er mit dem von den Valentinianern geborgten Ausdruck der προβολή, oder prolatio rei alterius ex altera[5]) bezeichnet, aber ohne damit die sinnliche Emanationsvorstellung der Gnostiker zu verbinden. Sonst steht er, wie schon oben bemerkt wurde, noch auf dem Standpunkte des Subordinatianismus, wenn man seine bildlichen Vergleichungen des trinitarischen Verhältnisses mit dem Verhältniß zwischen Wurzel, Stamm und Frucht, oder zwischen Quelle, Fluß und Bach, oder zwischen Sonne, Strahl und Strahlenspitze dogmatisch premirt[6]). Dessenungeachtet behauptet er entschieden die Wesens-

[1]) Bei Irenäus adv. haer. V, 36, 2. [2]) Vgl. §. 80.

[3]) θεός, λόγος und σοφία, worunter er, wie Irenäus, den heil. Geist versteht.

[4]) V, 18, 2. [5]) Adv. Praxeam c. 8.

[6]) „Tertius," sagte er adv. Prax. c. 8, „est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur, a qua proprietates suas ducit.

einheit der drei Personen [1]). Abhängig von Tertullian ist der schismatische, aber orthodoxe Novatianus, der Verfasser einer besonderen Schrift de Trinitate, welche er aus der Glaubensregel entnimmt und mit Schriftbeweisen begründet im Gegensatz gegen die beiden Klassen der Monarchianer.

Am nächsten stand der römische Bischof Dionysius (262) dem nicänischen Lehrbegriff, indem er im Streite mit dem alexandrinischen Dionysius klar und scharf sowohl die Wesenseinheit, als den realen persönlichen Unterschied der drei Glieder der göttlichen Trias behauptet und den Tritheismus, Sabellianismus und Subordinatianismus mit orthodoxem Tacte, aber auch mit der den Päpsten schon damals geläufigen Kunst des Anathematisirens vermied. Seine Ansicht ist uns von Athanasius in einem Fragmente aufbewahrt worden, wo es unter andern heißt: „Dann muß ich mich gegen diejenigen erklären, welche die heiligste Lehre der Kirche vernichten, indem sie die Monarchie Gottes in drei Kräfte, abgesonderte Hypostasen und drei Gottheiten theilen und auflösen. Diese (tritheistische, uns nicht näher bekannte) Vorstellung ist der Meinung des Sabellius gerade entgegengesetzt. Denn wenn dieser die gottlose Lehre einführen will, daß der Sohn derselbe sei wie der Vater, und umgekehrt, so lehren jene gewissermaßen drei Götter, indem sie die heilige Einheit in drei völlig von einander abgesonderte Hypostasen trennen. Es muß aber mit dem Gott des Alls der göttliche Logos unzertrennlich verbunden sein, und in Gott muß auch der heilige Geist wohnen, so daß die göttliche Dreiheit in Einen, nämlich den allherrschenden Gott, wie in eine Spitze zusammengefaßt werden muß" [2]).

Dann verurtheilt er die Lehre, daß der Sohn ein Geschöpf sei, als „die größte Gotteslästerung" und schließt: „Man darf also die göttliche anbetungswürdige Einheit nicht in drei Gottheiten zertheilen; aber ebenso wenig darf man durch den Ausdruck, der Sohn sei geschaffen, die überschwengliche Würde und Größe des Herrn herabsetzen, sondern man muß glauben an Gott den allmächtigen Vater, und an Jesum Christum seinen Sohn, und an den heiligen Geist, den Logos aber mit dem Gott des Alls unzertrennlich vereinigt denken, denn dieser sagt: Ich und der Vater sind Eins, und: Ich im Vater und der Vater in mir. Auf diese Weise wird sowohl die göttliche Trias, als die heilige Lehre von der Monarchie der Gottheit unverletzt erhalten."

Ita trinitas" (hier begegnet uns dieses Wort zum ersten Mal, vgl. c. 2 *οἰκονομία* quae unitatem in trinitatem disponit) — „per consertos" (al. consortes) „et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et *οἰκονομίας* statum protegit."

[1]) C. 2: Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status, et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti deputantur.

[2]) Athanas.: De decr. syn. Nic. c. 26 (Routh III, 127); *Τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα, τὸν θεὸν τῶν ὅλων, τὸν παντοκράτορα λέγω, συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη.*

§. 82. Die Antitrinitarier. Erste Klasse.

Vgl. außer den zu §. 78 angeführten Schriften auch **Schleiermacher:** Ueber den Gegensatz der sabellianischen und athanasianischen Vorstellung von der Trinität. Berlin 1822. (Sämmtl. Werke zur Theol. Bd. II). **Lobeg. Lange:** Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der nicänischen Synode. Leipz. 1831.

Daß dieses Ziel endlich glücklich erreicht wurde, war wiederum großentheils veranlaßt durch die Streitigkeiten mit den Gegnern der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, welche das ganze dritte Jahrhundert erfüllen. Diese Gegner hießen gewöhnlich Monarchianer oder Unitarier wegen des Gewichtes, welches sie auf die Einheit[1]) Gottes legten. Unter ihnen muß man aber zwei entgegengesetzte Klassen genau unterscheiden, die rationalistischen oder dynamistischen Monarchianer, welche die Gottheit Christi läugneten, oder blos für eine Kraft erklärten, und die patripassianischen Monarchianer, welche den Sohn mit dem Vater identificirten und höchstens eine modalistische Dreieinigkeit, d. h. eine Trinität der Offenbarungsweise, zugaben. Die erste Form dieser Irrlehre war im abstracten jüdischen Monotheismus befangen, trennte deistisch das Göttliche und Menschliche und erhob sich wenig über den Ebionismus. Die zweite ging, wenigstens theilweise, von pantheistischen Vorstellungen aus und näherte sich dem gnostisch-doketischen Standpunkte. Die eine trat der Würde des Sohnes, die andere der Würde des Vaters zu nahe; doch war die letztere viel tiefsinniger und christlicher und fand daher auch mehr Eingang.

Die Monarchianer der ersten Klasse sahen in Christo blos einen mit göttlicher Kraft erfüllten Menschen, dachten sich aber diese göttliche Kraft nicht erst, wie die Ebioniten, von der Taufe, sondern von Anfang an in ihm wirksam und gaben seine übernatürliche Zeugung durch den heiligen Geist zu. Hierher gehören:

1. Die Aloger (Gegner des Logos, Unvernünftige), eine uns sehr wenig bekannte häretische Partei in Kleinasien um 170. Epiphanius gab ihnen diesen Namen, weil sie im monarchianischen Interesse die Logoslehre und das Logosevangelium verwerfen. Ebenso verwerfen sie auch im Gegensatz zum Montanismus den Chiliasmus und die Apokalypse. Sie schrieben die johanneischen Schriften dem Gnostiker Cerinth zu.

2. Die Theodotianer, so genannt von ihrem Stifter, dem Gerber Theodotus. Er stammte aus Byzanz, verläugnete Christum in einer Verfolgung, sich damit entschuldigend, daß er blos einen Menschen verläugnet habe, hielt ihn aber dennoch für den übernatürlich erzeugten Messias. Er erwarb sich in Rom Anhänger, wurde aber von dem dortigen Bischof Victor (192—202) excommunicirt. Seine Partei erwählte nach seinem Tode den Confessor Natalis zum Bischof, der indeß später reuevoll in den Schooß der katholischen Kirche zurückgekehrt sein soll. Ein jüngerer Theodotus, der „Geldwechsler" stellte Melchisedek, als einen Mitt-

[1]) μοναρχία.

ler zwischen Gott und den Engeln, über Christum, als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, weßhalb seine Anhänger Melchisedekianer genannt wurden.

3. Die Artemoniten, oder Anhänger des Artemon, der etwas später zu Rom eine ähnliche Meinung verbreitete, die Lehre von der Gottheit Christi als eine Neuerung und einen Rückfall in den heidnischen Polytheismus bezeichnete, und von Zephyrinus (202—217) excommunicirt wurde. Die Artemoniten werden beschuldigt, daß sie Euklid und Aristoteles über Christum stellten und Mathematik und Dialektik höher achteten als das Evangelium. Dies weist auf eine kritisch verständige, geheimnißflüchtige Richtung hin und zeigt, daß Aristoteles zur Bekämpfung der Lehre von der Gottheit Christi, wie Plato zur Begründung derselben gebraucht wurde. Ihre Behauptung, daß die richtige Lehre in der römischen Kirche erst seit Zephyrinus verdunkelt worden sei[1]), erklärt sich aus der durch die „Philosophumena" zu Tage geförderten Thatsache, daß Zephyrinus (und vielleicht schon sein Vorgänger Victor) unter heftigem Widerspruch eines Theils der römischen Gemeinde den Patripassianismus begünstigte, also wohl auch im Interesse dieser Lehre die Artemoniten verdammte.

4. Paulus von Samosata, seit 260 Bischof von Antiochien und zugleich ein politischer Beamter[2]), läugnete die Persönlichkeit des Logos und des heiligen Geistes und hielt sie blos für eine Kraft Gottes, wie die Vernunft und den Geist im Menschen, gab aber zu, daß der Logos in höherem Maaße in Christo gewohnt habe, als in irgend einem früheren Gottgesandten, und lehrte, ähnlich wie später die Socinianer, eine allmähliche, durch seine eigene sittliche Entwickelung bedingte Erhebung Christi zur göttlichen Würde[3]). Um seine Christologie in das Bewußtsein der Gemeinde einzuführen, nahm er Veränderungen mit den Kirchenliedern vor, wußte sich aber sonst klug an die orthodoxen Formeln zu accommodiren, wie er denn z. B. Christum θεὸς ἐκ παρθένου nannte und ihm sogar die ὁμοουσία mit dem Vater, aber freilich in einem ganz anderen Sinne zuschrieb. Die ihm untergebenen syrischen Bischöfe beschuldigten ihn außer der Ketzerei, auch maaßloser Eitelkeit, Hoffahrt, Prunksucht, Geldgier und Einmischung in weltliche Händel und erklärten auf einer Synode von 269 seine Absetzung. Da er aber von der Königin Zenobia von Palmyra begünstigt wurde, so konnte die Absetzung erst nach ihrer Besiegung durch den römischen Kaiser Aurelius im Jahre 272, und nach eingeholtem Gutachten der italischen Bischöfe durchgeführt werden. Sein Sturz entschied den Fall der Monarchianer, die aber doch noch bis ans Ende des vierten Jahrhunderts als verurtheilte Ketzer unter den Namen Samosateniani, Paulianistae und Sabelliani vorkommen.

§. 83. Zweite Klasse der Antitrinitarier.

Die zweite Klasse der Monarchianer, welche Tertullian Patripassianer nennt, (ähnlich wie später ein Zweig der Monophysiten Theopaschiten hießen), hatte

---

[1]) Bei Euseb. V, 28. [2]) Ducenarius procurator. [3]) Eine θεοποίησις ἐκ προκοπῆς.

neben dem unitarischen auch das tiefere christliche Interesse, die Gottheit Christi festzuhalten, aber auf Kosten seiner selbstständigen Persönlichkeit, die sie im Wesen des Vaters untergehen ließ.

1. Der erste namhafte Vertreter dieser Irrlehre ist **Praxeas** aus Kleinasien. Er kam unter Marc Aurel mit dem Ruhme eines Bekenners nach Rom, bewirkte dort die Verurtheilung des Montanismus und trug seinen Patripassianismus vor, für den er selbst den Bischof Victor gewann. Tertullian aber trat als Vertheidiger sowohl des Montanismus als des Hypostasianismus mit zermalmender Dialektik gegen ihn auf und warf ihm vor, daß er in Rom zwei Geschäfte des Teufels verrichtet, nämlich den heiligen Geist vertrieben und den Vater gekreuzigt habe[1]). Nach seiner Darstellung lehrte Praxeas mit steter Berufung auf Jes. 45,5. Joh. 10, 30 („Ich und der Vater sind Eins") und 14, 9 f., („Wer Mich siehet, siehet den Vater"), als ob die ganze Bibel aus diesen drei Stellen bestände, daß der Vater selbst in Christo Mensch geworden, gehungert, gedürstet, gelitten habe und gestorben sei. Zwar wollte er nicht schlechthin von einem Leiden (pati) des Vaters, sondern blos von einem Mitleiden (copati) des Vaters mit dem Sohne gesprochen wissen; aber jedenfalls hob er die selbstständige Persönlichkeit des letzteren auf. Er dachte sich das Verhältniß des Vaters zum Sohne wie das Verhältniß des Geistes zum Fleische. Dasselbe Subject ist als Geist der Vater, als Fleisch der Sohn. Die katholische Lehre erschien ihm als tritheistisch.

2. **Noetus** von Smyrna trug um 200 dieselbe Ansicht vor und berief sich außer Joh. 10, 30 und 14, 9 auch auf Röm. 9, 5, wo Christus der Eine über Alles erhabene Gott genannt werde. Als er von einer Synode getadelt wurde, rechtfertigte er sich damit, daß seine Lehre zur Verherrlichung Christi gereiche[2]). Der Verfasser der Philosophumena bringt ihn mit der pantheistischen Philosophie des Heraklit in Verbindung, der, wie er uns hier zuerst mittheilt, die Natur als die Harmonie aller Gegensätze betrachtet und das Universum sowohl auflösbar als unauflösbar, entstanden und nicht entstanden, sterblich und unsterblich genannt habe; ebenso soll nach Noetus dasselbe göttliche Subject die entgegengesetzten Eigenschaften vereinigen können.

3. **Kallistus** (Papst Calixtus I.) adoptirte und vertheidigte die Lehre des Noetus, welche Epigonus und Kleomenes[3]) i. J. 215 unter Begünstigung des Bischofs Zephyrinus in Rom verbreiteten. Er erklärte den Sohn blos für die menschliche Erscheinung des Vaters, der den Sohn, wie der Geist das Fleisch beseelt[4]), und mit ihm am Kreuze gelitten habe. „Der Vater," sagte er, „der im Sohne war, nahm Fleisch an und machte es zu Gott, es mit sich vereinigend, und machte es Eins. Vater und Sohn war deshalb der Name des Einen Gottes, und

---

[1]) „Paracletum fugavit et Patrem crucifixit."

[2]) *Τί οὖν κακὸν ποιῶ*, fragte er, *δοξάζων τὸν Χριστόν;*

[3]) Schüler des Noetus, nicht seine Lehrer, wie früher, auch noch von Neander, irrig angenommen wurde.

[4]) Joh. 14, 11.

diese Eine Person[1]) kann nicht zwei sein, also litt der Vater mit dem Sohne." Er schalt die Gegner Zweigöttler oder Ditheisten[2]), welche dafür seine Anhänger Kallistianer nannten.

Diese und andere Aufschlüsse über die römische Gemeinde im ersten Viertel des dritten Jahrhunderts verdanken wir, wie schon früher erwähnt wurde, dem neunten Buche der Philosophumena des Hippolytus, der aber freilich der Hauptgegner und Rivale des Kallistus war und in seiner Lehre von der Dreieinigkeit sich zum entgegengesetzten Extrem des Subordinatianismus hinneigte. Er nennt den Kallistus offenbar leidenschaftlich einen „unvernünftigen und betrügerischen Menschen, der von oben und unten Lästerungen zusammenbringe, um nur gegen die Wahrheit zu sprechen, und sich nicht schäme, bald in die Irrlehre des Sabellius, bald in die des Theodotus (— von der letzteren findet man bei ihm keine Spur —) zu fallen." Nach dem Tode des Kallistus, der zwischen 218 und 223 oder 224 den päpstlichen Stuhl inne hatte, verschwand der Patripassianismus aus der römischen Kirche.

4. Beryllus von Bostra in Arabien. Von ihm ist uns blos eine etwas unklare und sehr verschieden gedeutete Aeußerung bei Eusebius[3]) aufbewahrt. Er läugnete die persönliche Präxistenz[4]), und überhaupt die selbstständige Gottheit[5]) Christi, behauptete aber zugleich die Einwohnung der Gottheit des Vaters[6]) in ihm während seines irdischen Lebens. Er bildet gewissermaßen den Uebergang vom einfachen Patripassianismus zum sabellianischen Modalismus. Er wurde auf einer arabischen Synode im Jahre 244 von dem zu Rathe gezogenen und damals selbst verketzerten Presbyter Origenes seines Irrthums überwiesen und besonders auch von dem Dasein einer menschlichen Seele in Christo[7]) überzeugt. Er soll später dem großen Kirchenlehrer für die Belehrung gedankt haben. Dies war eine der wenigen theologischen Disputationen, welche Einheit statt größerer Spaltung bewirkten.

5. Sabellius hielt sich, wie wir von Hippolytus erfahren, in seiner Jugend im Anfange des dritten Jahrhunderts einige Zeit in Rom auf, wurde von Kallistus zuerst für den Patripassianismus gewonnen, dann aber um 220, als dieser Bischof geworden war, excommunicirt[8]). Später finden wir ihn als Presbyter von Ptolemais in Aegypten. Dort fand er so viel Eingang mit seiner unterdeß modificirten Irrlehre, daß der Bischof Dionysius von Alexandrien ihn auf einem Concil zu Alexandrien im Jahre 261 excommunicirte und sich im schroffen Gegensatz gegen ihn für die hypostatische Selbstständigkeit und Subordination des

---

[1]) πρόσωπον. [2]) δίθεοι. [3]) H. E. VI, 33.

[4]) Ἰδία οὐσίας περιγραφή, d. h. ein umschriebenes, abgegrenztes, für sich bestehendes Sein.

[5]) Ἰδία θεότης. [6]) Ἡ πατρικὴ θεότης.

[7]) An deren Stelle er wahrscheinlich die πατρικὴ θεότης, ähnlich wie später Apollinaris den λόγος, setzte.

[8]) Oder war dieß vielleicht ein anderer Sabellius?

Sohnes unter den Vater in fast arianischen Ausdrücken erklärte. Die Sabellianer verklagten ihn daher beim Bischof Dionysius von Rom. Dieser hielt im Jahre 262 eine Synode und bekämpfte in einer besondern Schrift sowohl den Sabellianismus, als den Subordinatianismus und Tritheismus mit feinem orthodoxen Tacte[1]). Da der alexandrinische Dionysius sehr bereitwillig nachgab und „seine Behauptung von der Creatürlichkeit des Sohnes zu Gunsten des orthodoxen *ὁμοούσιος* aufgab, so wurde einstweilen der Streit beigelegt, bis er ein halbes Jahrhundert später durch Arius mit um so größerer Heftigkeit wieder ausbrach.

Sabellius ist bei weitem der originellste und tiefsinnigste unter den Monarchianern. Sein System, das wir aber blos aus wenigen, theilweise nicht ganz übereinstimmenden Fragmenten bei Athanasius und andern Vätern kennen, ist am meisten ausgebildet und neuerdings von Schleiermacher in eigenthümlicher Modification erneuert worden. Während die anderen Monarchianer fast blos das Verhältniß von Vater und Sohn in's Auge fassen, so zieht Sabellius auch den heiligen Geist in seine Speculation hinein und bringt es zu einer Trinität, aber freilich nicht zu einer simultanen Wesenstrinität, sondern blos zu einer successiven Offenbarungstrinität. Er geht aus von einer Unterscheidung der Monas und der Trias im göttlichen Wesen. Sein Grundgedanke ist, daß die an sich unterschiedslose Einheit Gottes im Verlaufe der Weltentwicklung sich in drei verschiedenen Offenbarungsformen und Offenbarungsperioden[2]) entfaltet oder ausdehnt[3]), und nach vollendeter Erlösung aus der Dreiheit wieder in die Einheit zurückkehrt. Der Vater offenbart sich in der Gesetzgebung oder alttestamentlichen Oekonomie (nicht auch in der Schöpfung, die vielmehr bei ihm der trinitarischen Offenbarung vorangeht), der Sohn in der Menschwerdung, der heilige Geist in der Inspiration. Er veranschaulicht sich das trinitarische Verhältniß durch Vergleichung des Vaters mit der runden Gestalt der Sonne, des Sohnes mit ihrer erleuchtenden, des Geistes mit ihrer erwärmenden Kraft. Auch soll er den Vater mit dem Leibe, den Sohn mit der Seele, den heiligen Geist mit dem Geiste des Menschen verglichen haben, was jedoch zu seiner sonstigen speculativen Schärfe nicht recht passen will. Eigenthümlich ist auch seine Auffassung des Logos[4]). Der Logos ist bei ihm nämlich nicht identisch mit dem Sohne, sondern die Monas selbst in ihrem Uebergang zur Trias, d. h. Gott als lebendige Bewegung und weltschaffendes Princip gedacht, oder der sprechende Gott[5]) im Unterschied vom schweigenden Gott[6]). Jedes *πρόσωπον* ist ein anderes *διαλέγεσθαι*, und die drei *πρόσωπα* zusammen sind nur die successiven Entfaltungen des Logos oder des der Welt zugewandten Antlitzes des göttlichen Wesens. Wie der Logos von Gott ausgegan-

---

[1]) Vgl. §. 81 am Schluß.

[2]) *ὀνόματα*, *πρόσωπα*, aber nicht im orthodoxen, sondern im ursprünglichen Sinne gleich Masken, Rollen.

[3]) *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς.*

[4]) Welche erst Baur in das gehörige Licht gestellt hat.

[5]) *θεὸς λαλῶν.* [6]) *θεὸς σιωπῶν.*

gen ist, so kehrt er zuletzt in ihn zurück, und damit kommt der trinitarische Entwicklungsproceß[1]) zum Abschluß.

Athanasius leitete die sabellianische Lehre aus der stoischen Philosophie ab. Der gemeinsame Berührungspunkt beider ist die pantheistische Grundanschauung von einer Ausdehnung[2]) und Zusammenziehung[3]) des der Welt immanenten göttlichen Wesens. Aber auch im Pythagoräismus, im Evangelium der Aegypter und in den pseudoclementinischen Homilien finden sich einige verwandte Elemente, ohne daß jedoch deshalb die Originalität des Sabellius in Zweifel gezogen werden könnte. Der nicänischen Kirchenlehre hat der Sabellianismus Bahn gebrochen durch die völlige Coordination der drei Personen; allein er unterscheidet sich von ihr hauptsächlich durch die Läugnung der Wesenstrinität und der permanenten Bedeutung der Offenbarungstrinität, da ihm Vater, Sohn und Geist blos vorübergehende Erscheinungen sind, welche nach der Erfüllung ihres Berufes in die abstracte Monas zurückgehen.

§. 84. Die Erlösung.

Cotta: Histor. doctrinae de redemptione sanguine J. Chr. facta (in Gerhard: Loci theol. vol. IV. p. 105—134). **Ziegler**: Hist. dogmatis de redemptione. Gott. 1791 (rationalistisch). **K. Bähr**: Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrh. Sulzb. 1832 (polemisch gegen die orthodoxe Lehre von der satisfactio vicaria). **F. C. Baur**: Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtl. Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste. Tüb. 1838 (S. 23—67, sehr gelehrt und speculativ, aber in ihrem Endresultat hegelisch-pantheistisch). **L. Duncker**: Des heil. Irenäus Christologie. Gött. 1843 (S. 217 ff., einfach objectiv). **Baumgarten-Crusius**: Compendium der christl. Dogmengeschichte. Leipz. 2. Thl. 1846. §. 95 ff. (S. 257 ff.)

Das Werk des dreieinigen Gottes in seiner Offenbarung ist das Heil oder die Erlösung und Versöhnung der Welt, d. h. negativ die Befreiung der Menschheit von der Schuld und Herrschaft der Sünde und des Todes, und positiv die Mittheilung der Gerechtigkeit und des Lebens der Gemeinschaft mit Gott. Zuerst mußte die Disharmonie in dem Verhältniß zwischen dem Schöpfer und Geschöpfe ausgeglichen, und dann konnte der Mensch zu der ursprünglich für ihn bestimmten sittlichen Vollkommenheit geführt werden. Die Erlösung und Vereinigung mit Gott ist das letzte Ziel jeder Religion. Aber im Heidenthum wurde sie blos dunkel geahnt, angestrebt und in verzerrten Formen fleischlich anticipirt; im Judenthum göttlich verheißen, typisch vorgebildet und historisch angebahnt; im Christenthum ist sie nach dem ewigen Rathschluß der Liebe und Weisheit Gottes durch Christi Leben, Tod und Auferstehung objectiv verwirklicht, und wird in der Kirche durch den heiligen Geist vermittelst der Gnadenmittel dem Einzelnen fortwährend unter der Bedingung der Buße und des Glaubens subjectiv angeeignet. Chri-

---

[1]) διάλεξις. [2]) ἔκτασις, πλατυσμός. [3]) συστολή.

stus ist daher im ausschließlichen und absoluten Sinne der Heiland der Welt und der Mittler zwischen Gott und dem Menschen.

Die apostolischen Schriften bezeugen überall dieses durch Christum bewirkte Heil als eine lebendige Erfahrungsthatsache in inspirirter Geistesfülle. Aber es dauerte lange, bis die tiefsinnigen Ideen eines Paulus und Johannes der Kirche zu klarem Bewußtsein kamen; sind sie ja doch heute noch nicht erschöpft. Die Erfahrung ging auch hier der Theologie voraus. Die Kirche lebte von Anfang an von dem versöhnenden Opfertode Christi; das Kreuz beherrschte das ganze christliche Denken und Leben und verlieh dem Märtyrerthum seine Nahrung. Aber die ältesten Kirchenlehrer lebten mehr im dankbaren Genusse, als im wissenschaftlichen Nachdenken über die Erlösung. Wir vernehmen bei ihnen mehr die Sprache des unmittelbaren begeisterten Gefühls, als der logischen Bestimmung und scharfen Sonderung der einzelnen Momente dieses seligen Geheimnisses. Sodann war diese Lehre nicht Gegenstand einer besonderen Controverse innerhalb der Kirche selbst, wie die Christologie und Dreieinigkeitslehre. Daher wird sie auch in den ökonomischen Symbolen nur in allgemeinen Ausdrücken berührt. Das apostolische Symbolum spricht sie aus in dem Artikel über die Sündenvergebung auf Grund des gottmenschlichen Lebens und Leidens Christi. Das nicänische Symbol sagt etwas bestimmter, daß Christus zu unserem Heile[1]) Mensch geworden und für uns gestorben und auferstanden sei.

Dessen ungeachtet finden wir von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an schon alle wesentlichen Elemente der späteren kirchlichen Erlösungslehre ausgesprochen oder doch wenigstens angedeutet. Der Hauptnachdruck wurde in der patristischen Periode auf das negative Moment, nämlich die Ueberwindung der Macht des Teufels, als des Fürsten im Reich der Sünde und des Todes, gelegt. Dies erklärt sich aus dem damaligen Kampfe des Christenthums mit dem Heidenthum, welches man ganz unter der Herrschaft des Satans und der Dämonen dachte. Schon im Neuen Testament, besonders Kol. 2, 15, Hebr. 2, 14 und 1 Joh. 3, 8, erscheint der Sieg über den Teufel als ein wesentliches Moment im Werke Christi. Allein diese Ansicht wurde in der alten Kirche auf eine sehr eigenthümliche, zum Theil mythisch-phantastische Weise ausgebildet und blieb in dieser Form herrschend, bis die Satisfactionstheorie Anselms der Entwicklung des Dogma eine neue Wendung gab. Man dachte sich den Sieg über den Satan bald als eine rechtliche Loskaufung von ihm durch ein ihm bezahltes Lösegeld, nämlich den Tod Christi, bald als eine Täuschung des Satans (mit Mißdeutung von 1 Kor. 2, 8), welche dann wieder entweder als eine absichtliche und verdiente, oder als eine Selbsttäuschung des Satans aufgefaßt wurde.

Die theologische Entwicklung dieser Lehre vom Werke Christi begann mit der Bekämpfung der jüdischen und heidnischen Einflüsse und gleichzeitig mit der Entwicklung der von ihr unzertrennlichen Lehre von der Person Christi, jedoch

---

[1]) διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν.

abhängig von der letztern, da das Werk die Person voraussetzt. Der Ebionismus konnte bei seiner deistisch-nomistischen Richtung sich nicht über die Anschauung des prophetischen Amtes Christi zu seinem priesterlichen und königlichen erheben und sah in ihm blos einen neuen Lehrer und Gesetzgeber. Der Gnosticismus, ausgehend von dem pantheistisch-naturalistischen Standpunkte des Heidenthums, faßte die Erlösung als einen physischen und intellectuellen Proceß der Befreiung des Geistes aus den Banden der Materie als dem vermeintlichen Princip des Bösen, reducirte das menschliche Leben und Leiden Christi auf einen bloßen Schein und konnte seinem Tode höchstens eine symbolische Bedeutung zuschreiben. Deshalb legten schon Ignatius, Irenäus und Tertullian im Gegensatz gegen den Doketismus ein so großes Gewicht auf die Realität der Menschheit und des Todes Jesu als der Quelle unserer Versöhnung mit Gott[1]).

Bei Justinus M. und dem Verfasser des Briefes an Diognet finden sich die Spuren der Lehre von der Genugthuung Christi, obwohl noch in ganz unbestimmten Ausdrücken. Irenäus giebt von allen Kirchenlehrern zuerst eine genauere Auseinandersetzung des Erlösungswerkes und bei weitem die tiefste und gesündeste, welche wir in den ersten drei Jahrhunderten finden. Christus, so lehrt er, hat als der zweite Adam das ganze menschliche Leben von der Geburt bis zum Tode und Hades, von der Kindheit bis zum Mannesalter in sich wiederholt, gleichsam summarisch zusammengefaßt und unter ein Haupt vereinigt[2]), und zwar zu dem doppelten Zwecke, um die Menschheit wiederherzustellen von den Folgen des Sündenfalls, und um sie zur Vollendung zu führen. Die Erlösung umfaßt die Aufhebung der Sünde durch den vollkommenen Gehorsam Christi, die Vernichtung des Todes durch den Sieg über den Teufel, und die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens an die Menschheit. Um dieses Werk zu vollbringen, mußte der Erlöser die göttliche und menschliche Natur in sich vereinigen; denn nur als Gott konnte er leisten, was der Mensch nicht zu leisten im Stande war, und nur als Mensch konnte er auf rechtmäßige Weise leisten, was der Mensch leisten sollte. Durch den freiwilligen Ungehorsam Adams hat der Teufel eine Gewalt über den Menschen erlangt, aber auf widerrechtlichem Wege, durch Lug und Trug[3]). Durch den freiwilligen Gehorsam Christi wurde sie ihm auf rechtliche Weise[4]) wieder entrissen. Dies geschah zunächst in der Versuchung, in welcher Christus den Kampf Adams mit dem Satan erneuerte oder recapitulirte, aber den Verführer überwand, und dadurch den Menschen aus der Gefangenschaft befreite. Sodann aber war das ganze Leben Christi ein beständiger siegreicher Kampf gegen den Satan und ein stetiger Gehorsam gegen Gott. Dieser Gehorsam vollendete sich im Leiden und Tode am Holze des Kreuzes, und dadurch wurde der Ungehorsam getilgt, den der erste Adam am

[1]) Vgl. §. 79.

[2]) Das ist nämlich, wie bereits angedeutet, der Sinn der von ihm oft gebrauchten Ausdrücke ἀνακεφαλαιοῦν, ἀνακεφαλαίωσις, recapitulare, recapitulatio.

[3]) dissuasio.

[4]) Durch suadela, Ueberredung, Verkündigung der Wahrheit, nicht Ueberlistung.

Holze des Baums der Erkenntniß begangen hatte. Dies ist jedoch nur die negative Seite. Dazu kommt noch, wie schon bemerkt, die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebensprincips und die Vollendung der Idee der Menschheit, die erst durch Christum zu Stande kam.

Origenes unterscheidet sich von Irenäus dadurch, daß er den Menschen in Folge der Sünde für das rechtmäßige Eigenthum des Satans hält und daß er den Sieg über den Satan als eine Ueberlistung desselben erklärt, indem er keinen Anspruch an die sündlose Seele Jesu hatte und sie darum auch nicht im Tode halten konnte. Das Lösegeld wurde nach Origenes nicht Gott, sondern dem Teufel bezahlt, der aber damit seines Rechtes an die Menschheit verlustig ging. Hier streift er an den mythischen Gnosticismus an. Er betrachtet übrigens den Tod Jesu auch noch aus anderen Gesichtspunkten, als ein Gott dargebrachtes Versöhnungsopfer der Liebe für die Sünden der Welt, als den höchsten Beweis des höchsten Gehorsams gegen Gott und als Vorbild der Geduld. Eigenthümlich ist ihm die Ausdehnung der Kraft der Erlösung auf die ganze Geisterwelt, d. h. die gefallenen Engel sowohl als Menschen, in Verbindung mit der Annahme einer endlichen Apokatastasis. Darin ist ihm unter den Vätern blos Gregor von Nyssa beigetreten.

Die Lehre von der subjectiven Aneignung des Heils, vom Glauben, Rechtfertigung und Heiligung war noch viel unvollständiger ausgebildet und konnte auch der Natur der Sache nach erst nach den objectiven Dogmen an die Reihe kommen. Wer etwa in dieser Periode oder überhaupt bei den Kirchenvätern (selbst Augustin nicht ausgenommen) die protestantische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein als den articulus stantis et cadentis ecclesiae suchen wollte, würde sich sehr getäuscht finden. Vielmehr steht die Menschwerdung des Logos, seine wahre Gottheit und wahre Menschheit ganz entschieden als Fundamentaldogma im Vordergrund. Die paulinische Rechtfertigungslehre tritt, außer etwa bei Clemens Romanus, der sie mit der Lehre des Jakobus verbindet, sehr zurück und ist erst im Reformationszeitalter tiefer ergründet und verstanden worden. Die Väter legen das Hauptgewicht auf die Heiligung und die guten Werke, und es finden sich bei ihnen bereits die Keime der römisch-katholischen Lehre von der Verdienstlichkeit und Ueberverdienstlichkeit menschlicher Tugend [1]).

Die Lehre von der Kirche, als der Heilsgemeinschaft, betrachten wir besser in dem Abschnitt über die Kirchenverfassung [2]), die Lehre von den Sacramenten, als den objectiven Mitteln für die Aneignung des Heils, im Zusammenhang mit dem Cultus [3]).

---

[1]) Vgl. §. 94 u. 95.   [2]) Vgl. §. 105 ff., besonders §. 111.

[3]) Vgl. §. 102—104.

§. 85. Die Eschatologie und der Chiliasmus.

I. Quellen.

Barnabas: Epist. c. 15. **Papias** bei Euseb. III, 39. **Just. Mart.**: Dial. c. Tryphon. Jud. c. 80. **Irenaeus**: Adv. haer. V, 24—36. **Tertullian**: De resurr. carn. 25. Adv. Marc. III, 24. IV, 29. **Cajus** bei Euseb. III, 28. **Origenes**: De princ. II, 11.

II. Bearbeitungen.

Corrodi: Kritische Geschichte des Chiliasmus. Zürich 1794. 4 Bde. (sehr ungenügend). **Münscher**: Lehre vom tausendjährigen Reich in den 3 ersten Jahrh. (in Henke's Magazin VI, 2 S. 233 ff.). **Semisch**: Chiliasmus (in Herzog's Encykl. II, S. 657—671). **D. T. Taylor**: The Voice of the Church on the Coming and the Kingdom of the Redeemer; a History of the Doctrine of the Reign of Christ on Earth. Revised by Hastings. 2. Aufl. Peace Dale 1855.

Die alte Kirche fühlte sich in den Zeiten ihrer Bedrängniß und der Verfolgung unheimlich in dieser Welt und blickte sehnsüchtig auf die Wiederkunft Christi als die Erlösung von allem Uebel und die Herstellung einer höheren und besseren Weltordnung. Während die heidnischen Religionen blos ein verlorenes Paradies beklagen konnten, freute sich das Christenthum der gewissen Hoffnung eines zukünftigen und unverlierbaren Paradieses. Sie war auf Hoffnung erlöst und anticipirte im Glauben ihre herrliche Zukunft um so energischer, jemehr sie in diesem Glauben Trost im Leiden und Kraft zum Sterben fand und über alle Drangsale der bedrängten Gegenwart hinausgehoben wurde. Durch diesen praktisch sittlichen und trostreichen Blick in eine herrliche Zukunft unterschied sich die alte Kirche nicht nur von dem trostlos im Diesseits befangenen Heidenthum, sondern auch von dem abstracten, gespensterartigen Spiritualismus des Gnosticismus, der sich fortwährend mit metaphysischen Fragen über den Ursprung der Welt und des Uebels abmühte, ohne zu einem erklecklichen Resultate zu kommen.

Die Eschatologie der alten Kirche ist eine concrete, wesenhafte und inhaltsvolle. Sie dreht sich nicht blos um eine Unsterblichkeit der Seele, die außer der Erlösung durch Christum nur ein eitler Traum oder ein Schreckbild ist, sondern um die Auferstehung des Leibes und das ewige unendlich selige Leben. Die Auferstehung des Leibes wurde in dieser Periode vielleicht ernster und allseitiger besprochen, als zu irgend einer späteren Zeit, und begegnet uns fast in allen apologetischen und antignostischen Schriften der Kirchenväter, weshalb wir schon früher davon geredet haben.

Außer der Auferstehung des Fleisches verdient in der altkirchlichen Eschatologie am meisten unsere Aufmerksamkeit der weitverbreitete und stark hervortretende Chiliasmus, d. h. die Lehre von einem tausendjährigen irdischen Reiche der Herrlichkeit, in welchem Christus mit den auferstandenen Heiligen sichtbar regieren werde. Die jüdische Hoffnung von einem glänzenden Messiasreiche, welche auf fleischlich mißverstandenen Schilderungen der Propheten ruhte, verpflanzte sich auf christlichen Boden, wurde aber hier vergeistigt und an die zweite, statt an die

erste Erscheinung Christi geknüpft; auch wurde diese irdische Sabbathfeier der Kirche nicht mehr als Ziel und Abschluß der Entwicklung, sondern[1]) blos als interimistisches Vorspiel der endlosen himmlischen Seligkeit gedacht.

Der christliche Chiliasmus, soweit er sich nicht in sinnliche und fanatische Extravaganzen verirrt, was in alter und neuer Zeit häufig geschah, gründet sich auf unerfüllte Verheißungen des Herrn[2]), und besonders auf die apokalyptische Schilderung seiner tausendjährigen Herrschaft auf Erden nach der ersten Auferstehung[3]), in Verbindung mit den zahlreichen Stellen von seiner herrlichen Wiederkunft, welche im Neuen Testament als nahe bevorstehend, und doch zugleich als chronologisch unbestimmt und unbestimmbar gelehrt wird, so daß sich die Gläubigen jederzeit darauf bereit halten sollen[4]). Dieser köstliche Hoffnungsartikel war im ganzen Zeitalter der Verfolgung eine reiche Quelle der Ermunterung und des Trostes mitten unter den Qualen des Märtyrerthums, welches für die blutige Aussaat einer herrlichen Blüthezeit der Kirche galt.

Daher finden wir den Chiliasmus nicht blos bei den häretischen Judenchristen und den Montanisten, bei denen er ein Fundamentalartikel des Glaubens war; sondern auch in geläuterterer Form, bei mehreren orthodoxen Kirchenlehrern. Barnabas betrachtete die mosaische Schöpfungsgeschichte als einen Typus von sechs Weltaltern der Arbeit und einem tausendjährigen Sabbath seliger Ruhe, da vor Gott ein Tag wie tausend Jahre sei[5]). Papias von Hierapolis berief sich für seine etwas abenteuerlichen Vorstellungen von der Glückseligkeit des tausendjährigen Reiches auf apostolische Ueberlieferungen; doch findet sich bei den anderen apostolischen Vätern keine ausdrückliche Erwähnung desselben. Justinus M. sah in der Erwartung der irdischen Vollendung der Kirche den Schlußstein der reinen Lehre, kannte aber rechtgläubige Christen, welche dieselben nicht theilten, wie denn auch die übrigen Apologeten sie wenigstens nicht erwähnen. Irenäus lehrte, auf johanneische Tradition gestützt, daß Christus nach der Zerstörung des römischen Reiches und dem kurzen Wüthen des Antichrist sichtbar erscheinen, den Satan binden, mit dem treu gebliebenen Häuflein der Bekenner und den Schaaren der auferweckten Blutzeugen von dem wieder erbauten Jerusalem aus über die Völker der Erde regieren und den tausendjährigen Vorsabbath der ewigen himmlischen Herrlichkeit feiern werde; nach einer kurz dauernden Befreiung des Satans erfolgt dann der letzte Sieg, die allgemeine Auferstehung, das Weltgericht und die Vollendung im neuen Himmel und auf der neuen Erde. Tertullian berief sich für seine chiliastischen Vorstellungen außer der Apokalypse auch auf die Weissagungen der montanistischen Propheten.

Da aber der Chiliasmus häufig, besonders von den Montanisten in Kleinasien, in der grob-sinnlichen Weise des Judaismus ausgemalt wurde, so erhob

---

[1]) Nach Apok. 20, 1 ff. vgl. mit 21, 1 ff.

[2]) Matth. 5, 4. 19, 29. Luk. 14, 12 ff.

[3]) Offenb. 20, 1—6.

[4]) Vgl. Matth. 24, 33. 36. Marc. 13, 32. Ap.-G. 1, 7. 1 Theff. 5, 1. 2. 2 Petr. 3, 10. Offenb. 1, 3. 3, 3.

[5]) Pf. 90, 4.

sich dagegen eine Opposition einmal von Seiten der römischen Kirche in der Person des Presbyter Cajus, der gegen Ende des zweiten Jahrhunderts im Kampfe mit dem Montanisten Proculus den Chiliasmus und vielleicht selbst die johanneische Apokalypse auf den verhaßten Ketzer Cerinth zurückführte, und sodann von Seiten der alexandrinischen Schule, besonders des Origenes, der die apokalyptische Bildersprache spiritualistisch deutete. Doch hatte der Chiliasmus auch in Aegypten viele Vertreter. Im Abendlande erhielt er sich noch länger und wurde von Commodian gegen Ende des dritten, von Lactantius und Victorinus im Anfang des vierten Jahrhunderts vertheidigt.

Erst im constantinischen Zeitalter ging darin eine radicale Veränderung vor. Nachdem das Christenthum gegen alle frühere Erwartung im römischen Reiche gesiegt hatte und die Kaiser selbst sich zu ihm bekannten, da fing man an das tausendjährige Reich, statt es sehnsuchtsvoll zu erwarten und zu erbeten, entweder von der ersten Erscheinung Christi oder von der Bekehrung Constantins zu datiren und in der Herrlichkeit der herrschenden Staats- und Weltkirche verwirklicht zu schauen. Seitdem wurde der Chiliasmus, aber freilich nicht nach seinem Grundgedanken als die Hoffnung auf ein goldenes Zeitalter der Kirche auf Erden und einen großen Weltsabbath nach der harten Arbeit der Weltgeschichte, sondern in seiner ebionitischen Zerrgestalt, zu den Ketzereien gezählt und später selbst von den Reformatoren als jüdische Träumerei verworfen.

Fünftes Kapitel.

Das christliche Leben im Contrast mit dem heidnischen Sittenverderben.

I. Quellen.

Die Schriften der **apostolischen Väter**, die Apologieen **Justins**, die praktischen Abhandlungen **Tertullians**, die Briefe **Cyprians**, die Concilienbeschlüsse, die apostolischen Constitutionen und Kanones, und die Märtyrer-Acten.

II. Bearbeitungen.

G. Arnold: Erste Liebe, d. i. Wahre Abbildung der ersten Christen. Frankf. 1696 u. öfter. **Neander:** Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des christlichen Lebens (zuerst 1823), Bd. I. Hamb. 1845. 3. Aufl. (Dasselbe ins Engl. übersetzt von Ryland: N.'s Memorials of Chr. Life, in Bohn's Library 1853.) **Coleman**: Ancient Christianity exemplified in the private, domestic, social, and civil Life of the Primitive Christians etc. Philad. 1853. **C. Schmidt** (protestant. Prof. in Straßburg): Essai historique sur la société dans le monde Romain et sur la transformation par le Christianisme. Par. 1853. Eine gekrönte Preisschrift der französ. Akademie. (Dasselbe ins Deutsche übersetzt von A. V. Richard: Die bürgerliche Gesellschaft in

der altrömischen Welt und ihre Umgestaltung durch das Christenthum. Leipzig 1857.) Gleichzeitig erschien und wurde ebenfalls von der franz. Akademie gekrönt die Schrift des Genfer Theologen **Steph. Chastel**: Etudes historiques sur l'influence de la charité durant les six premiers siècles chrét. Par. 1853. (Dasselbe deutsch mit Vorwort von Wichern, u. englisch von C. A. Matile, Philad. 1857.) **Villemain**: Nouveaux essais sur l'infl. du Christianisme dans le monde Grec et Latin. Par. 1853. Vgl. auch die zu §. 68 angeführten Schriften über das christl. Märtyrerthum

§. 86. Das Sittenverderben im römischen Reiche.

Ueber die sittlichen Zustände des römischen Reiches unter den Kaisern sind besonders auch **Gibbon**: Decline and Fall of the R. Emp., und **Ch. Merivale**: Hist. of the Romans under the Empire. Lond. 1852 sqq. 6 voll. zu vergleichen.

Das Christenthum ist nicht nur die Offenbarung der Wahrheit, sondern auch die Quelle der Heiligkeit. Es bezeugt seinen göttlichen Ursprung ebenso sehr durch seine sittlichen Wirkungen wie durch seine reinen Lehren. Es brachte durch seine innere Lebenskraft ohne die Gunst äußerer Verhältnisse, ja trotz aller möglichen Hindernisse die größte und wohlthätigste Sittenreformation, oder vielmehr sittliche Neugeburt zu Stande, welche die Geschichte je gesehen hat. Um dieselbe gehörig zu würdigen, müssen wir zuerst den sittlichen Zustand des Heidenthums in seiner größten weltgeschichtlichen Macht in's Auge fassen.

Als das Christenthum festen Fuß auf Erden faßte, hatte die heidnische Civilisation und das römische Reich den Gipfelpunkt erreicht. Die Regierung des Augustus war das goldene Zeitalter der römischen Literatur; seine Nachfolger fügten noch Britannien und Dacien zu den republicanischen Eroberungen; die innere Organisation vollendete sich unter Trajan und den Antoninen. Die schönsten Länder Europas und ein beträchtlicher Theil von Asien und Africa standen damals unter Einem kaiserlichen Regiment mit republikanischen Formen und genossen einen geordneten Rechtszustand; Heerstraßen, Canäle und das Mittelmeer erleichterten den Handel und Verkehr; der Ackerbau und die Viehzucht wurden verbessert und alle Zweige der Industrie blühten; Tempel, Theater, Aquäducte, öffentliche Bäder und Prachtgebäude aller Art zierten die großen Städte; gelehrte Anstalten und Sammlungen verbreiteten die Bildung; zwei Sprachen mit einer classischen Literatur herrschten im Reiche, die griechische im Osten, die lateinische im Westen; der Buchhandel mit der Papierfabrication wurde ein bedeutendes Gewerbe und eine Bibliothek gehörte zu jedem vornehmen Hause; die Ausgrabungen von Pompeji und Herkulanum zeugen für einen hohen Grad von Bequemlichkeit und Schmuck im häuslichen Leben; und niemand kann die grandiosen stummberedten Ruinen Roms, vor allem das von Vesspasianus für mehr als achtzigtausend Zuschauer erbaute Colosseum anschauen ohne Bewunderung vor der Energie und Majestät des alten Römerthums.

Aber die Zeit der höchsten Blüthe der griechisch-römischen Cultur und Weltherrschaft war auch der Beginn ihres Zerfalls. Unter diesem imposanten Scheine war unheilbare sittliche Fäulniß und unsägliches Elend verborgen. Gerade die colossalsten Bauwerke verdanken ihre Entstehung dem blutigen Schweiße zahlloser

Sclaven, wie denn an dem obengenannten Amphitheater allein zwölftausend kriegsgefangene Juden arbeiteten. Schon in den letzten Zeiten der Republik und noch mehr unter den Kaisern hatte mit den Reichthümern der eroberten Länder auch der ausschweifendste Luxus um sich gegriffen, der zu einer Mahlzeit Pfauen aus Samos, Hechte aus Pessinus, Austern aus Tarent, Datteln aus Aegypten, Nüsse aus Spanien, kurz die seltensten Gerichte aus allen Weltgegenden kommen ließ und zu Brechmitteln griff, um den Appetit zu reizen und den Magen zu erleichtern. Eine besondere Klasse von Bedienten, die Kosmeten, sorgten für den Putz, die Ausglättung von Runzeln, die Einsetzung falscher Zähne, die Bemalung der Augenbraunen vornehmer Herren und Damen. Damit Hand in Hand gingen die Laster der natürlichen und unnatürlichen Sinnlichkeit, welche der Anstand zu nennen verbietet. Mit den maaßlosen Reichthümern stand trostlose Armuth, mit den schwelgerischen Städten ausgesogene Provinzen in schreiendem Contraste. Enorme Abgaben lasteten auf den Unterthanen, und das Elend wurde besonders im zweiten und dritten Jahrhundert noch durch allerlei öffentliche Unglücksfälle schrecklich vermehrt. Die höheren Stände waren erschlafft und wurden nicht gekräftigt und recrutirt durch die niederen; die freien Bürger sanken zu einer trägen Masse ohne physische und moralische Kraft herab; die dritte Klasse bildete die ungeheure Masse der Sklaven, welche fast alle mechanische Arbeit, selbst den Landbau verrichteten und in Zeiten der Gefahr bereit waren, sich mit den Feinden des Reiches zu verbinden. Es fehlte an einem eigentlichen Mittelstande, der immer die festeste Basis eines gesunden Gemeinwesens bildet. Die Armee, großentheils aus den rohesten Bürgern und aus Barbaren zusammengesetzt, wurde der Kern der Nation und drückte der Regierung mehr den Charakter eines willkürlichen militärischen Despotismus auf. Die Tugenden des Patriotismus, sowie Treue und Glauben im öffentlichen Verkehr, waren verschwunden. Dafür herrschten die gemeinste Selbstsucht, Mißtrauen und Mißgunst, Wucher und Bestechung, Frechheit und Kriecherei.

Die Demoralisation des Volkes wurde von oben herab systematisch organisirt. Zwar fehlte es nicht an einzelnen würdigen Kaisern von altrömischer Energie und Gerechtigkeitsliebe, unter denen Titus, Trajan, Hadrian, Antoninus Pius und Mark Aurel obenanstehen. Aber sie konnten den Proceß der inneren Fäulniß höchstens hemmen und die Wunden für eine kurze Zeit zudecken, nicht heilen. Die Mehrzahl der Kaiser waren rohe militärische Despoten und zum Theil moralische Ungeheuer. Es giebt wenige Perioden der Weltgeschichte, in welchen so viele und so gräßliche Laster den Thron entehrten, als die Zeit von Tiberius bis Constantin. Bekannt ist der finstere Menschenhaß, die tigerartige Grausamkeit und wüste Wollust des Tiberius; der Wahnsinn des Caligula, der Menschen zu seiner Ergötzung zersägen ließ, sein Pferd zur Consul- und Priesterwürde erhob und bei einem Gewitter unter das Bette kroch; die bodenlose Schlechtigkeit und kindische Eitelkeit des Erztyrannen Nero, der unter anderen die unnatürlichen Laster bis auf einen selbst die Heiden empörenden Grad der Schamlosigkeit trieb, der aus purem Muth-

willen Rom in Brand steckte und dann die unschuldigen Christen dafür als Pechfackeln in seinen Gärten verbrannte, der selbst seine eigenen Lehrer, Burrhus und Seneca, seinen Halbbruder und Schwager Britannicus, seine Mutter Agrippina, seine Gemahlin Octavia, seine Buhlin Poppäa entweder eigenhändig vergiftete oder durch Henkersknechte ermorden ließ und zuletzt, von einem Diener unterstützt, sich selbst erdolchte mit dem Ausruf: „Welch ein Künstler stirbt in mir!"; die schweinische Vielfresserei des Vitellius; der finstere Argwohn, die raffinirte Bosheit und der gotteslästerliche Hochmuth des Domitian, der, mehr Katze als Tiger, sich am meisten an den Qualen der Sterbenden und am Fliegenfangen ergötzte; die blinde Mordlust und schaamlose Schwelgerei des Commodus mit seinen hunderten von Concubinen; die teuflischen Bubenstücke des vierzehnjährigen Heliogabalus, dessen größtes Vergnügen war, die niedrigsten Menschen zu den höchsten Staatswürden zu erheben, sich wie ein Weib zu kleiden, Kaiserin zu nennen, einen Günstling zu heirathen, kurz alle Gesetze der Natur und des Anstands auf den Kopf zu stellen, bis er zuletzt sammt seiner Mutter von den Soldaten todtgeschlagen und in die Tiber geworfen wurde.

Und um das Maaß der Gottlosigkeit vollzumachen, solche Scheusale wurden seit Augustus, aus dessen Asche ein Adler aufgeflogen, und dessen Seele, wie ein Senator eidlich bezeugte, sichtbar gen Himmel gestiegen sein soll, nach ihrem Tode förmlich durch Senatsbeschluß in die Zahl der Götter aufgenommen, und ihr ruchloses Andenken durch Feste, Tempel und Priesterkollegien gefeiert! Domitian ließ sich sogar während seiner Lebzeiten „Dominus et Deus noster" nennen und seinen goldenen und silbernen Statuen ganze Heerden von Opferthieren darbringen! Das war doch wahrlich nicht bloß die äußerste Spitze der Schmeichelei, sondern eine öffentliche und offizielle Verhöhnung aller Religion und Sittlichkeit.

Von den höheren Regionen drang das Verderben immer mehr in die Klassen des Volkes, das nur noch Sinn hatte für Brot und öffentliche Kampfspiele[1]) und im Genusse derselben den empörendsten Lastern seiner Herrscher theilnehmend zusah. Der ernste Stoiker Seneca scheut sich nicht, von dieser Kaiserzeit zu sagen: „Alles ist voll von Freveln und Lastern; es werden mehr begangen als bestraft werden können; es wird ein ungeheurer Wettkampf der Bosheit gekämpft; mit jedem Tage nimmt die Begierde zu sündigen zu und die Schaam ab.... Auch sind die Laster nicht mehr geheim, sondern liegen offen vor Augen; die Schlechtigkeit erstarkt auf allen Straßen und in jeder Brust, so daß die Unschuld nicht blos selten geworden, sondern ganz verschwunden ist."

Kein Wunder, daß Tacitus Angesichts der vielen Gräuelthaten, die er in seinem unsterblichen Geschichtswerke mit alt-römischem Ernste erzählt, nirgends, als etwa unter den barbarischen Germanen, einen Stern der Hoffnung erblicken konnte und die furchtbare Rache der Götter, ja den nahen Untergang des Reiches erwartete. Und allerdings nichts konnte es von diesem Untergange retten, der sich

[1]) Panem et circenses.

immer deutlicher durch allerlei Unglückspropheten, wie Kriege, Ueberschwemmungen, Erdbeben, Seuchen und Einfälle der Barbaren ankündigte. Denn als das classische griechisch-römische Heidenthum auf dem Gipfel seiner Macht und an der Schwelle seines Untergangs stand, hatte es alle Kräfte der sich selbst überlassenen Menschheit erschöpft und besaß keine Recuperationskraft, kein Princip der Wiedergeburt. Eine solche konnte nur ausgehen von der Religion. Aber die heidnische Religion hatte keine Zügel für die bodenlose Verderbtheit der menschlichen Natur, keinen Trost für die Armen und Unterdrückten; sie war selbst die trübe Quelle der Unsittlichkeit und des Elends. Daher mußte Gott, der in seiner unendlichen Gnade nicht die Zerstörung, sondern die Erlösung der Menschheit will, mitten in dem allgemeinen Zerfall der falschen Religion eine reine Quelle der Heiligkeit, der Liebe und des Friedens eröffnen in der allein wahren und allgemeinen Religion seines Sohnes Jesu Christi.

§. 87. Die christliche Sittlichkeit im Allgemeinen.

In dieser trostlosen Wüste des heidnischen Sittenverderbens war die kleine und verachtete Christenschaar eine lebensfrische, hoffnungsreiche Oase. Sie war in der That das Salz der Erde und das Licht der Welt. Arm an irdischen Gütern, trug sie in sich die unvergänglichen Schätze des Himmelreichs; sanftmüthig und von Herzen demüthig, sollte sie nach der Verheißung des Herrn ohne Schwertstreich selbst das Erdreich in Besitz nehmen; im Unterliegen siegte sie; durch Leiden und Tod gewann sie die Krone des Lebens.

Um die ganze Tiefe und den Umfang der sittlichen Umgestaltung der alten Welt durch das Christenthum gehörig zu würdigen, müßten wir uns eigentlich in eine Entfaltung der allgemeinen Grundsätze der christlichen Ethik im Vergleich mit der heidnischen einlassen. Allein eine solche gehört in das Gebiet der systematischen oder speculativen, nicht der historischen Theologie. Der Geschichtschreiber ist an die Thatsachen und Erscheinungen eines bestimmten Zeitalters gebunden. Doch ist die Fülle des christlichen Lebens in jeder einzelnen Entwicklungsperiode desselben mehr oder weniger rein und vollständig ausgeprägt, sowohl in der individuellen, als in der gesellschaftlichen Sphäre, und in den concreten Erscheinungen spiegeln sich die allgemeinen ewigen Grundsätze ab, auf welchen das christliche Moralsystem beruht.

Das Christenthum kommt nun zunächst auch in diesem Gebiete nicht mit „äußeren Geberden." Seine tiefsten Wirkungen sind still, tief und innerlich. Die Wirkungen der göttlichen Gnade in der Wiedergeburt, Bekehrung und Heiligung der einzelnen Individuen entziehen sich zwar gewöhnlich dem Blicke des Historikers und warten auf ihre Offenbarung am großen Tage des Gerichts, wo alles Verborgene offenbar werden wird. Wer kann z. B. die Tiefe und Breite aller jener reinen und seligen Empfindungen der Sündenvergebung, des Friedens, der Dankbarkeit, des Gottvertrauens, der Gottes- und Menschenliebe, der Demuth

und Sanftmuth, der Geduld und Ergebung bemessen, welche wie Frühlingsblumen aus dem Boden des erneuerten Herzens seit dem ersten christlichen Pfingsttage emporsproßten? Wer kann die Zahl und die Inbrunst der christlichen Gebete und Fürbitten bemessen, welche ungehört von einsamen Kammern, Höhlen, Einöden und Grabstätten der Märtyrer in stiller Nacht, wie am lauten Tage für Freunde und Feinde, für alle Classen der Menschheit, selbst für die blutdürstigen Verfolger zum Throne des erhöhten Christus emporstiegen? Aber wo dieses christliche Leben in der Tiefe der Seele Wurzel gefaßt hat, muß es nothwendig auch im öffentlichen Wandel sich kundgeben und einen heiligenden Einfluß auf alle Berufsarten und Wirkungskreise ausüben. Die christliche Sittlichkeit übertraf alles, was die edelsten Philosophen des Heidenthums bis dahin als höchste Aufgabe des Menschen gelehrt und angestrebt hatten. Die herrliche Schilderung derselben in dem anonymen Briefe an Diognetus[1]) ist kein eitles Phantasiegemälde, sondern ein treuer Spiegel der Wirklichkeit. Wenn die Apologeten des zweiten und dritten Jahrhunderts die Verläumdungen der Christenfeinde mit Entrüstung zurückweisen und mit einer Zuversicht, die keine Widerlegung fürchtet, auf die ungeheuchelte Frömmigkeit, die ernste Gottesfurcht, die innige Bruderliebe, die selbstverläugnende Feindesliebe, die Reinheit und Keuschheit, die Treue und Ehrlichkeit, die Geduld und Sanftmuth der Bekenner des Namens Jesu hinweisen, so fühlen wir überall, daß sie aus der täglichen Erfahrung und persönlichen Anschauung heraus reden. „Wir, die wir einst der Wollust dienten," konnte Justin der Märtyrer ohne Uebertreibung sagen, „haben jetzt nur an Sittenreinheit unsere Freude; wir, die wir einst Zauberkünste trieben, haben uns dem ewigen guten Gotte geweiht; wir, die wir einst Gewinn über alles liebten, geben jetzt, was wir haben, zum allgemeinen Gebrauche her und theilen jedem Dürftigen mit; wir, die wir einst einander gegenseitig haßten und mordeten, wir, die wir mit den Fremden wegen der Verschiedenheit der Sitten keinen gemeinschaftlichen Heerd haben wollten, leben jetzt nach der Erscheinung Christi mit ihnen zusammen, beten für unsere Feinde, suchen diejenigen zu überzeugen, welche uns mit Unrecht hassen, auf daß sie ihr Leben nach den herrlichen Lehren Christi einrichten und von dem über alles herrschenden Gotte dieselben Güter mit uns empfangen möchten." Tertullian wußte fast von keinen Christen, die sich den Strafen der weltlichen Gerichte aussetzten, außer um ihrer Religion willen. Selbst der Heide Plinius schrieb an Trajan, daß die Christen, die er durch die Folter über den Charakter ihrer Religion befragte, sich durch einen Eid verpflichteten, keinen Raub, Diebstahl und Ehebruch zu begehen und ihr Wort nie zu brechen, — und das zu einer Zeit, wo besonders Unredlichkeit und Unkeuschheit aller Art überall im Schwange waren. Ein anderer Heide, Lucian, bezeugt die Wohlthätigkeit und Liebe der Christen, indem er diese Tugend in einem Zeitalter der alles beherrschenden Selbstsucht als eine thörichte Schwäche lächerlich zu machen sucht.

---

[1]) Vgl. §. 46.

Die gedrückte äußere Lage der Kirche brachte es mit sich, daß die Heuchelei im Bekenntniß des Christenthums damals viel seltener war, als in günstigeren Zeiten, und daß der Gebetseifer, die Aufopferungsfähigkeit, die Bruderliebe und der schon früher[1]) geschilderte Heroismus des Märtyrerthums, die Tugend der Geduld, die im tiefsten Leiden die höchste Weltüberwindungskraft bewährte, seine schönsten Blüthen entfaltete.

Es war ganz angemessen, daß die Christen in diesen stürmischen Zeiten der Verfolgung nach Eph. 6, 10 ff. sich mit besonderer Vorliebe als Streiter Christi unter der Siegesfahne des Kreuzes gegen Sünde, Welt und Satan betrachteten. Das Taufgelübde war ihr Eid ewiger Treue[2]), das apostolische Glaubensbekenntniß ihre Parole[3]), das Kreuzeszeichen auf der Stirn ihr Dienstzeichen[4]), Enthaltsamkeit, Tapferkeit und Treue bis in den Tod ihre Cardinaltugend, und die himmlische Seligkeit ihr verheißener Lohn. „Kein Soldat," ruft Tertullian den Confessoren zu, „geht mit seinen Lustbarkeiten oder aus der Schlafstube zur Schlacht, sondern aus dem Lager, wo man sich abhärtet und an alles Ungemach gewöhnt. Auch im Frieden lernen die Krieger schon Arbeit und Mühsal ertragen, indem sie alle Waffenübungen durchmachen, damit weder Seele noch Leib erschlaffen. Ihr unternehmet einen guten Kampf, in welchem der lebendige Gott Kampfrichter, der heilige Geist der Leiter, die ewige Herrlichkeit der Siegespreis ist."

Auf der anderen Seite ist aber freilich das christliche Leben der vorconstantinischen Periode häufig zu sehr idealisirt worden. Bei der wesentlichen Gleichheit der menschlichen Natur muß man von vorne herein auch allerlei Gebrechen und Auswüchse voraussetzen, wie solche ja selbst in den apostolischen Gemeinden nicht fehlten. Die Briefe Cyprians liefern den unwiderleglichen Beweis, daß besonders in den Zeiten der interimistischen Ruhe bald eine Erschlaffung des Eifers eintrat, und daß daher beim Wiederausbruch der Verfolgung der christliche Name durch ganze Schaaren von Abtrünnigen geschändet wurde. Auch arteten nicht selten gerade die hervorragendsten Tugenden, wie der Todesmuth und die Sittenstrenge, in ungesunden Fanatismus und schroffen Rigorismus aus.

§. 88. Der Gegensatz gegen heidnische Lustbarkeiten und Berufsarten.

Das Christenthum ist nichts weniger als Trübsinn und Kopfhängerei, sondern die Quelle aller wahren Freude und jenes Friedens, der höher ist als alle Vernunft. Aber diese Freude quillt aus dem Bewußtsein der Sündenvergebung und Gemeinschaft mit Gott, steht in unzertrennlichem Bunde mit heiligem Ernste und ist unverträglich mit weltlichem Leichtsinn und sinnlicher Lustbarkeit, die den Stachel eines bösen Gewissens in sich trägt und nur Ekel und bittere Reue erzeugt. „Was ist beseligender," fragt Tertullian, „als die Versöhnung mit Gott

---

[1]) §. 58. [2]) Sacramentum militiae Christianae.
[3]) Symbolum oder tessera militaris. [4]) character militaris, stigma militare.

unserem Vater und Herrn, als die Offenbarung der Wahrheit, die Erkenntniß des Irrthums, als die Vergebung so großer begangener Missethaten? Giebt es eine größere Freude, als gerade den Ekel an irdischer Lust, als die Verachtung der ganzen Welt, als die wahre Freiheit, als ein unbeflecktes Gewissen, als Zufriedenheit des Lebens und Furchtlosigkeit vor dem Tode?"

Das christliche Leben nahm daher gegenüber den rauschenden und unsittlichen Lustbarkeiten des Heidenthums den Charakter einer unerbittlichen puritanischen Strenge an.

Es war den Gliedern der Kirche bei Strafe der Excommunication verboten, den so beliebten Gladiatorenspielen und Thiergefechten beizuwohnen, wo das Morden als eine Kunst zur Ergötzung der Augen und Befriedigung einer grausamen Neugierde getrieben wurde. Tatian nennt sie ohne Uebertreibung schreckliche Mahlzeiten, wo die Seele sich mit Blut und Menschenfleisch sättigt[1]). Die übrigen Apologeten sprechen mit gleichem Abscheu davon und können nicht begreifen, wie ein Mensch von ächter Bildung und menschlichen Gefühlen sie besuchen und bewundern könne. Welch ein Contrast selbst zu der Meinung eines Cicero, der die blutigen Kampfspiele des Circus, fern davon sie zu tadeln, für eine vortreffliche Schule des Muthes und der Todesverachtung hielt[2]). Bis zu welcher Höhe diese Leidenschaft bei den Römern gestiegen war, mag man aus dem Umstand abnehmen, daß allein an dem Tage der Einweihung des Flavianischen Amphitheaters fünf oder gar neun tausend wilde Thiere erlegt wurden, und daß selbst der Kaiser Commodus siebenhundertfünfunddreißig Male als Herkules mit Keule und Löwenhaut vor dem klatschenden Publikum auftrat und von einem sicheren Platze aus unzählige Bestien und Menschen tödtete. Die Christen konnten solchen rohen, selbst das natürliche Gefühl empörenden Festen um so weniger beiwohnen, als nicht blos Verbrecher, sondern nicht seltener ihre eigenen Brüder und andere unschuldig zum Tode Verurtheilte, Sklaven und Kriegsgefangene den Löwen und Tigern vorgeworfen wurden.

Die herrschende Meinung der Kirche ging aber weiter und verwarf alle Arten von öffentlichen Schauspielen, Tragödien, Komödien, Tänze, mimische Spiele, Wettfahrten und Wettrennen, um so mehr, da sie damals mit dem Götzendienst und heidnischen Sittenverderben so eng zusammenhingen, daß an eine Veredlung derselben gar nicht zu denken war. Seit den Tagen des Augustus sank das römische Theater immer mehr zu einer Schule des Lasters herab, wie sich nicht nur aus der Schilderung der Apologeten, sondern selbst der heidnischen Autoren unwidersprechlich ergiebt[3]). Auch in diesem Gegensatz vertrat daher die Kirche die

---

[1]) Orat. c. Graec. c. 23.

[2]) Tusc. Quaest. II, 17. Doch fordert es die Billigkeit zu erwähnen, daß einige Heiden, wie Ovid und Manilius, den Circus mißbilligen und als eine Schule der Barbarei zu betrachten geneigt sind.

[3]) Wir verweisen der Kürze halber auf die Beschreibung, welche C. Schmidt a. a. O. S. 79 ff. (der deutschen Uebers. von Richard) von dem späteren römischen Histrionen- und Gladiatorenwesen entwirft.

Interessen der Tugend und der wahren Bildung und des unverdorbenen Geschmacks. Sie betrachtete diese theatralischen Schaustücke als zum „Pomp des Teufels" gehörig, dem der Christ in der Taufe absagt. Es kam bisweilen vor, daß Bekehrte, welche von ihrer früheren Gewohnheit überwältigt, das Theater besuchten, entweder wieder ins Heidenthum zurücksanken, oder auf längere Zeit in dämonische Zustände und tiefe Schwermuth geriethen. Tertullian schrieb noch vor seiner montanistischen Periode eine besondere Schrift de spectaculis, worin er die Unverträglichkeit christlicher Gesinnung mit dem Besuch des Theaters und des Circus darzuthun sucht. Solche Schauspiele, sagt er, erregen allerlei wilde und unreine Leidenschaften, wie Zorn, Wuth und Unkeuschheit, während der Geist des Christenthums ein Geist der Sanftmuth, des Friedens und der Reinheit sei. Was man nicht sagen dürfe, meint er, das dürfe man auch nicht hören. Mit aller Entschiedenheit verwirft er die Gründe, womit laxere Christen die Zulässigkeit solcher rauschenden Vergnügungen zu rechtfertigen suchten, indem sie sich auf das Stillschweigen der Schrift, oder gar auf das Tanzen Davids vor der Bundeslade[1]) und die paulinische Vergleichung des Christenlebens mit den griechischen Kampfspielen beriefen. Er neigte sich stark zu der extremen Ansicht hin, die Kunst überhaupt unter die Kategorie der Erdichtung und Lüge und in Gegensatz gegen die christliche Wahrhaftigkeit zu stellen. Es ließ sich aber hier für die damalige Zeit das Wort anwenden: Es ist besser einäugig zum Himmel eingehen, als mit beiden Augen zur Hölle fahren. Ebenso warnte Tertullian in zwei besonderen Schriften[2]) die christlichen Frauen gegen alle Kleiderpracht, womit die Heiden in Tempeln, Schauspielen und öffentlichen Plätzen glänzten. Ihr besucht solche Orte nicht, sagt er ihnen, und habt nur ernste Ursachen öffentlich zu erscheinen. Die Dienerinnen Gottes müssen sich auch äußerlich von den Dienerinnen des Satans unterscheiden und diesen ein gutes Beispiel der Einfachheit, des Anstands und der Keuschheit geben.

Was die verschiedenen Berufsarten betrifft, so giebt das Christenthum die Weisung: „Ein jeglicher bleibe in dem Berufe, darinnen er berufen ist"[3]). Es verbietet kein anständiges Gewerbe und lehrt blos, dasselbe mit einer neuen Gesinnung zur Ehre Gottes und zum Nutzen der Menschen zu treiben. Es zeigt seine Universalität unter anderem auch darin, daß es sich in alle Verhältnisse des menschlichen Lebens hineinfinden und in allen Zweigen der Gesellschaft seine sauerteigartig wirkende Gotteskraft bestätigen kann. Dies hebt der Verfasser des Briefes an Diognet in der schon angeführten Stelle[4]) gar schön hervor. Auch Tertullian hält den Heiden entgegen[5]): „Wir sind keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, keine Wälderbewohner, keine Lebensflüchtige[6]). Wir sind eingedenk des Dankes, den wir Gott, unserem Herrn und Schöpfer, schuldig sind; wir

---

[1]) 1 Chron. 16, 29. [2]) De habitu muliebri und de cultu feminarum.
[3]) 1 Kor. 7, 20. [4]) §. 46. [5]) Apol. c. 42.
[6]) exules vitae.

verschmähen keinen Genuß seiner Werke; wir mäßigen ihn nur so, daß wir das Uebermaaß und den Mißbrauch vermeiden. Wir bewohnen daher mit euch diese Welt, nicht ohne Märkte und Messen, nicht ohne Bäder, Wirthshäuser, Werkstätten und alle andere Arten des Verkehrs. Wir treiben mit euch Schifffahrt und Kriegsdienst[1]), Landbau und Handel. Wir nehmen Theil an euren Gewerben und geben unsere Arbeit zu eurem Nutzen."

Es gab aber damals einige Berufsarten, welche entweder blos zur Befriedigung einer sündlichen Ergötzlichkeit dienten, wie der Stand der Schauspieler, oder aufs Engste mit dem Götzendienst zusammenhingen, wie die Verfertigung, Ausschmückung und der Verkauf von Götzenbildern, die Wahrsagerei der Astrologen und alle Arten der Magie. Diese waren daher in der Kirche streng verboten und mußten vor der Ertheilung der Taufe abgelegt werden. Andere Beschäftigungen, die zwar nothwendig sind, aber von den Heiden gewöhnlich zum Betrug gemißbraucht wurden, wie die Gastwirthschaft[2]), veredelte der christliche Geist, wie denn z. B. ein gewisser Theodotus zu Ancyra in der Diocletianischen Verfolgung, in der er selbst als Märtyrer starb, sein Wirthshaus zu einer Zufluchtsstätte der Gläubigen und zu einem Bethause machte.

Hinsichtlich der Kriegs- und Staatsämter unter einem heidnischen Regiment waren die Ansichten getheilt. Während einige alles Kriegführen auf Grund von Stellen wie Matth. 5, 39 und 26, 52 als unchristlich und unsittlich verwarfen, hielten Andere den Soldatenstand mit Berufung auf den Hauptmann von Capernaum und den Cornelius von Cäsarea für vereinbar mit dem christlichen Bekenntniß. Die Sage von der legio fulminatrix läßt schließen, daß es christliche Soldaten im römischen Heere gab, und zu Diocletian's Zeit war die Zahl der Christen am Hofe und in Staatsämtern schon sehr beträchtlich. Allein im Allgemeinen hatten die damaligen Christen bei ihrem lebendigen Gefühl der Fremde in dieser Welt und des Heimwehs nach dem himmlischen Vaterland eine Abneigung gegen hohe Aemter in einem heidnischen Staate, wie denn Tertullian ausdrücklich sagt, daß ihnen nichts mehr fremd sei, als Politisches. Ihr Gewissen gebot ihnen, ängstlich alle damit verknüpften götzendienerischen Gebräuche, Opfer und Schmeicheleien zu vermeiden. Eben damit waren häufige Collisionen mit den Pflichten gegen den Staat unvermeidlich, so lange dieser heidnisch blieb. Sie ehrten zwar den Kaiser als den, der von Gott für das irdische Regiment eingesetzt sei und unter allen Menschen ihm an Macht am nächsten stehe, und entrichteten die Abgaben, wie z. B. Justinus M. ausdrücklich versichert, mit musterhafter Gewissenhaftigkeit. Aber der Gehorsam gegen ihn hörte da auf, wo er, wie das so häufig geschah, ihnen eine götzendienerische Handlung zumuthete. Tertullian glaubte, daß das Kaiserthum bis an das nahe Ende der Welt dauern werde, aber mit dem christlichen Bekenntniß unvereinbar sei. Gegen die abgöttische Verehrung des Kaisers erklärt er sich mit christlicher Freimüthigkeit. „Augu-

[1]) militamus. [2]) Daher cauponari von caupo.

stus, der Gründer der Kaiserherrschaft, wollte nicht einmal Herr genannt werden; denn auch dies ist ein Beiname Gottes. Doch will ich den Kaiser wohl so nennen, nur nicht an Gottes Statt. Sonst bin ich frei von ihm; denn ich habe nur Einen Herrn, den allmächtigen und ewigen Gott, der auch des Kaisers Herr ist. .. Fern sei es, daß der Kaiser Gott genannt werde, was nicht nur die schändlichste, sondern auch die verderblichste Schmeichelei ist."

Die relative Gleichgültigkeit und theilweise Abneigung der ersten Christen gegen das Staatsleben, die bürgerliche Gesetzgebung und Administration hatte also ihren Grund nicht in natürlicher Indolenz oder Verachtung der Idee des Staates, sondern lediglich in ihrer damaligen Lage und ihrem gerechten Abscheu vor dem Götzendienst, der mit zahllosen Fäden in das öffentliche und häusliche Leben des Heidenthums verwoben war. Statt dessen aber beteten sie regelmäßig für Kaiser und Staat, waren die friedlichsten Unterthanen, nahmen in dieser langen Periode fast unausgesetzter Provocation, Verläumdung und Verfolgung an keinem der zahlreichen Aufstände und Empörungen Theil, retteten durch ihre Lehre und Leben die Gesellschaft, gestalteten sie von innen heraus um und bewiesen sich auf diese Weise als Patrioten im edelsten Sinne des Wortes.

§. 89. Die Kirche und die Sklaverei.

Wallon: Histoire de l'esclavage de l'antiquité. Par. 1847. 3 voll. †**Möhler:** Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei. 1834 (Vermischte Schriften. Bd. II. S. 54 ff.) **Schaff:** Gesch. der apostol. Kirche. §. 113. (Die amerikanischen Werke über Sklaverei, von **Bledsoe**, **Fletcher**, **Armstrong**, **Ross**, **Carey**, **Hodge**, **Goodell**, **Channing**, **Barnes**, **Cheever** u. Anderer sind lauter Streitschriften und beziehen sich auf die moderne Frage der Negersklaverei.)

Das Heidenthum hatte keine Ahnung von allgemeinen natürlichen Menschenrechten. Die alten Republiken waren eine ausschließliche Herrschaft einer Minorität über die Masse der Fremden, der arbeitenden Klassen, der Armen, der Sklaven [1]). Die Griechen und Römer betrachteten blos die freien, d. h. die freigebornen, selbstständigen, reichen Bürger als Menschen im vollen Sinne des Wortes und blickten auf alle Fremden als Barbaren mit Verachtung herab. Sie schrieben sich das vollkommene Recht zu, dieselben zu bekriegen, um sie zu unterjochen und als Sklaven zu behandeln. Selbst Cicero betrachtet Fremdling und Feind als gleichbedeutende Wörter. Die Barbaren wurden zu tausenden in den vielen grausamen Kriegen (über 100,000 im jüdischen Kriege allein) gefangen genommen und fast so billig als Pferde und Ochsen verkauft. Außerdem wurde

[1]) Ein neuerer Geschichtschreiber des römisches Reiches, Charles Merivale (Hist. of the Romans under the Empire, vol. I p. VII. 2nd ed.), sagt von der römischen Republik ohne Uebertreibung: „The sway of the Roman oligarchy was the most wasting tyranny the civilized world has ever witnessed. Mankind groaned in the misery and degradation, that a hundred families might have the privilege of slandering and slaying one another."

ein lebhafter Sklavenhandel in den östlichen Grenzprovinzen, im Pontus Euxinus, an der Küste von Afrika und in Britannien geführt. Man darf ohne Uebertreibung behaupten, daß der größere Theil der Menschheit im alten römischen Reiche der Rechte der freien Persönlichkeit beraubt, zu käuflichem Eigenthum herabgesetzt und zu einem halbthierischen Zustande herabgewürdigt war[1]). Und dieses Uebel der Sklaverei war so tief mit dem ganzen häuslichen und öffentlichen Leben der Heidenwelt verwachsen und wurde selbst von den größten Philosophen, wie Aristoteles, für so naturgemäß und unentbehrlich angesehen, daß eine Abschaffung derselben zu den Dingen der Unmöglichkeit zu gehören schien.

Dessen ungeachtet hat das Christenthum von vornherein auf dieses Ziel hingearbeitet, nicht durch Verletzung des Eigenthumsrechtes, durch äußere Gewalt und eine plötzliche Revolution, welche das Uebel unter den damaligen Verhältnissen nur noch schlimmer gemacht hätte, sondern von innen heraus durch sittliche Mittel und durch die Predigt von der Gottebenbildlichkeit und ursprünglichen Einheit des Menschen, von der gemeinsamen Erlösung durch Christum, von der Liebe und Brüderlichkeit und von der wahren Freiheit des Geistes. Es versetzte zunächst den Sklaven und Herrn auf dieselbe Stufe der sittlich religiösen Abhängigkeit von Gott und Freiheit in Gott, dem Vater und Erlöser beider. Es verlieh auch in der äußeren Knechtschaft innere Freiheit, und lehrte im Genusse der äußeren Freiheit den Gehorsam gegen Gott und um Gottes willen. Die sittlich-religiöse Freiheit muß zuletzt auch die individuelle und bürgerliche Freiheit hervorbringen, da das Christenthum nicht nur die Seele, sondern auch den Leib erlöst, und der Proceß der Wiedergeburt in der Auferstehung und der Verklärung der ganzen Natur sich vollendet.

In unserer Periode konnte aber von einer Abschaffung der Sklaverei, außer in einzelnen Fällen der Freilassung, unmöglich die Rede sein schon wegen der enormen Zahl der Sklaven. Die Welt war noch lange nicht reif dazu. Die Kirche

---

[1]) In Attica gab es zur Zeit des Demetrius Phalereus 309 vor Chr. Geb. nach der Angabe des Ktesikles (bei Böckh, Staatshaushaltung der Athener I. S. 39) 400,000 Sklaven und 10,000 Schutzverwandte bei bloß 21,000 freien Bürgern. In Sparta war das Mißverhältniß nach Reitmeier noch größer. Im gesammten römischen Reiche unter Claudius gab es nach Gibbons Berechnung (Hist. of the Rom. Emp. I, 52 der Milman'schen Ausg. New-York 1850) 60 Millionen Sklaven unter 120 Millionen Einw. Robertson aber nimmt an, daß auf je einen freien Bürger zwei Sklaven, und ein neuerer Forscher, Blair (Roman Slavery, Edinb. 1833 p. 15), daß auf je einen Freien drei Sklaven kamen in der Zeit zwischen der Eroberung Griechenlands (146 v. Chr.) und der Regierung des Alex. Severus (222—235). Natürlich war das Verhältniß in den Städten und den Landdistricten sehr verschieden. Athenäus (Deipnosophist. VI, p. 272) behauptet, daß er sehr viele (πάμπολλοι) Römer kenne, welche 10 bis 20,000 Sklaven, und zwar nicht zum Gebrauch, sondern zur Ostentation besitzen. Nach Tacitus (Annal. XIV, 43) wurden in einem einzigen römischen Palaste 400 Sklaven gefunden und sämmtlich hingerichtet, weil sie den Mord ihres Herrn nicht verhindert hatten. Im Allgemeinen wurden die Sklaven nach dem römischen Gesetz bloß als Halbthiere behandelt und oft noch schlimmer mißhandelt.

hatte in ihrer verfolgten Lage noch gar keinen Einfluß auf den Staat und die bürgerliche Gesetzgebung. Auch war sie damals so sehr von der überschwänglichen Bedeutung der überirdischen Welt und der Sehnsucht nach der baldigen Wiederkunft des Herrn durchdrungen, daß sie überhaupt sehr wenig Gewicht auf irdische Freiheit und zeitliches Glück legte. Daher räth Ignatius (im Briefe an Polykarp) den Knechten und Mägden an, zur Ehre des Herrn nur um so eifriger zu dienen, damit sie von Gott die höhere Freiheit empfangen; und nicht darnach zu trachten, auf Kosten der Gemeinde losgekauft zu werden, damit sie nicht als Knechte der eigenen Lust befunden werden. Aus dieser Stelle sieht man, daß die Sklaven, in welchen der Glaube das Gefühl der Menschenwürde und den Trieb nach Freiheit geweckt hatte, ihre Loskaufung aus der Gemeindekasse als ein Recht forderten und dadurch bisweilen in Gefahr geriethen, die irdische Freiheit auf Kosten der geistlichen zu überschätzen. Daher die Warnung des apostolischen Vaters, welche übrigens nicht ganz zusammenstimmt mit dem paulinischen Worte: „Kannst du frei werden, so bediene dich lieber der Freiheit; sonst bedenke, daß du frei bist in Christo“ [1]). Tertullian erklärt die äußere Freiheit für werthlos ohne die innere, d. h. die Loskaufung der Seele von der Knechtschaft der Sünde. „Wie kann die Welt,“ sagt er, „einem Knechte die Freiheit geben? Alles ist Schein in der Welt und nichts Wahrheit. Denn der Sklave ist bereits frei als ein Erkaufter Christi und der Freigelassene ist ein Knecht Christi. Wenn du die Freiheit, welche die Welt dir geben kann, für eine wahre hältst, so bist du eben dadurch wieder der Menschen Knecht geworden, und du hast die Freiheit Christi verloren, indem du sie für Knechtschaft hältst.“ Chrysostomus im vierten Jahrhundert war der erste unter den Kirchenvätern, der sich ausführlich im Geiste des Apostels Paulus mit der Sklavenfrage beschäftigte, und obwohl vorsichtig, eine allmähliche Emancipation empfahl.

Die Kirche arbeitete aber schon vor Constantin sehr erfolgreich an der Verbesserung des geistigen Zustandes der Sklaven und an der inneren Ausgleichung des Mißverhältnisses zwischen Sklaven und Herren, welche der äußeren Abschaffung des Uebels nothwendig vorangehen und diese am Ende zur Folge haben mußte. Außerdem übte sie auch einen unwillkürlichen Einfluß auf die öffentliche Meinung des Heidenthums aus, der in den humaneren Grundsätzen eines Seneca, Plinius, Plutarch und der Gesetzgebung der Antonine über die Behandlung dieser unglücklichen Menschenklasse nicht zu verkennen ist.

Hier ist vor allen zu beachten, daß das Christenthum gerade unter den Sklaven, wo sie nicht durch allzu große Rohheit gegen alle höheren Eindrücke abgestumpft waren, viel Eingang fand, und daß diese nicht selten Werkzeuge zur Bekehrung ihrer Herren wurden. Besonders wohlthätig wirkten sie in dieser Hinsicht auf die Frauen und Kinder, deren Erziehung ihnen häufig anvertraut war. Nicht wenige Sklaven starben als Märtyrer und wurden in die Zahl der Heiligen aufgenommen, wie Onesimus, Eutyches, Victorinus, Maro, Nereus, Achilleus,

[1]) 1 Kor. 7, 21. 22.

Potamiäna und andere. Eine alte Traditition macht den Sklaven Philemons, Onesimus, zum Bischof von Beröa[1]), und nach dem glaubwürdigen Bericht des Verfassers der Homologumena war selbst ein römischer Bischof, Calixtus I. aus dem Anfang des dritten Jahrh., ein ehemaliger Sklave. Celsus machte es dem Christenthum zum Vorwurf, daß es sich so gern zu Sklaven, Thoren, Weibern und Kindern herablasse. Origenes sah aber mit Recht gerade darin einen Vorzug desselben, daß es diese verachtete und für unverbesserlich gehaltene Menschenklasse auf den Standpunkt sittlicher Reinheit und Würde zu erheben im Stande war. Wenn dann die bekehrten Sklaven trotz des Bewußtseins ihrer intellectuellen und religiösen Superiorität dennoch ihren heidnischen Herren gehorsam blieben, ja viel treuer dienten als zuvor, und bloß ihre unsittlichen Zumuthungen (man denke an Potamiäna und andere keusche Frauen und Jungfrauen im Dienste wollüstiger Meister) mit Entschiedenheit zurückwiesen: so lieferten sie gerade durch diese Selbstbeherrschung den besten Beweis ihrer Reife für die bürgerliche Freiheit und setzten zugleich dem Christenglauben das schönste Denkmal, der das Gemüth im Genusse der Gotteskindschaft und in der Hoffnung himmlischer Seligkeit über die Leiden und Kämpfe der Zeit erhebt. Euelpistes, ein Sklave des kaiserlichen Hauses, der mit Justin dem Märtyrer vor das Tribunal des Rusticus geführt wurde, antwortete auf die Frage nach seinem Stande: „Ich bin ein Sklave des Kaisers, aber ich bin auch ein Christ und habe die Freiheit von Jesu Christo empfangen; durch seine Gnade habe ich dieselbe Hoffnung wie meine Brüder." Waren die Besitzer der Sklaven selbst Christen, so hörte das frühere Verhältniß im Wesentlichen auf; sie traten dann gemeinschaftlich zum Tische des Herrn und fühlten sich als Glieder Einer Familie, in schreiendem Contrast zu dem entgegengesetzten Zustand unter den heidnischen Nachbarn, wie er sich in dem Sprüchwort: „So viele Sklaven, so viele Feinde"[2]) kund gibt. Daß es solche Fälle der brüderlichen Gemeinschaft, ähnlich derjenigen, welche Paulus dem Philemon empfiehlt, wirklich gab, bezeugt Lactantius am Ende unserer Periode, wenn er, ohne Zweifel aus dem Leben heraus, in seinen Institutionen schreibt[3]): „Es möchte aber jemand sagen: Giebt es nicht auch unter euch Arme und Reiche, Sklaven und Herren, also Unterschiede unter den Einzelnen? Nein, aus keiner anderen Ursache nennen wir uns Brüder, als weil wir uns alle für gleich halten. Denn da wir alles Menschliche nicht nach dem äußeren Anschein, sondern nach seinem inneren Werthe bemessen, so haben wir trotz der Verschiedenheit der äußerlichen Verhältnisse keine Sklaven, sondern wir nennen sie und halten sie für Brüder im Geiste und für Mitknechte in der Religion." Derselbe Schriftsteller sagt: „Gott will, daß alle Men-

---

[1]) Nach den Apostol. Constitutionen VII, 46 wurde er von Paulus für diese Stelle ordinirt: ὑπὸ Παύλου .... Βεροίας τῆς κατὰ Μακεδονίαν Ὀνήσιμος ὁ Φιλήμονος. Das römische Martyrologium dagegen macht ihn zum Nachfolger des Timotheus in Ephesus.

[2]) Totidem esse hostes, quot servos. Seneca Ep. 47.

[3]) Lib. V c. 15 p. 257 (ed. Fritzsche, Lips. 1842).

schen gleich seien[1]). Bei ihm giebt es keinen Knecht und keinen Herrn. Wenn er nämlich allen derselbe Vater ist, so sind sie mit gleichem Rechte alle frei. So ist niemand vor Gott arm, als wer der Gerechtigkeit ermangelt; niemand reich, als wer voll ist von Tugenden."

Bei solchen Ansichten müssen wir voraussetzen, daß schon frühzeitig viele Beispiele wirklicher Freilassung unter christlichen Sklavenbesitzern vorkamen. In der That erzählen auch die Märtyreracten des römischen Bischofs Alexander, daß ein von diesem bekehrter römischer Präfect, Namens Hermes, unter der Regierung des Trajan sich am Osterfeste mit seiner Gattin, Kindern und 1250 Sklaven taufen ließ und bei dieser Gelegenheit seine sämmtlichen Sklaven mit reichlichen Geschenken frei setzte[2]). Ebenso wird in den Märtyreracten des heil. Sebastian unter Diocletian berichtet, daß ein reicher Römer, Chromatius, bei seinem Uebertritt zum Christenthum 1400 Sklaven, nachdem sie vorher ebenfalls getauft worden, freiließ, weil die Gotteskindschaft der Menschenknechtschaft ein Ende machen sollte[3]). Im Anfang des vierten Jahrhunderts ließen die einer alten römischen Familie angehörigen Geschwister Cantius, Cantianus und Cantianilla alle ihre Sklaven, drei und siebzig an Zahl, frei, nachdem sie die Taufe empfangen hatten[4]). Die Traditionen sind allerdings ihrem thatsächlichen Inhalt nach keineswegs über kritischen Zweifel erhaben, zeugen aber nichtsdestoweniger für den Geist und die Gesinnung, welcher die Kirche in jener Zeit beseelte. Es wurde schon damals gefühlt, daß in einer völlig christianisirten Gesellschaft kein Raum mehr ist weder für Despotismus, noch für Sklaverei.

Seit dem dritten Jahrhundert wurde die Freilassung ein feierlicher kirchlicher Act, der in der Gegenwart der Geistlichen und der Gemeinde Statt fand. Der Herr führte den Sklaven vor den Altar; dort wurde die Emancipationsurkunde verlesen; der Priester sprach den Segen, und die Gemeinde empfing den Freigelassenen als einen Bruder mit gleichen Rechten. Constantin fand diese Sitte bereits begründet, und afrikanische Concilien des vierten Jahrh. baten den Kaiser, sie zum allgemeinen Gesetz zu erheben.

§. 90. Gebet und Fasten.

Ueber die Nothwendigkeit und Wichtigkeit des Gebetes als des Pulses und Thermometers des geistlichen Lebens war in der alten Kirche nur Eine Stimme. Hier begegneten sich die einfachsten und gelehrtesten Christen, die apostolischen Vä-

---

[1]) Inst. V, 14 (p. 257): Deus enim, qui homines generat et inspirat, omnes aequos, id est pares esse voluit; eandem conditionem vivendi omnibus posuit; omnes ad sapientiam genuit; omnibus immortalitatem spopondit; nemo a beneficiis ejus coelestibus segregatur ... Nemo apud eum servus est, nemo dominus; si enim cunctis idem pater est, aequo jure omnes liberi sumus.

[2]) Acta Sanct. Boll. Maj. tom. I, 371.

[3]) Acta Sanct. Jan. tom. II, 275.

[4]) Acta Sanct. Maj. tom. VI, 777.

ter, die bekenntnißtreuen Apologeten, die realistischen Africaner und die idealistischen Alexandriner. Tertullian sieht im Gebete das tägliche Opfer des Christen, die Mauer des Glaubens, die Waffe gegen alle Feinde der Seele. Ohne Gebet soll der Gläubige kein Bad betreten, keine Speise nehmen, da die Nahrung und Erquickung des Geistes der Nahrung des Leibes, das Himmlische dem Irdischen vorangehen müsse. „Das Gebet," sagt er, „tilgt Sünden, vertreibt Versuchungen, dämpft Verfolgungen, tröstet die Kleinmüthigen, beseligt die Hochherzigen, geleitet die Wanderer, beruhigt die Meereswogen, nährt die Armen, leitet die Reichen, erhebt die Gefallenen, hält die Fallenden aufrecht, bewahrt die Stehenden." Cyprian fordert zum Gebete bei Tag und bei Nacht auf mit Hinweisung auf den Himmel, wo wir nicht aufhören werden zu beten und zu danken. Daneben muß indeß bemerkt werden, daß dieser Vater bereits in die falsche katholische Ansicht von der Verdienstlichkeit und satisfactorischen Bedeutung des Gebetes fällt[1]). Clemens von Alex. denkt sich das Leben des ächten Christen als ein ununterbrochenes Gebet. „An jedem Orte, aber nicht öffentlich zur Schau der Menge, wird er beten. Auch wenn er lustwandelt, wenn er mit anderen verkehrt, in der Stille, beim Lesen und bei der Arbeit, betet er auf alle Weise. Und wenn er auch nur im Kämmerlein der Seele an Gott denkt und mit stillem Seufzer den Vater anruft, so ist dieser ihm nahe." Dieselbe Vorstellung finden wir bei Origenes, der in begeisterten Ausdrücken von den mächtigen inneren und äußeren Wirkungen des Gebetes redet und es trotz seiner enormen Gelehrsamkeit für den unentbehrlichen Schlüssel zum Verständniß der heil. Schrift hielt.

Die Ordnung des menschlichen Lebens verlangt aber doch besondere Zeiten für diese heilige Weihe der alltäglichen Geschäfte des Lebens. Die Christen schlossen sich gewöhnlich an die jüdische Sitte an und betrachteten die neunte, zwölfte und dritte Stunde, zugleich mit Rücksicht auf die Kreuzigung, den Tod und die Kreuzabnahme Christi, außerdem auch die Zeit des Hahnenschreis und die stille Mitternacht, als Mahnungen zum Gebete.

Mit dem Gebet für die eigene Wohlfahrt verband sich die Fürbitte für die ganze Kirche, für alle Klassen der Menschen, besonders für Kranke und Nothleidende und selbst für die Ungläubigen. Polykarp fordert die Gemeinde von Philippi auf, für alle Heiligen, für Könige und Herrscher, für Hasser und Verfolger, und für die Feinde des Kreuzes zu beten. „Wir bitten," sagt Tertullian, „auch für die Kaiser und ihre Verweser, für die Gewalthaber auf Erden, für die Ruhe aller Stände und für die Verzögerung des Weltendes"[2]).

Neben den freien Herzensergießungen, ohne welche sich keine lebendige Frömmigkeit denken läßt, müssen wir schon nach jüdischem Vorgange auch den Gebrauch

---

[1]) De lapsis 17: Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est. Epist. 43, 2: Preces et orationes, quibus Dominus longa et continua satisfactione placandus est. De orat. domin. c. 33: Cito orationes ad Deum adscendunt, quas ad Deum merita operis nostri imponunt.

[2]) pro mora finis.

stehender Formulare voraussetzen, vor allem solcher, welche sich dem Gedächtniß leicht einprägen und daher frei vortragen ließen. Das bekannte Tertullianische „ex pectore“ und „sine monitore“ spricht nicht dagegen; denn ein erlerntes Gebet kann und soll ebenfalls ein Herzensgebet sein, so gut als ein erlernter oder gelesener Psalm mit Andacht gesungen werden kann. Außer allem Zweifel steht der allgemeine Gebrauch des Vaterunsers in der alten Kirche im Hause und im öffentlichen Gottesdienst.

Die bedeutendsten Väter des 2. und 3. Jahrh. schrieben eigene Abhandlungen darüber. Sie betrachteten es als das Mustergebet, welches der Herr der ganzen Kirche vorgeschrieben habe. Tertullian nennt es „das rechtmäßige und gewöhnliche Gebet[1], einen kurzen Inbegriff[2]) des ganzen Evangeliums und das Fundament aller übrigen Gebete der Christen.“ Man beschränkte übrigens den Gebrauch desselben auf die communicirenden Gläubigen, weil die Anrede die Gotteskindschaft des Betenden voraussetzt und weil man die vierte Bitte im mystischen Sinne auf das heilige Abendmahl bezog, also auf die Katechumenen unanwendbar fand. Das berühmte Gloria in excelsis, dessen griechisches Original wohl schon aus dem dritten Jahrh. herrührt und auch dem alexandrinischen Codex der Bibel beigefügt ist, war ein Morgengebet der alten Kirche. Aus derselben Zeit rührt der Abendhymnus der griechischen Christen in den apostolischen Constitutionen[3]). Die Constitutionen enthalten außerdem besondere Gebete für die Gläubigen, die Katechumenen, die Besessenen, die Büßenden und selbst für die Entschlafenen, sowie eine ganze Abendmahlsliturgie, welche zu den älteren Bestandtheilen dieses allmählig entstandenen Werkes gehört, aber wohl erst im vierten Jahrh. niedergeschrieben wurde.

Hinsichtlich der äußeren Geberden der Betenden betrachtete man das Knieen, die Emporhebung oder Schließung der Augen, die Erhebung oder Ausstreckung der Hände als die angemessensten Aeußerungen des gebeugten Sinnes und der Richtung der Seele auf Gott. An Sonntagen zog man die stehende Stellung vor als Ausdruck der festlichen Freude über die Auferstehung von Sünde und Tod. Doch herrschte über diese Formen kein allgemeines Gesetz. Origenes legt auf die Erhebung der Seele zu Gott und auf die Beugung des Herzens das Hauptgewicht und sagt, daß man unter Umständen, z. B. in Krankheit, auch sitzend, oder liegend, oder mitten unter Geschäften würdig beten könne.

Nach jüdischem Vorgang wurde mit dem Gebet häufig das Fasten verbunden, damit der Geist, von irdischen Stoffen befreit, um so ungetheilter sich der Betrachtung göttlicher Dinge hingeben könne. Schon die Apostel bedienten sich bisweilen dieses heilsamen Zuchtmittels[4]), jedoch ohne die evangelische Freiheit durch gesetzliche Vorschriften einzuschränken. Wie die Pharisäer zweimal in der Woche, am Montag und Donnerstag, zu fasten pflegten, so zeichneten die Christen

---

[1]) oratio legitima et ordinaria. [2]) breviarium.

[3]) ὕμνος τοῦ λυχνικοῦ, welcher beginnt: φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης.

[4]) Vgl. Ap.-G. 13, 2. 14, 23. 2 Kor. 6, 5.

die Mittwoch und besonders den Freitag als Erinnerungstage an die Verurtheilung und Kreuzigung Jesu durch Halbfasten oder Enthaltung von Fleischspeisen[1]) aus[2]). Sie bezogen hierauf das Wort des Herrn[3]): „Wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist, dann werden sie fasten." Aus dem zweiten Jahrh. stammt auch die Sitte der Quadragesimalfasten vor Ostern, die aber in verschiedenen Gegenden von verschiedener Dauer waren und bald auf 40 Stunden beschränkt, bald auf 40 Tage, oder wenigstens mehrere Wochen ausgedehnt wurden. Ebenso alt mögen die nächtlichen Fasten oder Vigilien vor den hohen Festtagen sein, welche man durch das Beispiel des Herrn[4]) und der Apostel[5]) zu begründen suchte. Die Quatemberfasten[6]) dagegen sind späteren Ursprungs, obwohl ebenfalls auf nachexilischer jüdischer Sitte beruhend. Bei besonderen Gelegenheiten befahlen die Bischöfe außerordentliche Fasten und verwandten das erübrigte Geld für wohlthätige Zwecke, so daß diese Sitte oft eine Quelle des Segens für die Armen wurde. Doch mischte sich hierbei schon frühzeitig hierarchische Anmaßung und jüdisches Gesetzeswesen mit ein bis zur völligen Verdunkelung und „Verläugnung der Freiheit eines Christenmenschen"[7]).

Am weitesten gingen darin die Montanisten. Sie hielten neben den gewöhnlichen Fasten noch besondere Xerophagien[8]), d. h. zweiwöchentliche Fastenzeiten zwei Mal des Jahres[9]), wo sie nur trockene oder eigentlich ungekochte Nahrungsmittel, nämlich Brot, Salz und Wasser genossen. Die katholische Kirche wies in richtigem Gefühle diese Excesse als allgemeines Gesetz ab, erlaubte aber den Asketen, das Fasten bis zum äußersten Extrem zu treiben. So lebte z. B. ein Confessor in Lyon blos von Wasser und Brot, ließ jedoch davon ab, als man ihm vorhielt, daß er dadurch anderen Christen Anstoß gebe und die Gaben Gottes verachte.

Gegenüber der häufigen Ueberschätzung des Fastens erinnert Clemens von Alex. an den paulinischen Spruch, daß das Reich Gottes nicht im Essen und Trinken, also auch nicht in der Enthaltung von Wein und Fleisch, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heil. Geiste bestehe.

§. 91. Die Ehe und das Familienleben.

Mitten in dem heidnischen Verderben legte das Christenthum durch seine Lehre von der Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe, durch die Einschärfung der Keuschheit und durch die Erhebung des weiblichen Geschlechtes aus seinem halbsklavischen Zustande zu sittlich-religiöser Würde und Gleichberechtigung mit dem

---

1) semijejunium, abstinentia. 2) Vgl. §. 99. 3) Matth. 9, 15.
4) Luk. 6, 12. 5) Ap.-G. 16, 25. 6) Von quatuor tempora.
7) Vgl. Matth. 9, 15. Gal. 4, 9. 5, 1. 8) *ξηροφαγίαι*, aridus victus.
9) Tertull. De jejun. 15: Duas in anno hebdomadas xerophagiarum nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis offerimus Deo. Hippol. Refut. VIII, 19: (*Οἱ Φρύγες*) *καινίζουσι νηστείας καὶ ἑορτὰς καὶ ξηροφαγίας καὶ ῥαφανοφαγίας, φάσκοντες ὑπὸ γυναίκων δεδιδάχθαι.*

Manne den Grund zu einem wohlgeordneten Familienleben und eröffnete damit eine Hauptquelle für die Regeneration der Gesellschaft. Während das griechische und römische Alterthum im Staate das höchste Ziel des Lebens sah und eigentlich bloß politische Tugenden kannte, wie denn Aristoteles den Menschen wesentlich ein „politisches Thier" nennt, so lenkte nun das Evangelium den Blick von der Außenwelt in die innere Gemüthswelt und von dem alles verschlingenden Treiben des Staatslebens in das Heiligthum des Hauses und begann die Pflege der Tugenden des Privatlebens, ohne welche es auch keine ächte Bürgertugend geben kann[1]). Diese Veredlung des Familienlebens konnte indeß, wie die Aufhebung der Sklaverei, nur ein sehr langsamer Prozeß sein, da das Uebel, welchem hier abgeholfen werden sollte, besonders die Degradation des Weibes, die Unkeuschheit, die tyrannische Gewalt über die Kinder so tief gewurzelt und mit dem ganzen Charakter der alten Welt aufs innigste verwoben war. Daher dürfen wir uns auch nicht wundern über die hohe Vorstellung vom Cölibate, welches lange Zeit, man kann sagen bis zur Reformationszeit herab, als das einzige radicale Heilmittel erschien. Aber obwohl die Kirchenväter weit mehr zum Preise der Virginität, als des christlichen Familienlebens zu sagen haben, so bezeichnen doch ihre Ansichten über das letztere einen Riesenfortschritt über den ethischen Standpunkt der alten Philosophen und Gesetzgeber.

Clemens von Alexandrien empfiehlt gläubigen Ehegatten gemeinschaftliches Gebet und Bibellesen[2]) als tägliche Morgenbeschäftigung, und sagt sehr schön: „Die Mutter ist der Ruhm der Kinder, die Frau der Ruhm des Mannes, beide sind der Ruhm der Frau, Gott ist der Ruhm aller insgesammt." Auch der Gesang war bisweilen ein Bestandtheil der häuslichen Andacht. Ein großer Sarkophag, den Münter in das Zeitalter der Antonine setzt, stellt einen christlichen Familiengottesdienst dar, auf der rechten Seite vier Männer mit Schriftrollen in der Hand, lesend oder singend, auf der anderen drei Frauen und eine leyerspielende Jungfrau. Tertullian entwirft am Schlusse der Schrift an seine Frau[3]) folgendes schöne Bild der Ehe, das, wenn auch etwas idealisirt, jedenfalls nur aus dem sittlichen Geiste des Evangeliums entspringen konnte. „Wie vermag ich das Glück einer Ehe zu malen, welche die Kirche genehmigt, die Oblation (die Feier des h. Abendmahls) bestätigt, der Segen versiegelt, die Engel verkündigen, der Vater für gültig erklärt. Auch auf Erden heirathen ja Söhne rechtmäßig nicht ohne Zustimmung der Väter. Welch eine Verbindung zweier Gläubigen, Einer Hoffnung, Eines Gelübdes, Einer Zucht und Eines Gottesdienstes! Sie sind Bruder und Schwester, zwei Mitknechte, Ein Geist und Ein Fleisch. Wo Ein Fleisch ist, ist auch Ein Geist. Sie beten zusammen, fasten zusammen, sie belehren, ermahnen und tragen sich gegenseitig. Sie besuchen gemeinschaftlich die Kirche Gottes und das Mahl des Herrn; sie theilen miteinander die Trübsal, die Verfolgung und die Erquickung. Keines verbirgt etwas vor dem anderen, keines meidet,

---

1) Vgl. §. 33. 2) εὐχὴ καὶ ἀνάγνωσις. 3) Ad uxorem l. II c. 8.

keines belästigt den anderen. Gerne besuchen sie die Kranken, unterstützen den Dürftigen, geben Almosen ohne Zwang, und bringen ohne Skrupel und Hinderniß in täglichem Eifer ihre Opfer vor dem Altare dar. Sie brauchen das Zeichen des Kreuzes nicht geheim zu halten, noch schüchtern die christliche Freude auszusprechen, oder den Segen zu verschweigen. Psalmen und Hymnen ertönen unter ihnen, und sie wetteifern miteinander, wer seinem Gott am besten singen könne. Christus freut sich, wenn er solches sieht und hört. Er giebt ihnen seinen Frieden. Wo zwei in seinem Namen sind, da ist auch Er, und wo Er ist, da kommt der Arge nicht."

Was die Schließung der Ehe betrifft, so verlangte schon Ignatius[1]) „die Zustimmung des Bischofs, damit es eine Ehe sei nach Gott, und nicht nach der Lust. Alles geschehe zur Ehre Gottes." Zu Tertullians Zeit war sie jedenfalls bereits ein religiöser Act, obwohl noch kein eigentliches Sacrament, und wurde durch die Feier des heil. Abendmahls vor der Gemeinde versiegelt.[2]) Die Montanisten wollten sogar bloß eine solche kirchliche Trauung für eine rechtmäßige unter Christen ansehen. Alle lärmenden und ausgelassenen jüdischen und heidnischen Hochzeitgebräuche, anfangs auch die Bekränzung der Bräute wurde gemißbilligt, der Trauring aber, als ein Symbol der Vereinigung, beibehalten. Von Anfang an wurde die eheliche Verbindung als eine unauflösliche betrachtet und dadurch dem heillosen Leichtsinn der Ehescheidung, der in der Kaiserzeit um sich griff,[3]) entgegengearbeitet. Der Begriff des Ehebruchs wurde nun ebenso auf den Mann ausgedehnt und dieser noch für strafbarer erklärt als die Frau, während im Heidenthum der Ehebruch bekanntlich bloß als ein Eingriff in das Eigenthum eines freien Mannes verurtheilt wurde, das Weib aber nicht einmal das Recht der Klage gegen die Untreue des Gatten hatte, und der fleischliche Umgang mit den Sklaven des eigenen Hauses und mit den öffentlichen Maitressen gar nicht als Ehebruch betrachtet und ungestraft überall geübt wurde. Von jenem Laster[4]), das selbst die verderbte Natur verabscheut und das unter Griechen und Römern im Schwange ging, ja von ihren Dichtern und Philosophen frei besprochen wurde, wollen wir gar nicht reden.

Allgemein erklärte sich die Stimme der Kirche nach alttestamentlichem Vorgange gegen gemischte Ehen mit Nichtchristen und auch mit Häretikern, es sei denn daß sie vor der Bekehrung geschlossen waren, in welchem Falle man sie für

---

[1]) Ad Polyc. c. 5; in der syrischen Version c. 2.

[2]) Ad ux. II, 8. De monog. c. 11. De pudic. c. 4.

[3]) Seneca spricht, Ep. 114, von quotidiana repudia, durch die sich Mäcenas ebenso berüchtigt, als durch seine Beschützung der Literatur und Kunst berühmt machte. Juvenal, Satir. VI, 22, rügt eine Frau, die in fünf Jahren acht Männer heirathete (Sic fiunt octo mariti quinque per autumnos). Martial, Epigr. VI, 7, weiß sogar von zehn Männern in einem Monat, und Hieronymus, ad Gerontiam, erzählt, daß er in Rom einen Ehemann seine einundzwanzigste Frau beerdigen sah, welche selbst zweiundzwanzig Ehemänner überlebt hatte. S. Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Rom. Empire Bd. IV p. 349 (New-Yorker Ausg.).

[4]) Röm. 1, 24 f.

gültig hielt nach 1 Kor. 7, 12. 16. Tertullian wirft sie sogar mit dem Ehebruch zusammen. Welcher Heide, fragt er, wird seine Frau die nächtlichen Gemeindeversammlungen und das verlästerte Mahl des Herrn besuchen, die Kranken selbst in den ärmsten Hütten pflegen, die Fesseln der Märtyrer im Kerker küssen, des Nachts zum Gebete aufstehen und Gastfreundschaft gegen fremde Brüder üben lassen? Cyprian nennt die Heirath mit einem Ungläubigen eine Prostitution der Glieder Christi. Die Synode von Elvira (305) verbot solche Mischehen bei Strafe der Excommunication, ohne jedoch die bereits geschlossenen aufzulösen. Dieser Rigorismus wird uns begreiflich, wenn wir uns, abgesehen von den heidnischen Hochzeitsceremonien und der heidnischen Unkeuschheit und Untreue, in die Lage jener Zeit und die Anstöße und Versuchungen hineindenken, welche dem Christen beim Anblick der Bildnisse der Hausgötter, der mythologischen Wandgemälde und Verzierungen der Geräthschaften, bei den Libationen während der Tafel, kurz bei jedem Schritt und Tritt im heidnischen Hause begegneten.

Mit der Hochschätzung der Ehe, aber auch mit einer asketischen Ueberschätzung der Ehelosigkeit hängt die weit verbreitete Abneigung gegen die zweite Ehe, besonders gegen die Wiederverheirathung der Wittwen zusammen. Der Hirte des Hermas giebt sie zwar frei, aber mit der Bestimmung, daß wer allein bleibe, sich große Ehre beim Herrn erwerbe. Athenagoras nennt den δεύτερος γάμος sogar einen anständigen Ehebruch.[1] Origenes hält die Wiederverheirathung für eine sittliche Degradation und erklärt es für eine heilsame Täuschung, wenn man glaube, daß sie von der Seligkeit ausschließen werde.

Am entschiedensten trat Tertullian als Vorkämpfer der Monogamie im Gegensatz sowohl gegen die successive, als die simultane Polygamie auf. Er glaubte dadurch die rechte Mitte zu behaupten zwischen der gnostischen Verwerfung der Ehe und der katholischen Gestattung der Wiederverheirathung[2]. In seiner vormontanistischen Periode, aus welcher die oben angeführte Schilderung der christlichen Ehe stammt,[3] rieth er bereits seiner Gattin im Falle seines Todes von der Wiederverheirathung, zumal mit einem Heiden, ab und stellt den Cölibat sehr hoch; in seinen montanistischen Schriften aber[4] geht er weiter und bekämpft die zweite Ehe mit allem Eifer als unchristlich, als eine Art von Polygamie, ja von stuprum und adulterium, mit allerlei scharfsinnigen und sophistischen Argumenten, welche theils von einer idealen Auffassung der Ehe als einer geistigen Verbindung zweier Seelen für Zeit und Ewigkeit, theils von der entgegengesetzten einseitig sinnlichen Auffassung derselben ausgehen und dann im Grunde ebenso stark gegen die Ehe überhaupt und zu Gunsten des Cölibates sprechen[5]. So macht er auf der einen

[1]) εὐπρεπὴς μοιχεία.

[2]) De monog. 1: Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt; illi nec semel, isti non semel nubunt.

[3]) Ad uxorem. [4]) De exhortatione castitatis und De monogamia.

[5]) Vgl. die Abhandlung von Hauber: Tertullians Kampf gegen die zweite Ehe, in den „Studien und Kritiken" 1845, S. 607 ff.

Seite geltend, daß die zweite Ehe störend in die geistige Gemeinschaft mit dem ersten Gatten hineintrete, welche über das Grab fortdauere, sich in täglicher Fürbitte und jährlicher Feier des Todestages bethätigen solle und auch auf die äußere Wiedervereinigung nach der Auferstehung hoffe[1]). Auf der anderen Seite aber setzt er das Wesen der Ehe in die Fleischesgemeinschaft[2]) und betrachtet sie als eine bloße Concession, welche Gott unserer Sinnlichkeit macht und welche man daher nicht durch Wiederholung mißbrauchen dürfe. Das eigentliche Ideal des christlichen Lebens und zwar nicht nur für den Geistlichen, sondern auch für den Laien ist ihm die Ehelosigkeit. Es fehlte ihm die klare Einsicht in die Harmonie des sittlichen und physischen Elementes, welche das Wesen der Ehe ausmacht, und so sehr er auch sonst den gnostischen Dualismus bekämpft, so trifft er hier doch mit ihm in der Geringschätzung der Materie und der Leiblichkeit zusammen, als ob diese nothwendig in einem unversöhnlichen Gegensatz mit dem Geiste stehe. Merkwürdig ist, wie er die exegetischen Argumente der Vertheidiger der zweiten Ehe abweist. Die Leviratsehe gehöre bloß dem alttestamentlichen Standpunkte an. Röm. 7, 2 rede Paulus vom Standpunkte des mosaischen Gesetzes, das nach derselben Stelle für den Christen nicht mehr gelte. 1 Kor. 7 erlaube der Apostel die zweite Ehe bloß nach subjectivem menschlichen Urtheil und mit Rücksicht auf die sinnliche Schwäche, empfehle aber in demselben Kapitel allen die Ehelosigkeit und zwar nach der Autorität des Herrn, indem er hier hinzufüge, daß er auch den heil. Geist habe. Die Berufung auf 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 6, woraus man indirect das Recht der Laien zur zweiten Heirath ableitete, da diese bloß den Geistlichen untersagt sei, wies er ab mit der Lehre vom allgemeinen Priesterthum der Gläubigen, welches ihnen allen mit den Priesterrechten auch die Priesterpflichten auflege. Seine Argumentation kommt aber zuletzt immer darauf hinaus, daß die ursprüngliche jungfräuliche Heiligkeit das Beste sei, die gar nichts mit der Sinnlichkeit zu thun habe. Die wahre Keuschheit besteht also nicht in dem keuschen Sinne der Ehegatten, sondern in der völligen Enthaltsamkeit der virgines und spadones. Den Wunsch, eine Nachkommenschaft zu hinterlassen, hält er im Widerspruch gegen das A. T. eines Christen für unwürdig, der ja mit der Welt förmlich brechen und auf ihr Erbe verzichten soll. Eine Sittenlehre, welche dasselbe,

[1]) De exhort. cast. c. 11: Duplex enim rubor est, quia in secundo matrimonio duae uxores eundem circumstant maritum, una spiritu, alia in carne. Neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem, ut jam receptae apud Dominum, pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad Dominum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus etc.

[2]) De exhort. cast. c. 9: Leges videntur matrimonii et stupri differentiam facere, per diversitatem illiciti, non per conditionem rei ipsius. Alioquin quae res et viris et feminis omnibus adest, ad matrimonium et ad stuprum? commixtio carnis scilicet, cuius concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito, quoniam et ipsae eo constant, quod est stuprum.

was sie erlaubt, auch wieder verbietet, und was sie rigoristisch als Ideal hinstellt, in der Wirklichkeit doch der großen Masse der Menschheit nachlassen muß, ist bei aller Erhabenheit über den heidnischen Standpunkt offenbar noch nicht in den tieferen Kern des Christenthumes und seines weltverklärenden Princips vorgedrungen.

Die katholische Kirche hielt sich zwar von dieser montanistischen Uebertreibung fern und verbot die zweite Ehe nicht, außer dem Geistlichen; sie rieth aber doch eher davon ab[1]) und neigte sich schon sehr entschieden der Bevorzugung des Cölibates, als einer höheren Stufe der christlichen Sittlichkeit, zu, wie wir in §. 95 näher sehen werden.

Endlich müssen wir noch den überaus wohlthätigen Einfluß berühren, welchen das Christenthum auf das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern ausübte. Es milderte die tyrannische Gewalt des Vaters, der nach griechischem und römischem Rechte selbst über das Leben seiner Kinder verfügen, oder sie als Sklaven verkaufen konnte. Es lehrte den hohen Werth der Kinder, die ja bereits Mitglieder des Reiches Gottes werden können, und begann das große Werk der Kindererziehung auf der Basis der Frömmigkeit und Tugend. Es trat endlich mit allem Ernste jener grausamen und unnatürlichen Sitte der Abtreibung der Leibesfrucht und Aussetzung schwacher und lästiger Kinder entgegen, einer Sitte, die selbst von Plato und Aristoteles aus Rücksicht auf den Staat gebilligt und im ganzen römischen Reiche in schrecklicher Ausdehnung geübt wurde.[2]) Die Apostolischen Constitutionen[3]) vergleichen die Fruchtabtreibung mit dem Kindermorde und bedrohen sie mit zehnjähriger Excommunication. Justin[4]) sieht in der Aussetzung der Kinder, die gewöhnlich von wilden Thieren gefressen, oder von dem Finder als Sklaven erzogen, oder in die Schandhöhlen des Lupanars verkauft wurden, einen Beweis der Verhärtung der Herzen durch den Götzendienst und weist sie mit Abscheu von sich. Lactantius stellt sie auf eine Stufe mit dem Mord. Selbst wenn das ausgesetzte Kind von jemand aufgenommen und ernährt werde, so ist der Vater daran schuld, daß sein eigenes Blut der Sklaverei oder der Prostitution im

---

[1]) „Non prohibemus secundas nuptias," sagt Ambrosius, „sed non suademus."

[2]) Vgl. Gibbon, Bd. IV p. 344: „The exposition of children was the prevailing and stubborn vice of antiquity: it was sometimes prescribed, often permitted, abmost always practised with impunity, by the nations who never entertained the Roman ideas of paternal power; and the dramatic poets, who appeal to the human heart, represent with indifference a popular custom which was palliated by the motives of economy and compassion.. The Roman empire was stained with the blood of infants, till such murders were included by Valentinian and his colleagues, in the letter and spirit of the Cornelian law. The lessons of jurisprudence and Christianity had been insufficient to eradicate this inhuman practice, till their gentle influence was fortified by the terrors of capital punishment."

[3]) L. VII, c. 3.

[4]) Apol. I c. 27. 29 (Opp. vol. I, p. 71—77 ed. Otto). Aehnliche Stellen bei anderen Apologeten.

Lupanar preisgegeben wird. Er will die Armuth nicht als Entschuldigung gelten lassen, da Gott für alle seine Geschöpfe sorgt und frei über die Vermögensumstände der Menschen verfügt.[1]) Die besseren heidnischen Kaiser seit Trajan begannen diesen Uebelständen durch gesetzliche Bestimmungen entgegenzuarbeiten, die jedoch ohne Erfolg blieben, bis die öffentliche Meinung unter den herrschenden Einfluß des Christenthums kam.

§. 92. Bruderliebe und Feindesliebe.

Vgl. **Schaubach**: Das Verhältniß der Moral des classischen Alterthums zur christlichen, beleuchtet durch vergleichende Erörterung der Lehre von der Feindesliebe, in den „Studien und Kritiken" für 1851 S. 59—121.

Es ist zugegeben, daß die Selbstsucht die Seele der alten heidnischen Sittlichkeit war. Bei den eigentlichen Heroen des Alterthums zeigte sie sich hauptsächlich als Ehrgeiz und Ruhmsucht. Der Ruhm wurde in den olympischen Spielen als das höchste Ziel des menschlichen Strebens vorgehalten; den Ruhm hielt Aeschylos für den letzten Trost des Leidenden; den Ruhm erklärte Cicero für die Triebfeder gerade der edelsten und besten Menschen. Selbst der vielgepriesene und in seiner Art allerdings preiswürdige Patriotismus war nur ein erweiterter Egoismus. In dem Katalog der classischen Tugenden fehlen gerade die beiden wichtigsten, welche aller wahren Charactergröße zu Grunde liegen, die Liebe und Demuth. Die griechischen Ausdrücke für Demuth bezeichnen bekanntlich, außer ausnahmsweise bei Plato und Plutarch, Niedrigkeit und Gemeinheit der Gesinnung. Die höchste Form, unter welcher die Liebe bei den Alten existirte, war die Freundschaft, welche Cicero als das höchste Gut nächst der Weisheit preist. Allein diese ruhte selbst wesentlich auf einer utilitarischen, also egoistischen Basis, und ist bloß zwischen gleichen oder verwandten Seelen möglich. Für Fremde, für Barbaren und Feinde hatte der Grieche und Römer keine Liebe. Das jus talionis, die Vergeltung des Bösen mit Bösem, war ein Grundsatz, der das ganze Alterthum beherrschte. Haß des Feindes, Zorn und Rache waren erlaubt. Man muß diejenigen beleidigen, die uns beleidigen, sagt Aeschylos.[2]) Sich nicht zu

---

[1]) Inst. div. VI, 20 (p. 48 ed. Lips.): Ne illud quidem concedi aliquis existimet, ut recens natos liceat oblidere, quae vel maxima est impietas; ad vitam enim Deus inspirat animas, non ad mortem ... Tam igitur nefarium est exponere, quam necare. At enim parricidae facultatum angustias conqueruntur, nec se pluribus liberis educandis sufficere posse praetendunt; quasi vero aut facultates in potestate sint possidentium; aut non quotidie Deus ex divitibus pauperes, et ex pauperibus pauperes faciat. Quare si quis liberos ob pauperiem non poterit educare, satius est, ut se ab uxoris congressione contineat, quam sceleratis manibus Dei opera corrumpat.

[2]) Prom. vinct. v. 1005 vgl. 1040. Viele ähnliche Stellen aus Homer, Hesiod, Sophokles, Euripides 2c. s. bei Schaubach a. a. O. S. 81 ff. Das gerade Gegentheil wird im N. Test. eingeschärft, Matth. 5, 23 f. 44. 6, 12. 18, 21. Röm. 12, 17. 19 f. 1 Kor. 13, 7. 1 Theff. 5, 15. 1 Petr. 3, 9.

rächen, galt bei der Masse für Schwäche und Feigheit. Allerdings finden sich auch auf diesem Punkte in der classischen Humanität und Großmuth eine Vorbereitung und Annäherung an die christliche Liebe, wie denn überhaupt alles specifisch Christliche einen Anknüpfungspunkt im wahrhaft Menschlichen findet. Die Philosophen erhoben sich mehr oder weniger über den populären Standpunkt und verlangten entweder Mäßigung und Besonnenheit in der Ausübung der Rache, wie Aristoteles und die Peripatiker, oder förmliche Apathie, also auch Unterdrückung aller leidenschaftlichen Aufregungen des Zornes und der Rachsucht, wie die Stoiker. Cicero geht noch weiter und hält nichts für löblicher und eines freien Mannes würdiger, als Sanftmuth und Nachsicht,[1] und rühmt es an Cäsar, daß er nichts zu vergessen pflege als Beleidigungen. Noch mehr nähern sich hier dem christlichen Standpunkte Seneca, Plutarch und Mark Aurel, welche den Zorn an sich verwerfen und Milde und Versöhnlichkeit gegen Feinde empfehlen. Uebrigens lebten diese in einer Zeit, wo die christliche Ethik bereits einen nicht geringen Einfluß auf die allgemeine Denkweise ausübte. Allein diese Art von Feindesliebe fließt nicht aus dem Geiste des Heidenthums, sondern ist so zu sagen eine zufällige Ausnahme, und wird daher auch bloß auf die großen Geister beschränkt und nirgends als allgemeine Menschenpflicht hingestellt; sodann erhebt sie sich nicht über den Begriff der Großmuth, welche genauer betrachtet selbst wieder mit einem feineren Egoismus zusammenhängt;[2] weiter wird sie nur von ihrer negativen Seite, als Verzichtleistung auf gerechte und erlaubte Wiedervergeltung, und nicht als Wohlthun gegen den Feind[3]) aufgefaßt; und endlich ist sie nirgends mit einem religiösen Princip, nämlich der Liebe Gottes, in Verbindung gebracht, entbehrt also aller tieferen Wurzel und des rechten Geistes. Daher dürfen wir uns nicht wundern, daß trotz der schönen Vorschriften der Philosophen die Kaiserzeit von dem eisigen Hauche der Selbstsucht beherrscht war, so daß nach dem Zeugnisse des Plutarch die Freundschaft selbst in den Familien nicht mehr bestand und brüderliche Liebe zwischen Söhnen derselben Eltern bloß in einem längst verschwundenen heroischen Zeitalter für möglich gehalten wurde.

Aber gerade in dieser Zeit der alles beherrschenden kalten Selbstsucht der römischen Kaiserzeit offenbarte das Christenthum zuerst den wahren Geist der allgemeinen Menschen- und Feindesliebe und machte auch erst die Ausübung dieser Cardinaltugend möglich. Sie bethätigte sich zunächst innerhalb der Kirche selbst als innige und aufopfernde Bruderliebe, welche der Herr für das sichere Kennzeichen seiner Jüngerschaft erklärte. „Das besonders," sagt Tertullian zu den Heiden in einer berühmten Stelle des Apologeticus, „was die Liebe unter uns wirkt, zieht uns bei manchen Argwohn zu. ‚Sehet, sagt man,' wie sie ein-

[1]) De offic. I, 25: Nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate et clementia.

[2]) Vgl. Seneca De ira II, 32: Magni animi est injurias despicere. — Ille magnus et nobilis est, qui more magnae ferae latratus minutorum canum securus exaudit.

[3]) Matth. 5, 44. 1 Petr. 3, 9.

ander so lieb haben!' Ja wohl muß ihnen dieß auffallen, denn sie hassen einander. ‚Und wie sie für einander zu sterben bereit sind!' Ja wohl, denn sie sind vielmehr bereit, einander zu morden. Aber auch daß wir einander Brüder nennen, erscheint ihnen aus keinem andern Grunde verdächtig, als weil bei ihnen alle Bezeichnungen der Verwandtschaft erheuchelt sind. Auch eure Brüder sind wir nach dem Rechte der gemeinschaftlichen Natur, die unser Aller Mutter ist, obgleich ihr als schlechte Brüder die menschliche Natur verleugnet. Aber mit wie viel größerem Rechte werden diejenigen Brüder genannt und dafür gehalten, die den Einen Gott als Vater anerkannt, die den Einen Geist der Heiligkeit empfangen haben, die aus derselben Finsterniß der Unwissenheit zu dem Lichte derselben Wahrheit erwacht sind?.. Und die wir in Geist und Seele verbunden sind, tragen auch kein Bedenken, alles mit einander gemein zu haben, außer die Weiber. Denn da brechen wir die Gemeinschaft ab, wo die übrigen Menschen Gemeinschaft üben."

Diese Bruderliebe floß aus der Lebensgemeinschaft mit Christo. Darum nennt Ignatius die Gläubigen Christusträger[1]) und Gottesträger.[2]) Der Artikel des apostolischen Symbolums: „Ich glaube eine Gemeinschaft der Heiligen," die allgemeine Benennung „Bruder" und „Schwester," und der bei der Aufnahme in die Kirche und beim Genusse des heil. Abendmahls gebräuchliche Bruderkuß waren keine leeren Formen, auch nicht eine süßliche Sentimentalität, sondern der Ausdruck wahrer Empfindung, die durch die gemeinsame Gefahr und Verfolgung nur noch verstärkt wurde. Ein reisender Christ der mit einem Empfehlungsschreiben von seinem Bischof[3]) versehen war, wurde als ein längst Bekannter freundschaftlich aufgenommen, gleichviel welcher Sprache und welchem Lande er angehörte. Es war eine geläufige Redensart: „In deinem Bruder hast du den Herrn selbst gesehen." Die Macht der Liebe reichte über das Grab. Familien pflegten das Andenken ihrer verstorbenen Glieder zu bestimmten Zeiten zu feiern, und dieß war einer der Gründe, weßhalb Tertullian sich gegen die zweite Ehe erklärt.

Die Bruderliebe bethätigte sich vor allem in der aufopferndsten **Wohlthätigkeit** gegen die Armen und Kranken, die Wittwen und Waisen, die Fremden und Gefangenen, besonders auch die Confessoren im Kerker. Diese Tugend muß um so höher angeschlagen werden, wenn man bedenkt, daß die Christen damals meist den geringeren Ständen angehörten und in den Zeiten der Verfolgung oft alle ihre Habe verloren. Jede Gemeinde war auch ein Armen-Verein und hob in den gottesdienstlichen Versammlungen regelmäßig Collecten für ihre hülfsbedürftigen Glieder. Dazu kamen noch die zahllosen Privatbeiträge im Stillen, welche erst die Ewigkeit enthüllen wird. Die römische Gemeinde versorgte eine

---

[1]) *Χριστοφόροι.* [2]) *θεοφόροι.*

[3]) *γράμματα τετυπωμένα*, oder *κοινωνικά*, epistolae oder literae formatae genannt, weil sie zur Verhütung der häufigen Betrügereien nach einem gewissen *τύπος* oder forma abgefaßt wurden.

große Menge von Wittwen, Waisen, Blinden, Lahmen und Kranken, welche der Diakonus Laurentius in der decianischen Verfolgung dem heidnischen Präfecten als die köstlichsten Schätze der Kirche vorzeigte. Es gehörte zum Begriffe einer christlichen Hausfrau und war besonders die Pflicht der Diakonissen, den Herrn in seinen nothleidenden Jüngern zu besuchen, zu kleiden, zu speisen und zu tränken. Selbst Gegner des Christenthums, wie Lucian, bezeugen diesen Eifer in Liebeswerken, wenn sie auch darin bloß eine gutmüthige Schwärmerei sahen. Die Wohlthätigkeit erstreckte sich weit über die unmittelbare Umgebung hinaus. In allgemeinen Nothfällen ordneten die Bischöfe specielle Collecten und Fasten an, um mit den Ersparnissen an der gewöhnlichen Nahrung die leidenden Brüder zu unterstützen. Die römische Gemeinde sandte ihre Beiträge in weite Ferne. Cyprian von Carthago, welcher nach der Bekehrung seine eigenen Ländereien zum Besten der Armen verkaufte, collectirte 100,000 Sestertien (nahe an 4000 Doll.) zur Loskaufung der Christen in Numidien, welche von den benachbarten Barbaren gefangen genommen waren, und hielt es für ein hohes Vorrecht, „durch eine kleine Summe Geldes den loskaufen zu können, der uns durch sein eigenes Blut aus der Herrschaft des Satans losgekauft hat." Einem Hausvater, der wegen seiner Kinder eine Beisteuer verweigerte, sagte er, daß er doppelte Sünde begehe, indem er auch seine Kinder an das irdische Erbtheil feßle, statt sie an den reichsten und liebevollsten Vater im Himmel zu verweisen.

Endlich erweiterte sich die Bruderliebe auch zur **Feindesliebe**, die den Heiden Böses mit Gutem vergalt und nicht selten unter den Verfolgungen und öffentlichen Unglücksfällen feurige Kohlen auf ihr Haupt sammelte. Als während der Verfolgung unter Gallus (252) die Pest in Carthago wüthete, und die Heiden ihre Todten und Kranken auf die Straße hinauswarfen, aus Furcht vor der Ansteckung davonliefen und über die Christen, als die vermeintlichen Urheber des Unglücks, fluchten, da rief Cyprian seine Gemeinde zusammen, und spornte sie zur Liebe gegen die Feinde an. Sogleich gingen alle ans Werk, die Reichen dienten mit ihrem Gelde, die Armen mit ihren Händen, und ruhten nicht, bis die Leichen bestattet, die Kranken verpflegt und die Stadt vom Untergang gerettet war. Dieselbe Aufopferung bewiesen die Christen in Alexandrien während einer verheerenden Seuche unter der Regierung des Gallienus. Ueberhaupt aber liefert die ganze Geschichte des Märtyrerthums und die constante Fürbitte der Christen für Feinde und Verfolger einen fortlaufenden Beweis dieser Tugend, welche allein auf christlichem Standpunkte möglich ist. „Freundesliebe," sagt Tertullian ganz richtig, „ist etwas allgemein Menschliches, Feindesliebe dagegen etwas specifisch Christliches." [1])

---

[1]) Ad Scapulam c. 1: Amicos diligere omnium est, inimicos autem, solorum Christianorum.

§. 93. Die Behandlung der Todten und die Kirche in den Katakomben.

Ueber die römischen Katakomben haben wir große illustrirte Werke von **Bosio, Aringhi, Boldetti, Bottari, D'Agincourt, Röstell,** u. vor allem von Signor **Marchi:** Monumenti delle arte Cristiane primitive nella metropoli del Cristianesimo, Rom. 1844, und **Louis Perret**: Les Catacombes de Rome; architecture, peintures murales, inscriptions, figures et symboles etc. etc. Par. 1852—57, 6 voll. fol. mit 325 Tafeln. Von kleineren Werken über denselben Gegenstand haben wir **C. Maitland**: The Church in the Catacombs, or a Description of the Primitive Church of Rome. 2. Aufl. Lond. 1847. **W. J. Kip**: The Catacombs of Rome as illustrating the Church in the first three Centuries. New-York 1854. **Spencer Northcote** (R.-K.): Roman Catacombs. Lond. 1857. Vgl. auch Card. **Wiseman**: Fabiola, or the Church of the Catacombs. Lond. 1855 (ein kirchenhistor. Roman; Deutsch. Köln 1756. Regensb. 1857. **Piper:** Die Grabinschriften der ältesten Christen, und andere archäolog. Aufsätze im „Ev. Kalender" für 1856, S. 28 ff. 1857, S. 37 ff. rc. **J. Kenrick**: Roman Sepulchral Inscriptions: their relation to Archaeology, Language, and Religion. Lond. 1858. Ueber die Katakomben von Neapel s. **Bellermann:** Ueber die ältesten christlichen Begräbnißstätten rc. Hamb. 1839.

Die alte Kirche hatte eine freudige Ansicht vom Tode und betrachtete ihn nach der Auferstehung Christi als einen sanften hoffnungsvollen Schlummer. Der Todestag der Gläubigen, zumal der Märtyrer hieß ihr himmlischer Geburtstag. Ihre Gräber waren umgeben von Symbolen der Hoffnung und des Sieges, wie Anker, Harfe, Palme, Krone. Von Anfang an zeigte sie eine zarte Sorgfalt für die Todten im Bewußtsein der ununterbrochenen Gemeinschaft der Heiligen und der dereinstigen Auferstehung des Leibes in Herrlichkeit. Denn das Christenthum ist auch eine Erlösung des Leibes und weiht ihn zu einem Tempel des heiligen Geistes. Darum widerstrebte dem christlichen Gefühle die griechische und römische Sitte der Verbrennung der Leichen. Tertullian erklärte dieselbe sogar für ein Symbol des höllischen Feuers. Statt dessen adoptirte die Kirche den uralten jüdischen (auch ägyptischen und babylonischen) Gebrauch des Begräbnisses,[1]) aber ohne die Klaglieder, das Zerreißen der Kleider und andere Zeichen der Trauer. Die Leichen wurden abgewaschen,[2]) in Leintücher gewickelt,[3]) bisweilen einbalsamirt[4]) und dann im Beisein der Geistlichen, Verwandten und Freunde unter Gebet und Psalmengesang, als hoffnungsvolle Saatkörner der Ewigkeit dem Mutterschoß der Erde anvertraut. Leichenreden waren im nicänischen Zeitalter schon sehr gewöhnlich. In den Zeiten der Verfolgung aber mußte die Beerdigung oft so schnell und so heimlich als möglich vollzogen werden. Die Todestage der Märtyrer feierte die Gemeinde jährlich auf dem Grabe durch Oblationen, Agapen und den Genuß des heil. Abendmahls. Familien feierten das Andenken an ein heimgegangenes Glied auf ähnliche Weise im häuslichen Kreise. Die gebräuchlichen Gebete für die Todten waren ursprünglich bloß Danksagungen für die

---

[1]) Vgl. 1 Mos. 23, 19. Matth. 27, 60. Joh. 11, 17. Ap.-G. 5, 6. 8, 2.
[2]) Ap.-G. 9, 37. [3]) Matth. 27, 59. Luk. 23, 53. Joh. 11, 44.
[4]) Joh. 19, 39 f. 12, 7.

ihnen bewiesene Gnade Gottes. Später gingen sie auch in Fürbitte über, wie denn z. B. Tertullian bei der Bekämpfung der zweiten Ehe von der christlichen Wittwe sagt, sie bete für die Seele ihres verstorbenen Gatten [1]) und bringe an den Jahrestagen seines Heimganges Opfer dar.

Dasselbe Bewußtsein der unauflöslichen Gemeinschaft der Heiligen veranlaßte die den Heiden fremde Sitte gemeinsamer Begräbnißplätze [2]) und ihrer religiösen Einweihung. Die Christen wählten dazu in den Zeiten der Verfolgung, wo sie meist arm waren und keine Corporationsrechte hatten, abgelegene, verborgene Orte, wie öde Felder, Höhlen und besonders Gewölbe, welche zuerst „Krypten oder Grüfte" [3]), vom sechsten Jahrh. an gewöhnlich „Katakomben d. h. Ruhestätten" [4]) genannt wurden. Diese Katakomben geben uns noch heute ein beredtes Bild von dem Leben und Sterben der Christen in den Jahrhunderten der Verfolgung, ähnlich wie die Ruinen von Herkulanum und Pompeji uns in die Zeit des römischen Heidenthums zurückversetzen.

Die Katakomben waren ursprünglich Sand- und Steingruben, welche Baumaterial lieferten. Wenn sie ausgebraucht waren, warfen die Heiden häufig die Leichen von Sklaven und Verbrechern hinein. Die Christen benutzten sie zu Zufluchtsstätten, Kapellen und Gräbern [5]). Sie verwandelten so diese finsteren und unheimlichen Gänge in heilige Räume, wo sie besonders an den Festtagen der Märtyrer ihre feierlichsten Gottesdienste hielten und mitten unter den Schatten des Todes sich vom Hauche der Auferstehung und des ewigen Lebens angeweht fühlten. Die eigentliche Blüthezeit des Katakomben-Gottesdienstes begann indeß erst mit der zunehmenden Heiligenverehrung seit Constantin und erhielt sich bis in's achte Jahrhundert hinein, wo man anfing, die Gebeine der Märtyrer zu bequemerer Verehrung in die Kirche zu verlegen; doch haben auch noch in viel späterer Zeit, als die Katakomben wieder entdeckt wurden, einzelne Heilige der römischen Kirche, wie Philipp Neri und Carl Borromeo, ganze Nächte betend in diesen ehrwürdigen Triumphstätten der alten Kirche zugebracht. Hieronymus erzählt [6]), wie er als Schulknabe um die Mitte des vierten Jahrhunderts mit seinen Genossen an den Sonntagen die Gräber der Apostel und Märtyrer in den römischen Krypten zu besuchen pflegte, „wo in unterirdischen Tiefen der Hineintretende zwischen Körpern der Begrabenen an beiden Wänden hindurchwandert und wo alles so dunkel ist, daß das prophetische Wort [7]) sich hier erfüllt: Die Lebenden steigen hinab in die Unterwelt. Nur hier und da mildert ein Lichtstrahl von oben, nicht wie

[1]) pro anima ejus orat. [2]) κοιμητήρια, cimeteria, dormitoria, areae.
[3]) κρύπται, auch arenariae. [4]) κατατύμβιον, catatumba, catacumba.
[5]) Vgl. die Inschrift auf dem Grabe des Märtyrers Alexander unter Antoninus bei Maitland l. c. p. 32 sq.: .. O tempora infausta! quibus inter sacra et vota ne in cavernis quidem salvari possimus. Quid miserius vita? Sed quid miserius in morte, cum ab amicis et parentibus sepeliri nequeant? Tandem in coelo coruscant! Parum vixit qui vixit in Christianis temporibus.
[6]) Comm. in Ezech. 40. [7]) 4 Mos. 16, 33. Ps. 55, 16.

er durch ein Fenster einfällt, bloß wie er durch eine Ritze dringt, die schauerliche Finsterniß; nur wie du voranschreitest, erbleicht er, und in dem Dunkel der Nacht, das dich umgiebt, kommt dir der Vers Virgils in den Sinn:

„Ringsum Schauer und Schweigen erschütterte jedes Gemüth“ [1]).“

Auch der Dichter Prudentius im Anfang des fünften Jahrh. beschreibt mehrmals diese Grabstätten und die darin gehaltenen Andachtsübungen.

Solche Katakomben finden sich noch heut zu Tage in der Nähe mehrerer italienischer Städte, wie Syrakus, Neapel und besonders in Rom, und sind seit dem sechszehnten Jahrh. zum Gegenstand antiquarischer Forschung gemacht worden [2]). Nach gelegentlichen Notizen in alten Meßbüchern gab es in der Umgegend von Rom sechszig verschiedene Katakomben, von welchen etwa ein Dritttheil geöffnet sind. Man hat berechnet, daß sie sich im Ganzen über neunhundert englische Meilen erstrecken und beinahe sieben Millionen Gräber enthalten [3]). Die berühmtesten römischen Katakomben sind die unter den Basiliken von San Lorenzo, Sant' Agnese und vor allem von San Sebastiano. Die letztere wurde vom Papst Calixtus im Anfang des dritten Jahrhunderts (219—224) vergrößert und ausgeschmückt und soll die Gebeine von Petrus und Paulus, ferner von sechsundvierzig römischen Bischöfen und einer unglaublichen Zahl (nach der Inschrift auf der Eingangsthüre 174,000!) Märtyrer enthalten. Die Grabesnischen sind repositorienartig in den senkrechten Wänden ausgehauen und mit einer Platte von Marmor oder Backstein verschlossen. Bisweilen liegen mehrere Gräber übereinander (in dem oberen Stockwerk der Calixtusgruft sogar 8 bis 10). Die Reicheren wurden in Sarkophagen beigesetzt. Die größeren Räume sind kapellenartig zum Gottesdienst eingerichtet mit einem einfachen Altar und roh aus dem Tuff gehauenen Bischofsstuhl. Dem Todten wurden Schmucksachen beigelegt, wie Ringe und Bildwerke, den Kindern Spielzeug, auch seltene Münzen und allerlei Handwerksgeräthe, ferner Lampen aus Thon [4]), Metall oder Glas und meist mit dem Monogramm Christi oder anderen christlichen Symbolen verziert. Außerdem fand man, meist außerhalb der Gräber und neben den Grabdeckeln befestigt, eine große Anzahl von Flaschen und Bechern mit oder ohne Verzierung, welche man früher für Thränengefäße oder wegen des rothen vertrockneten Bodensatzes für Märtyrerblutgefäße hielt. Neuere Archäologen dagegen erklären sie für Abendmahlskelche, die bei den Agapen und Oblationen in den Krypten gebraucht wurden. Bei der Oeffnung

---

[1]) horror ubique animos, simul ipsa silentia terrent.

[2]) Aeltere Protestanten verdächtigten diese Entdeckungen als Erfindungen römischer Theologen, welche in die heidnischen Sandgruben christliche Heilige, die nie gelebt, und christliche Märtyrer, die nie gestorben, verlegten. Vgl. z. B. Bischof Burnet's Letters from Italy and Switzerland in 1685 u. 1686, Rotterd. 1687, p. 209—211.

[3]) Vgl. Northcote l. c. Marchi hat die Katakomben von St. Agnese gemessen und fand sie mit allen Gängen 16 Meilen lang. Dieß scheint die durchschnittliche Länge zu sein, so daß 60 Katakomben über 900 Meilen geben würden.

[4]) terra cotta.

der Gräber erscheint das Gerippe noch jetzt häufig schön erhalten, bisweilen mit einem blendenden Weiß, wie von einer schimmernden Glorie überzogen; fällt aber bei der Berührung in Staub.

Interessant und charakteristisch sind die Grabschriften, welche mit Uncialschrift in rother oder schwarzer Farbe auf die Sargdeckel und Sarkophage aufgetragen und in großer Zahl im vaticanischen und in dem neuen 1854 gegründeten lateranischen Museum zu Rom (auch in dem christlichen Museum zu Berlin) gesammelt sind. Die ältesten geben meist nur den Namen des Verstorbenen und seiner nächsten Verwandten mit dem Alter und einem kurzen Worte christlicher Liebe und Hoffnung, wie: „In Pace"; „Depositus"; „Schläft"; „Ruht wohl"; „Lebe in Gott"; „Sei aufgenommen in Christo"; „Gott erquicke deinen Geist"; „Sei nicht traurig, mein Kind, nicht ewig ist der Tod"; „Alexander ist nicht todt, sondern lebt über den Sternen, und sein Leib ruht im Grabe"; „Hier ruht Gordian, der Bote von Gallien, erwürgt für den Glauben, mit seiner ganzen Familie in Frieden. Theophila, die Magd, hat dieß errichtet" [1]). Fast allgemein steht das constantinische Monogramm Christi ☧, oder α ☧ ω auf den Grabsteinen, sowie die symbolischen Zeichen des Kreuzes, des Schiffes, der Taube mit dem Oelzweige, des Ankers, der Palme [2]) und öfter auch Hammer, Zangen, Spieße und andere Marterwerkzeuge. Die Sarkophage, die seit Constantin mehr in Gebrauch kamen, sowie auch die Decken und Wände, sind reichlicher mit Darstellungen aus der biblischen Geschichte und christlichen Sage verziert und stellen die Anfänge der christlichen Malerei und Sculptur dar. Das schönste Sculpturwerk aus dem christlichen Alterthum ist der Sarkophag des Junius Bassus, der als Präfect von Rom bald nach seiner Taufe 359 starb.

§. 94. Die Askese.

†**Möhler**: Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner ersten Entstehung und ersten Ausbildung. 1836 (Vermischte Schriften herausgeg. von Döllinger, Regensb. 1839. Bd. II. S. 165 ff.). **Is. Taylor**: Ancient Christianity. 4th ed. Lond. 1844. vol. I. 133—299 (antipuseyitisch und antikatholisch). **H. Ruffner**: The Fathers of the Desert; or an Account of the Origin and Practice of Monkery among heathen nations; its passage into the Church; and some wonderful Stories of the Fathers concerning the primitive monks and hermits. New-York 1850. 2 voll. **Zöckler**: Geschichte der Askese. 1863.

Hier betreten wir ein Gebiet, wo die alte Kirche sich am meisten von dem freien Geiste des evangelischen Protestantismus entfernt und dem gesetzlichen Standpunkte des griechischen und römischen Katholicismus annähert, indem sie

---

[1]) Bei Perret, VI, 152: Hic Gordianus, Galliae nuncius, jugulatus pro fide, cum familia tota, quiescunt in pace. Theophila ancilla fecit. Das Original ist mit griechischen Uncialbuchstaben geschrieben.

[2]) Vgl. §. 100.

das Wesen des christlichen Lebens bereits vorwiegend in gewisse äußere Leistungen, statt in die innere Gesinnung setzt und nicht sowohl die Weltverklärung oder Heiligung der von Gott geschaffenen Naturordnungen und geselligen Verhältnisse, als die mönchische Weltflucht und freiwillige Verzichtleistung auf Ehe und Eigenthum zur höchsten Stufe und Aufgabe der Tugend macht. Die paulinische Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung aus lauter Gnade tritt immer mehr hinter der gesetzlichen Auffassung des Christenthums zurück, oder sie war vielmehr noch nie recht in's allgemeine kirchliche Bewußtsein und Leben eingedrungen. Statt der qualitativen Betrachtungsweise der Sittlichkeit griff immer mehr eine quantitative Beurtheilung nach der Zahl gewisser äußerer verdienstlicher und sogar überverdienstlicher Leistungen, wie Gebet, Fasten, Almosen, freiwillige Armuth und Ehelosigkeit, um sich. Die nothwendige Folge davon war eine gewisse judaisirende Werkheiligkeit und Ueberschätzung des asketischen Lebens, das sich dann im nicänischen Zeitalter mit ansteckender Gewalt zum Anachoretismus und Mönchsthum ausbildete. Die fruchtbaren Keime davon finden wir alle schon im 2. und 3. Jahrh.

Unter Askese[1]) versteht man im Allgemeinen eine strenge Lebensweise, welche eine völlige Herrschaft des Geistes über den Leib und einen höheren Grad der Tugend anstrebt. Sie besteht nicht bloß in der größtmöglichen Mäßigung und Beschränkung der sinnlichen Bedürfnisse, welche eigentlich allgemeine Christenpflicht ist, sondern auch negativ in völliger Verzichtleistung auf Genüsse, die an und für sich erlaubt sind, wie Wein, Fleischspeisen, Eigenthum und Ehe, und positiv in allerlei Büßungen und Kasteiungen des Leibes. In der Vereinigung des abstractiven und punitiven Elementes vollendet sich die katholische Askese nach ihrer Licht- und Schattenseite und zeigt uns einerseits bewundernswerthe Beispiele heroischer Selbst- und Weltverläugnung, andererseits aber auch sehr häufig eine gänzliche Verkennung und Verdrehung der christlichen Sittlichkeit, und zwar in demselben Grade, in welchem die Entsagung in eine gnostisirende Verachtung der von Gott selbst geschaffenen Gaben und Einrichtungen, die Büßung oder Selbstkasteiung in eine factische Verläugnung des allgenugsamen Verdienstes Christi sich verirrt. Die asketische und mönchische Tendenz ruht ursprünglich auf einem lebendigen, jedoch meist krankhaften Gefühl von der Sündhaftigkeit des Fleisches und dem heillosen Verderben der Welt; ferner auf dem Bedürfniß nach ungestörter Einsamkeit und ausschließlicher Beschäftigung mit göttlichen Dingen, und endlich auf einem gewissen religiösen Ehrgeiz, nämlich dem Verlangen nach außerordentlicher Heiligkeit und Verdienstlichkeit. Sie will das Leben der Engel[2]) auf Erden anticipiren. Sie substituirt eine abnorme, selbsterwählte Tugend und Frömmigkeit für die normale, von Gott vorgeschriebene, und blickt auf die letztere nicht selten mit geistlichem Hochmuthe herab. Sie ist ein Zeichen

---

[1]) ἄσκησις von ἀσκέω, üben, stärken, zunächst von athletischen und gymnastischen, dann aber auch schon bei den Heiden und bei Philo von sittlichen Uebungen gebraucht.

[2]) Matth. 22, 30.

sittlicher Stärke, aber auch sittlicher Schwäche. Sie setzt eine gewisse Stufe der Cultur voraus, wo der Mensch sich von den Banden der Naturmächte losgerissen und zum Bewußtsein seiner sittlichen Aufgabe erhoben hat, aber sich bloß in völliger Lostrennung von der Welt vor Versuchung sicher glaubt, statt mitten in der Welt stehend dieselbe zu überwinden und zum Reiche Gottes umzubilden.

Die asketische Sittlichkeit und Frömmigkeit ist keineswegs bloß auf die christliche Kirche beschränkt, obwohl sie erst in dieser ihre höchste und edelste Ausbildung erhalten hat. Verwandte Erscheinungen fanden wir schon lange vor Christo unter den Juden, wie das Beispiel der Nasiräer, der Essener und der wenigstens halbjüdischen Therapeuten zeigt, und noch mehr unter den Heiden, vor allem in den altpersischen und den indischen Religionssystemen. Auch die hellenische Philosophie wurde von den Pythagoräern, Platonikern und Stoikern nicht blos als theoretische Erkenntniß, sondern zugleich als praktische Lebensweisheit aufgefaßt und verband sich häufig mit rigoristischer Enthaltsamkeit, so daß „Philosoph" und „Asket" dasselbe bedeuteten. Für die meisten Apologeten des zweiten Jahrh. war diese praktische Philosophie, besonders die platonische, ein Uebergang zum Christenthum und deßhalb behielten sie ihre einfache Kleidung und äußere Lebensweise bei. Tertullian gratulirt dem Philosophenmantel, daß er nun das Gewand einer besseren Philosophie, nämlich des Christenthums, geworden sei. Am weitesten gingen in dem Scheine der Selbstverläugnung nach dem Vorbilde des Diogenes die Cyniker, welche aber, wenigstens in ihrer späteren Entartung, unter der Larve des körperlichen Schmutzes, der unbeschnittenen Nägel und ungekämmten Haare, eine gemeine cynische Gesinnung und bitteren Haß gegen das Christenthum verbargen.

In der alten Kirche nun gab es eine besondere Klasse von Christen beiderlei Geschlechts, die unter dem Namen der „Asketen" oder „Enthaltsamen"[1]) zurückgezogen, aber doch noch mitten in der Gemeinde lebten, freiwillig auf Ehe und Eigenthum verzichteten, sich ganz dem Fasten, Gebet und der religiösen Betrachtung widmeten und dadurch die christliche Vollkommenheit zu erreichen strebten. Bisweilen bildeten sie einen eigenen Verein[2]) zu gegenseitiger Förderung, eine ecclesiola in ecclesia, wo sogar Kinder Aufnahme fanden und zur Enthaltsamkeit erzogen wurden. Sie genossen nebst den Confessoren die größte Achtung, hatten einen besonderen Sitz in den gottesdienstlichen Versammlungen und galten für die schönsten Zierden der Kirche. In Zeiten der Verfolgung suchten sie mit Begeisterung den Märtyrertod als die Krone der Vollendung. So lange jede Gemeinde gleichsam eine einsame Oase in der Wüste des weltlichen Verderbens war und in schroffem Gegensatz zum heidnischen Staate stand, hatten diese Asketen keinen Grund, sich von ihr abzusondern und in die Wüste zu fliehen. Erst unter Constantin und zum Theil gerade in Folge der Vereinigung von Kirche und Welt und des Aufhörens des Märtyrerthums entwickelte sich der Asketismus zum Anachoretismus und Mönchsthum. Doch fällt das Leben der beiden ersten Einsiedler,

---

[1]) ἀσκηταί, continentes, auch παρθένοι, virgines. [2]) ἀσκητήριον.

des Paul von Theben († 340) und Antonius von Aegypten († 356) allerdings wenigstens theilweise noch in unsere Periode. Auch gab es zur Zeit Cyprians noch keine absolut bindenden Gelübde[1]. Die frühe Entstehung und weite Verbreitung dieses asketischen Lebens erklärt sich aus dem tiefen sittlichen Ernst des Christenthums und aus dem Uebergewicht der Sünde in allen geselligen Verhältnissen der damaligen, noch durch und durch heidnischen Welt. Es war die einseitige Ausbildung des negativen, weltabstoßenden Elementes im Christenthum, welche seiner positiven, weltumbildenden und weltverklärenden Thätigkeit vorangehen mußte.

Das asketische Princip war aber nicht bloß auf die eigentlichen Asketen und Mönche beschränkt, sondern beherrschte mehr oder weniger die Sittlichkeit und Frömmigkeit der ganzen alten und mittelalterlichen Kirche, obwohl es auch andererseits in ihrem Schooße nie an Protesten des freien evangelischen Geistes gegen ethische Beschränktheit und Ueberschätzung äußerer Gesetzeswerke fehlte. Die Asketen waren nur die consequenten Repräsentanten der altkatholischen Frömmigkeit und wurden als solche von den Apologeten den Heiden gegenüber gepriesen. Sie bildeten die geistliche Aristokratie und höchste Blüthe der Kirche und galten besonders als Vorbild für den Klerus.

Wir müssen nun im christlichen Alterthum zwei verschiedene Arten des Asketismus unterscheiden, eine häretische und eine orthodoxe.

Die **häretische** Askese, deren Anfänge bereits im N. T.[2] bekämpft werden, begegnet uns bei den gnostischen und manichäischen Secten. Sie ist orientalisch- und platonisch-heidnischen Ursprungs und ruht auf dualistischer Weltanschauung, auf einer Verwechslung der Sünde mit der Materie, auf einem verkehrten Begriff von Gott und von der Creatur. Sie setzt nämlich beide in eine unversöhnliche Feindschaft zu einander und betrachtet vor allem den menschlichen Leib als substanziell böse, als ein Product des Teufels oder des Demiurgen, so daß die sittliche Aufgabe darin besteht, demselben zu entrinnen, oder ihn allmälig zu vernichten, sei es durch die übertriebenste Enthaltsamkeit, sei es durch grenzenlose Ausschweifung. Manche Gnostiker setzten den Sündenfall geradezu in die erste Befriedigung des Geschlechtstriebs, wodurch der Mensch der Herrschaft der Hyle anheimgefallen sei.

Die **orthodoxe** oder **katholische** Askese dagegen geht von christlichen Anschauungen und gewissen Schriftstellen aus, welche aber buchstäblich aufgefaßt und überspannt werden. Sie giebt zu, daß die ganze Natur ein Geschöpf Gottes und Object seiner Liebe ist, und behauptet den göttlichen Ursprung und die göttliche Bestimmung des menschlichen Leibes, ohne welchen es ja keine Auferstehung, also auch keinen

[1] Cyprianus, Ep. IV (ed. Goldhorn. Ep. 62 ed. Baluz.) sagt von den asketischen Virgines: Quodsi ex fide se Christo dicaverunt, pudicae et castae sine ulla fabula (rumore malo) perseverent et ita fortes et stabiles praemium virginitatis exspectent. Si autem perseverare nolunt vel non possunt, **melius est ut nubant**, quam in ignem delictis suis cadant.

[2] 1 Tim. 4, 3. Kol. 2, 16 ff.

Genuß der ewigen Herrlichkeit gäbe. Sie macht deßhalb nicht die Ertödtung, sondern die völlige Beherrschung und Heiligung des Leibes zur sittlichen Aufgabe. Sie setzt an die Stelle des metaphysischen Dualismus zwischen Geist und Materie den ethischen Conflict zwischen Geist und Fleisch. Allein in der Praxis überschreitet sie die einfachen und gesunden Grenzen der Bibel, schiebt dem Fleische, d. h. dem geist-leiblichen Princip der Selbstsucht, den Leib oder die Sinnlichkeit als solche unter und trifft so bei allem Abscheu vor der gnostisch-manichäischen Lehre mit dem gnostisch-manichäischen Gefühl des Hasses gegen den Leib als den dunkeln, unheimlichen Kerker des Geistes zusammen. Dieß zeigt sich besonders in der Geringschätzung der Ehe und des Familienlebens, welches doch die mütterliche Grundlage für Kirche und Staat bildet, und in den übertriebenen Selbstpeinigungen, zu denen die apostolische Frömmigkeit gar keine Parallelen darbietet. Das heidnisch-gnostische Princip der Entweltlichung und Entleiblichung als Mittel der Selbsterlösung drang unwillkürlich, nachdem es theoretisch besiegt war, durch eine praktische Hinterthüre in die Kirche ein in factischem Widerspruch mit der christlichen Lehre von der erhabenen Bestimmung des Leibes und von der vollkommenen Erlösung durch Christum.

Die alexandrinischen Väter gaben diesem Asketismus zuerst eine theoretische Unterlage durch die schon vom Pastor Hermae [1]) angedeutete Unterscheidung einer niederen und einer höheren Sittlichkeit, welche, wie die gleichzeitige durch Tertullian eingeführte Unterscheidung von Todsünden und Erlaßsünden [2]), die Quelle vieler praktischen Irrthümer wurde und einerseits die sittliche Laxheit, andererseits die Extravaganz beförderte. Die Asketen und später die Mönche bildeten nun einen sittlichen Adel, eine geistliche Aristokratie gegenüber dem gemeinen Christenvolk, ähnlich wie die Kleriker als ein besonderer Stand mit unantastbarem Ansehen über den Laien standen. Clemens von Alex., der sonst sich durch geläuterte ethische Anschauungen auszeichnet, fordert von dem christlichen Weisen [3]), daß er sich nicht bloß durch höhere Erkenntniß, sondern auch durch höhere, völlig affectlose stoische Tugend und Beherrschung aller leiblichen Zustände vor den einfachen Christen auszeichnen soll, und ist geneigt, den Körper ähnlich wie Plato als Grab und Fessel [4]) der Seele anzusehen. Wie wenig er das Wesen der paulinischen Rechtfertigungslehre verstand, ergiebt sich unter anderem aus seiner Bemerkung über das Wort des Herrn: „Dein Glaube hat dich gerettet" [5]), daß dasselbe bloß zu den Juden gesagt sei, welche gesetzlich untadelhaft lebten, und keineswegs dem Glau-

---

[1]) Simil. V, 3 (p. 492 ed. Dressel): Si autem praeter ea quae mandavit Dominus aliquid boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires, et honoratior apud Deum (ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ) eris, quam eras futurus.

[2]) peccata irremissibilia und remissibilia, oder mortalia und venialia.

[3]) γνωστικός. [4]) τάφος, δεσμός.

[5]) Marc. 5, 34.

ben ohne Werke eine beseligende Kraft zuschreibe[1]). Origenes[2]) geht noch weiter und trägt schon ganz deutlich die katholische Lehre von „überverdienstlichen Werken"[3]) vor, die im Evangelium[4]) zwar nicht geboten, aber doch angerathen seien[5]). Wer bloß das thut, meint er, was allen geboten ist, der sei ein unnützer Knecht[6]); wer aber noch mehr thut, z. B. das was Paulus[7]) empfiehlt, der heiße ein guter und getreuer Knecht[8]). Zu diesen Werken nun, welche ein besonderes Verdienst und eine höhere Stufe der Seligkeit begründen sollen, zählte man das Märtyrerthum[9]), die freiwillige Armuth und die freiwillige Ehelosigkeit. Alle drei, oder doch die beiden letzteren gehören in Verbindung mit den positiven Christentugenden zum Begriff der höheren Vollkommenheit im Unterschied von der gewöhnlichen Pflichterfüllung oder ordinären Sittlichkeit. Zur Armuth und Ehelosigkeit gesellte sich denn noch später der völlige Gehorsam, und diese drei waren der Inhalt der consilia evangelica und der Mönchsgelübde.

§. 95. Die freiwillige Armuth und Ehelosigkeit.

Der Grund, warum gerade diese Tugenden so stark betont wurden, ist leicht einzusehen. Das Eigenthum, welches so eng mit der Eigenheit und Selbstsucht des Menschen verwandt ist und ihn an die Erde knüpft, und der Geschlechtsumgang, worin die Macht der sinnlichen Leidenschaft am stärksten hervortritt und welchen die Natur selbst mit dem Schleier der Schamhaftigkeit zudeckt, erschienen als die stärksten Hindernisse in dem Streben nach derjenigen Vollkommenheit, wo Gott allein unser Besitz und Christus allein unsere Liebe und Wonne ist.

Die alten Häretiker gingen hierin auf's äußerste Extrem, indem die Ebioniten die Armuth zur Bedingung der Seligkeit machten, die Gnostiker die Ehe und Kindererzeugung entweder als Teufelswerk gänzlich verboten, wie Saturnin, Marcion und die Enkratiten, oder dafür die schamloseste Weibergemeinschaft substituirten, wie Karpokrates, Epiphanes und die Nikolaiten.

Die alte Kirche dagegen hielt im Allgemeinen die göttliche Einsetzung des Eigenthums und der Ehe fest und begnügte sich damit, die freiwillige Verzichtleistung auf diese an und für sich erlaubten Genüsse den wenigen Auserwählten als Mittel zur Erreichung der christlichen Vollkommenheit anzuempfehlen. Sie er-

---

[1]) Strom. VI, 14: *Ἡ πίστις σου σέσωκέ σε, οὐχ ἁπλῶς τοὺς ὁπωσοῦν πιστεύσαντας σωθήσεσθαι λέγειν αὐτὸν ἐκδεχόμεθα, ἐὰν μὴ καὶ τὰ ἔργα ἐπακολουθήσῃ. αὐτίκα Ἰουδαίοις μόνοις ταύτην ἔλεγε τὴν φωνὴν τοῖς νομικοῖς καὶ ἀνεπιλήπτως βεβιωκόσιν, οἷς μόνον ἡ εἰς τὸν κύριον ὑπελείπετο πίστις.* Hiernach wäre also der Glaube nicht die lebendige Wurzel der guten Werke, sondern eine äußerliche Zugabe zu denselben, nicht ihnen vorangehend, sondern nachfolgend.

[2]) In epist. ad Rom. l. III. ed. de la Rue IV, 507.

[3]) opera supererogatoria. [4]) Matth. 19, 21. Luk. 24, 26. 1 Kor. 7, 8 f. 25.

[5]) Daher consilia evangelica im Unterschied von praecepta.

[6]) Luk. 17, 10. [7]) 1 Kor. 7, 25. [8]) Matth. 25, 21.

[9]) Vgl. §. 58 und 59.

klärt die Ehe für heilig, die Virginität für heiliger. Nun wird aber allerdings die höhere Heiligkeit der Virginität schon von den Kirchenvätern so stark hervorgehoben, daß dadurch die behauptete Heiligkeit der Ehe factisch aufgehoben, oder doch ernstlich angetastet wird. Die römische Kirche kann sich trotz der vielen biblischen Beispiele verheiratheter Männer Gottes von Abraham bis auf Petrus keine vollkommene Heiligkeit ohne Cölibat denken und verlangt ihn daher von ihren Klerikern ohne Ausnahme.

Die Empfehlung der freiwilligen Armuth basirte man auf den buchstäblich gefaßten Rath des Herrn an den reichen Jüngling, der alle Gebote von Jugend auf gehalten: „Willst Du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was Du hast, und gieb's den Armen, so wirst Du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach“ [1]). Dazu kam noch als lebendiges Beispiel die Armuth Christi und der Apostel und die Gütergemeinschaft der ersten Christengemeinde zu Jerusalem. Viele Christen, nicht blos Asketen, sondern auch Geistliche, wie Cyprian, entäußerten sich daher bei ihrer Bekehrung alles Besitzes zum Besten der Armen. Die späteren Mönchsvereine suchten in der Gütergemeinschaft die ursprüngliche Gleichheit der Menschen und die vollkommene Brüderschaft darzustellen. Doch machte andererseits z. B. Clemens von Alexandrien, in einer eigenen Abhandlung über den rechten Gebrauch des Reichthums [2]) darauf aufmerksam, daß der Heiland nicht sowohl den Besitz des irdischen Gutes, als die Liebe dazu und die Begierde darnach verbiete, und daß man die letztere beibehalten könne, auch wenn man auf den Besitz selbst verzichte. Das Irdische, sagt er, sei ein Stoff und Mittel zum Gutesthun, und die ungleiche Gütervertheilung eine göttliche Ordnung zur Uebung der christlichen Liebe. Der wahre Reichthum sei die Tugend, welche sich in allen äußeren Verhältnissen bewähren könne und solle; der falsche Reichthum sei der blos äußere Besitz, der da kommt und vergeht.

Die altkatholische Ueberschätzung des Cölibats schloß sich an vier Schriftstellen an [3]), ging aber weit über dieselben hinaus und nahm unwillkührlich einige fremdartige Elemente in sich auf. Das Wort des Herrn [4]), das jedoch die Ehelosigkeit ausdrücklich auf die Engel beschränkt, ohne sie als Muster für Menschen hinzustellen, wurde am meisten angeführt. Offenb. 14, 4 verstanden einige Väter richtiger im symbolischen Sinne von der Unbeflecktheit vom Götzendienst. Das Beispiel Christi, obwohl es oft geltend gemacht wurde, kann in diesem Punkte nicht maßgebend sein, da der Gottessohn und Weltheiland über allen Töchtern Evas zu hoch erhaben war, um unter ihnen eine ebenbürtige Gattin zu finden, und überhaupt nicht in solchen Verhältnissen gedacht werden kann. Die gesammte Gemeinde der Erlösten ist seine reine und unbefleckte Braut. Von den Aposteln waren wenigstens einige, und zwar gerade der älteste und angesehenste, Petrus,

---

[1]) Matth. 19, 21. [2]) τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος.

[3]) Matth. 19, 12. 22, 30. 1 Kor. 7, 7 ff. Offenb. 14, 4.

[4]) Matth. 22, 30. Luk. 20, 35 f.

verheirathet. Der Rath des Paulus[1]) ist so vorsichtig gefaßt und umschanzt, daß auch hier die patristische Ansicht nur einen theilweisen Stützpunkt fand, zumal wenn man die Pastoralbriefe dazu nahm, wo die Monogamie der Presbyter-Bischöfe als Normalzustand hingestellt wird[2]). Das Judenthum (mit Ausnahme der von heidnischen Einflüssen berührten Essener, welche sich der Ehe enthielten) stellt das Familienleben sehr hoch, gewährt es auch den Priestern und Hohenpriestern, deren Bestand ja auf fleischlicher Selbstfortpflanzung beruhte, und betrachtet die Unfruchtbarkeit als eine Schande oder einen Fluch. Dagegen nimmt das Heidenthum, und zwar gerade wegen seiner Herabwürdigung des Weibes und niedrigen, blos-sinnlichen Auffassung der Ehe, den Cölibat häufig in sein sittliches Ideal auf und bringt ihn mit dem Cultus in Verbindung. Die edelste Form heidnischer Virginität bieten uns im Alterthum die sechs Vestalinnen in Rom, welche, als Mädchen von 6 – 10 Jahren für den Dienst der reinen Göttin ausersehen, das heilige Feuer auf ihrem Altar erhalten mußten, aber nach dreißigjährigem Dienst in das bürgerliche Leben zurücktreten und sich vermählen durften. Auf den Bruch ihres Keuschheitsgelübdes war lebendige Begrabung auf dem campus sceleratus gesetzt.

Die asketische Geringschätzung der Ehe ist also wenigstens theilweise aus heidnischen Einflüssen abzuleiten. Dazu gesellte sich aber der christliche Enthusiasmus für engelgleiche Reinheit im Gegensatz gegen die gräuliche Unkeuschheit in der griechisch-römischen Welt, wo z. B. der fleischliche Umgang mit Sklaven und Hetären (von der Knabenliebe ganz zu schweigen) gar nicht entehrend war und nicht für Ehebruch galt, und wo selbst eine keusche Gattin wenigstens in der Kaiserzeit nach Juvenals Ausdruck eine rara avis in terris war. Es dauerte noch lange, bis das Christenthum das Weib und das Familienleben zur Würde emporhob, welche ihm im Reiche Gottes gebührt. Daraus erklären sich um so leichter viele Aeußerungen der Kirchenväter über das weibliche Geschlecht und ihre Warnungen vor weiblichem Umgang, welche uns auf dem gegenwärtigen Stande der westeuropäischen und nordamerikanischen Civilisation geradezu als roh und unchristlich erscheinen. Johannes von Damascus hat solche Verdammungsurtheile in seinen Parallelen zusammengestellt, wie: „Eine Frau ist ein Uebel"; „Eine reiche Frau ist ein doppeltes Uebel"; „Eine schöne Frau ist ein übertünchtes Grab"; „Besser eines Mannes Bosheit als einer Frau Güte". Welche so schreiben konnten, müssen die herrlichen Aussprüche Salomos und Sirachs und ihre eigenen Mütter vergessen haben.

---

[1]) 1 Kor. 7.

[2]) Dessen ungeachtet wurde Paulus frühzeitig zum Apologeten des Cölibats gestempelt, zuerst in den apokryphischen Acta Pauli et Theclae, welche zuerst von Tertullian De bapt. c. 17, und zwar als das Product eines asiatischen Presbyters erwähnt werden. Dort werden dem Paulus u. and. (§. 5 p. 42 der Tischendorfischen Ausg. der Acta apostolorum apocrypha, Lips. 1851) folgende Worte in den Mund gelegt: *Μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς... μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες... μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων.*

Die Ueberschätzung des Cölibats und die damit Hand in Hand gehende Unterschätzung der Ehe datirt ungefähr von der Mitte des zweiten Jahrhunderts und erreichte im nicänischen Zeitalter ihren Höhepunkt.

Ignatius spricht sich, im Briefe an Polykarp, noch sehr mäßig so aus: „Kann jemand in der Keuschheit des Fleisches bleiben zu Ehren des Herrn des Fleisches (nach anderer Lesart: des Fleisches des Herrn), so bleibe er also ohne Rühmen[1]); wenn er sich rühmt, so geht er verloren, und wenn es bekannt gemacht wird, außer dem Bischof[2]), so ist er zu Grunde gerichtet." Wie viel fehlt von da noch zur erzwungenen Ehelosigkeit der Geistlichen! Doch läßt uns die Warnung vermuthen, daß der Cölibat schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts vielfach als etwas Verdienstliches gerühmt wurde und den geistlichen Hochmuth nährte. Ignatius nennt zuerst diese reinen Jungfrauen Bräute Christi und Juwelen Christi.

Justin der Märtyrer geht weiter; er verweist in der ersten Apologie auf viele betagte, sechzig- und siebzigjährige Jünger und Jüngerinnen, die von Jugend auf Christen gewesen und unbefleckt geblieben seien; er wünscht dem Cölibate möglichste Verbreitung, beruft sich auf das Beispiel Christi und äußert in der Abhandlung über die Auferstehung die sonderbare Meinung, der Herr sei blos deßhalb von einer Jungfrau geboren, um der sinnlichen Lust ein Ziel zu setzen und zu zeigen, daß Gott auch ohne Beischlaf Menschen hervorbringen könne. Sein Schüler Tatian verirrte sich in diesem Punkte bis in's gnostische Extrem und verdammte, in einer verloren gegangenen Schrift über die christliche Vollkommenheit, die eheliche Beiwohnung als eine das Gebet aufhebende Gemeinschaft des Verderbens. Gleichzeitig schrieb Athenagoras in seiner trefflichen Apologie: „Bei uns sind viele beiderlei Geschlechtes zu finden, welche im ehelosen Stande altern, voll der Hoffnung, daß sie auf diese Weise enger mit Gott verbunden werden."

Clemens von Alexandrien hat unter allen Vätern die vernünftigsten Ansichten über diesen Punkt. Er erklärt die Eunuchie für ein besonderes Gnadengeschenk Gottes, ohne ihr aber deshalb einen unbedingten Vorzug vor der Ehe einzuräumen. Vielmehr vertheidigt er sehr entschieden ihre sittliche Würde und Heiligkeit gegenüber den häretischen Extravaganzen seiner Zeit und macht überhaupt den Grundsatz geltend, daß das Christenthum nicht in äußerlichen Beobachtungen, Genüssen und Entbehrungen, sondern in Gerechtigkeit und Frieden des Herzens bestehe. Er sagt von den Gnostikern, daß sie unter dem schönen Namen der Enthaltsamkeit gegen die Schöpfung und den heiligen Weltschöpfer gottlos handeln und die Ehe und Kindererzeugung aus dem Grunde verwerfen, weil man nicht andere zu ihrem Unglück in die Welt einführen und dem Tode keine neue Nahrung

---

[1]) ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω.

[2]) ἐὰν γνωσθῇ πλὴν τοῦ ἐπισκόπου nach der längeren griechischen Rec. c. 5, womit die syr. und armen. Uebers. übereinstimmen. Die kürzere griech. Rec. dagegen liest πλέον statt πλήν, und dann wäre zu übersetzen: „wenn er sich über den Bischof erhaben dünkt, si majorem se episcopo censeat."

zuführen dürfe. Er beschuldigt sie mit Recht der Inconsequenz, indem sie einerseits die Ordnungen Gottes verachten und doch andererseits die geschaffene Nahrung desselben Weltschöpfers genießen, seine Luft einathmen und in seiner Welt bleiben. Er weist die Berufung auf das Beispiel Christi ab, weil Christus keiner Gehülfin bedurfte und weil die Kirche seine Braut sei. Auch die Apostel führt er gegen die Bestreiter der Ehe an; Petrus und Philippus haben Kinder erzeugt, Philippus habe seine Töchter verheirathet, und selbst Paulus scheue sich nicht, von einer Gefährtin zu reden (vielmehr bloß von seinem Rechte eine solche mit sich zu führen wie Petrus). Man glaubt sich in eine ganz andere, protestantische Atmosphäre versetzt, wenn man bei diesem geistvollen Vater die Behauptung liest: Der vollkommene Christ, der die Apostel zu Vorbildern hat, zeigt sich dadurch wahrhaftig als Mann, daß er nicht ein einsames Leben wählt, sondern heirathet, Kinder erzeugt, für das Hauswesen sorgt, unter allen Versuchungen, welche ihm die Sorge für Frau und Kinder, Gesinde und Vermögen bereiten, sich nicht von der Liebe zu Gott abziehen läßt und als christlicher Familienvater im Kleinen ein Bild der über das Ganze waltenden Vorsehung darstellt.

Wie wenig aber solche Ansichten dem Geiste der damaligen Zeit entsprachen, das beweist seine eigene stoische und platonisirende Auffassung der sinnlichen Affecte und noch mehr sein großer Schüler Origenes, der sich in seiner Jugend selbst entmannte und sich den Act der Zeugung nicht ohne Befleckung denken konnte. Hierakas, der vielleicht auch zur alexandrinischen Schule gehörte, ging sogar in der Askese bis zum häretischen Extreme und soll die Jungfräulichkeit sogar für eine Bedingung zur Seligkeit erklärt haben. Methodius war ein Gegner des spiritualistischen, aber nicht des asketischen Origenes und schrieb eine enthusiastische Vertheidigung der Virginität, die er aus der Idee der Kirche, aus der reinen, unbefleckten, ewig jungen und ewig schönen Gottesbraut ableitet. Merkwürdig ist indeß, daß in seinem „Gastmahle der zehn Jungfrauen" sich diese mit einer für unseren modernen Geschmack höchst indelicaten und anstößigen Umständlichkeit über die Geschlechtsverhältnisse aussprechen.

Was die lateinischen Väter betrifft, so haben wir die Ansichten des Tertullian für und wider die Ehe, besonders gegen die zweite Ehe, bereits kennen gelernt[1]). Sein Schüler Cyprian unterscheidet sich von ihm in den asketischen Grundsätzen blos durch größere Mäßigung im Ausdruck und preist das ehelose Leben in seiner Abhandlung de habitu virginum (c. 3ff.) mit Berufung auf Matth. 19, 12; 1 Kor. 7 und Offenb. 14, 4.

Der Cölibat fand am meisten bei frommen Jungfrauen Eingang, die sich blos Gott oder Christo vermählten[3]), und in den geistigen Freuden dieser himmlischen Verbindung reichlichen Ersatz für die Genüsse der irdischen Ehe fanden. Allein nicht selten machte die gewaltsam unterdrückte Sinnlichkeit sich in anderem Gewande wieder geltend, z. B. in der Trägheit und Bequemlichkeit auf Kosten der

---

[1]) §. 91. [2]) c. 3 ff. [3]) nuptae Deo, Christo.

Gemeinde, welche Tertullian, oder in der Eitelkeit und Putzsucht, welche Cyprian an ihnen zu tadeln nöthig fand, und am allerschlimmsten in einem asketischen Wagstück, das oft genug mißglückt sein mag, oder doch die Phantasie mit unkeuschen Bildern erfüllte. Viele dieser Himmelsbräute[1]) lebten nämlich unter dem Vorwande einer rein geistigen Gemeinschaft mit männlichen Asketen, besonders auch mit ledigen Klerikern in so vertrauter Berührung, daß sie die Enthaltsamkeit auf die allergefährlichste Probe stellten und die Versuchung, um deren Abwehr wir doch beten sollen, leichtfertig provocirten. Diese unnatürliche und schaamlose Praxis wurde wohl zuerst von den Gnostikern geübt, denen sie Irenäus schuld giebt. Die erste kirchliche Spur davon findet sich, obwohl noch unter ziemlich unschuldigem allegorischen Gewande, im Pastor Hermae aus der römischen Gemeinde[2]). Dann wird sie erwähnt in den pseudo-clementinischen Briefen ad Virgines. Im dritten Jahrhundert war sie im Osten und Westen weit verbreitet. Der weltlich gesinnte Bischof Paulus von Antiochien begünstigte sie durch sein eigenes Beispiel. Cyprian von Karthago dagegen trat der Unsitte, trotz der feierlichen Betheuerung der Unschuld dieser sorores und ihrer Berufung auf Untersuchungen durch Hebammen, mit vollem Rechte ernstlich entgegen[3]). Auch mehrere Synoden zu Elvira, Ancyra, Nicäa rc. sahen sich veranlaßt, diesen pseudo-asketischen Scandal zu verbieten. Dessenungeachtet hat aber die klerikalische Vertraulichkeit mit mulieribus subintroductis mit der Verschärfung der Cölibatsgesetze eher zu als abgenommen und den Priesterstand zu allen Zeiten mehr oder weniger geschändet.

---

[1]) *ἀδελφαί*, sorores, 1 Kor. 9, 5, nachher, witzig, *γυναῖκες συνείσακτοι*, mulieres subintroductae, extraneae.

[2]) Simil. IX c. 11 (bei Dressel p. 627). Dort sagen die virgines, welche freilich symbolische Repräsentanten der christlichen Tugenden (der fides, abstinentia, potestas, patientia, simplicitas, innocentia, castitas, hilaritas, veritas, intelligentia, concordia und caritas, vgl. c. 15) sind, zu Hermas, als er Abends weggehen will: *Οὐ δύνασαι ἀφ' ἡμῶν ἀναχωρῆσαι ... Μεθ' ἡμῶν κοιμηθήσῃ ὡς ἀδελφός, καὶ οὐχ ὡς ἀνήρ. ἡμέτερος γὰρ ἀδελφὸς εἶ· καὶ τοῦ λοιποῦ μέλλομεν μετὰ σοῦ κατοικεῖν, λίαν γάρ σε ἀγαπῶμεν.* Dann kommt die erste dieser Jungfrauen (die fides) auf den erröthenden Hermas zu und beginnt ihn zu küssen. Das Gleiche thaten die anderen, führten ihn um den Thurm (Symbol der Kirche) und spielten mit ihm. Als es Nacht wurde, begaben sie sich unter Psalmensingen und Gebet gemeinschaftlich zur Ruhe: *καὶ ἔμεινα μετ' αὐτῶν τὴν νύκτα καὶ ἐκοιμήθην παρὰ τὸν πύργον. Ἔστρωσαν δὲ αἱ παρθένοι τοὺς λινοῦς χιτῶνας ἑαυτῶν χαμαί, καὶ ἐμὲ ἀνέκλιναν εἰς τὸ μέσον αὐτῶν, καὶ οὐδὲν ὅλως ἐποίουν εἰ μὴ προσηύχοντο· κἀγὼ μετ' αὐτῶν ἀδιαλείπτως προσηυχόμην.* Es läßt sich kaum denken, daß der apostolische Hermas solch albernes Zeug geschrieben hat; es paßt viel besser auf einen späteren Hermas gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Vgl. unten §. 121.

[3]) Ep. 5. 6. 62.

§. 96. Der Priester-Cölibat.

J. Ant. u. Aug. Theiner (freisinniger R.-K.): Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den Geistlichen und ihre Folgen. Altenbg. 1828. 2 Bde. Klitsche (R.-K.): Geschichte des Cölibats. Augsb. 1830.

Da der Klerus das sittliche Ideal des Christenthums realisiren und im vollsten Sinne das Eigenthum Gottes[1]) sein sollte, so verlangte man von ihm vor allem auch strenge Enthaltsamkeit nach dem Empfang der Weihe. Die Virginität der Kirche des von der Jungfrau gebornen Christus schien auch ein jungfräuliches Priesterthum zu fordern. Indeß wurde dies in unserer Periode noch nicht zu einem Gesetze gemacht, sondern, wie das Keuschheitsgelübde der Laien, dem freiwilligen Entschlusse überlassen.

In den Pastoralbriefen des Paulus wird wenigstens die einmalige Priesterehe, wo nicht ausdrücklich gefordert, so doch jedenfalls gestattet und als factisch vorausgesetzt. Der erste Schritt war die Mißbilligung der zweiten Ehe, indem man die Stellen 1 Tim. 3, 2 und Tit. 1, 6 als Restriction und als Verbot der successiven Polygamie verstand. Doch gab es noch im Anfange des dritten Jahrhunderts in der katholischen Kirche viele Geistliche, die zum zweiten Mal verheirathet waren. Dies sieht man aus der Beschuldigung Tertullians, der mit montanistischer Entrüstung die Katholiken fragt: Quot enim et bigami praesident apud vos, insultantes utique apostolo? . . Digamus tinguis? digamus offers? Die zweite Ehe scheint ihm also zu sacramentalen Functionen, wie Taufe und Abendmahl, untauglich zu machen. Hippolytus wirft in den Philosophumena dem römischen Bischof Kallistus vor, daß er solche, die zum zweiten und dritten Mal verheirathet waren, zur priesterlichen und bischöflichen Würde zuließ und den Klerikern die Heirath nach der Ordination gestattete.

Der nächste Schritt war die Mißbilligung auch der einmaligen Klerogamie, ohne sie jedoch zu verbieten. Priesterthum und Ehe schienen immer mehr als unvereinbar[2]). Selbst diejenigen Kirchenlehrer, welche verheirathet waren, wie der Presbyter Tertullian und der Bischof Gregor von Nyssa, gaben der Virginität entschieden den Vorzug. Die apostolischen Constitutionen und einige Provinzial-Concilien verboten daher den Priestern nicht nur die Heirath mit einer Wittwe oder Geschiedenen oder Sklavin, und die zweite Ehe, sondern auch die Eheschließung nach der Ordination. Die Synode von Ancyra im Jahre 314 erlaubte sie den Diakonen, aber nur, wenn sie sich dieselbe ausdrücklich vorbehalten hatten. Am weitesten ging die rigoristische spanische Synode von Elvira (Illiberis) im

---

[1]) κλῆρος θεοῦ.

[2]) Die Montanisten theilten diese Abneigung gegen die Priesterehe und hielten dafür, daß bloß heilige Diener das Heiligthum verwalten können. Vgl. den Ausspruch der Prophetin Prisca bei Tertullian de exh. cast. c. 10.

Jahre 305, welche sogar die Fortsetzung des ehelichen Umgangs nach der Weihe mit Androhung der Absetzung verboten zu haben scheint[1]).

Auf dem ersten ökumenischen Concil zu Nicäa im Jahre 325 wurde, um dies gleich hier zu anticipiren, wahrscheinlich auf Vorschlag des Bischofs Hosius, der dem obgenannten spanischen Concil beiwohnte, der Versuch gemacht, den Priestercölibat zum allgemeinen Kirchengesetz zu erheben und den bereits verheiratheten Geistlichen allen Umgang mit ihren Frauen zu verbieten. Aber der Plan wurde verhindert durch den energischen Protest des ehrwürdigen ägyptischen Bischofs und Confessors Paphnutius, der, obwohl selbst ein strenger Asket[2]), und von Jugend auf in einem ἀσκητήριον erzogen, doch mit richtigem Blicke die nachtheiligen sittlichen Folgen eines solchen Zwanges voraussah. Und so blieb man einstweilen bei den Bestimmungen der „Apostolischen Constitutionen", d. h. beim Verbot der Verheirathung nach der Ordination stehen, ohne die vor derselben geschlossenen Ehen aufzulösen[3]).

Die griechische Kirche beschränkte seit dem siebenten Jahrhundert den gesetzlichen Cölibat auf die Bischöfe und machte die einmalige Ehe für Priester und Diakonen zur Regel[4]), während in der lateinischen Kirche das asketische Princip im Bunde mit dem hierarchischen Interesse schon im vierten Jahrhundert bis zum absoluten Verbot der Priesterehe fortschritt und auf diese Weise zwar die Macht, aber keineswegs die sittliche Reinheit und Würde der Geistlichkeit beförderte. Denn während die freiwillige oder auf besonderer Gnadengabe beruhende Enthaltsamkeit ehrwürdig ist und zum großen Segen der Kirche werden kann, so verstößt dagegen der gesetzliche Priestercölibat wider die Natur und die heilige Schrift, und ist trotz aller sacramentalen Auffassung der Ehe eine Herabsetzung dieser göttlichen Ordnung, welche noch aus dem Stande der Unschuld herrührt und worin sich das heiligste aller Verhältnisse, die Vereinigung Christi mit seiner Kirche, symbolisch abspiegelt. So viel daher auch der Katholicismus für die Erhebung des Weibes und des Familienlebens aus heidnischer Degradation gethan hat, so nimmt doch dasselbe im Allgemeinen in evangelisch-protestantischen Ländern, wo die Klerogamie zur Regel geworden ist, besonders in Deutschland, England und Nord-

[1]) Can. 33: Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a conjugibus suis et non generare filios; quicunque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur. Einige wollen jedoch hier wegen der Worte positis in ministerio bloß ein Verbot des geschlechtlichen Verkehrs zur Zeit der geistlichen Amtsführung ähnlich wie im Judenthum sehen, was aber zu dem sonstigen montanistisch-novatianischen Rigorismus dieser Synode nicht stimmt. Auch scheint sich das positis in min. bloß auf clericis, d. h. im Unterschied von den früher specificirten Aemtern auf die subdiaconi und anderen ordines minores zu beziehen.

[2]) ἄπειρος ὢν γάμου καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν γυναικός, sagt Sokrates.

[3]) Socr. I, 11. Sozom. I, 23. Baronius (ad ann. 325) ist sehr unzufrieden mit diesen Historikern wegen ihrer Darstellung der Sache.

[4]) Nach 1 Tim. 3, 2.

amerika, eine viel höhere Stufe der intellectuellen und sittlichen Cultur ein und wird factisch viel heiliger gehalten als in Südeuropa und Südamerika.

§. 97. Der Montanismus.

I. Quellen.

Die montanistischen Schriften **Tertullians. Euseb.**: H. E. V, 3. 14—19. **Epiphan.**: Haer. 48 u. 49.

II. Bearbeitungen.

G. Wernsdorf: De Montanistis. Gedani 1741. **F. Münter**: Effata et oracula Montanistar. Havn. 1829. **Neander:** Antignosticus oder Geist aus Tertull. Schriften. Berl. 1825 (2. Aufl. 1847). **Schwegler**: Der Montanismus u. die christl. Kirche des 2. Jahrh. Tüb. 1841 (eine künstliche und äußerst willkührliche aprioristisch speculative Geschichtsconstruction). **Baur:** Das Wesen des Montanismus nach den neuesten Forschungen, in den Theol. Jahrbüchern, Tüb. 1851 (vgl. sein Christenth. der 3 ersten Jahrh. S. 213—224). **Niedner's** K.-Gesch. 253 ff. 259 ff. **Ritschl:** Die Entstehung der altkathol. Kirche S. 402—550 der 2. Aufl. von 1837.

Alle asketischen und rigoristischen Elemente der alten Kirche vereinigten sich im Montanismus und erhoben den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, den aber die katholische Kirche in ihrem eigenen Interesse abweisen mußte, indem sie das Streben nach ungewöhnlicher Heiligkeit dem verhältnißmäßig geringen Kreise der Asketen und Priester überließ und der großen Masse der Bekenner das Christenthum eher zu erleichtern als zu erschweren suchte. Hier ist daher der Ort, von dieser merkwürdigen Erscheinung zu reden, und nicht, wie gewöhnlich geschieht, in dem Abschnitt über die Lehre. Denn der Montanismus war ursprünglich nicht eine Abweichung von dem Glauben, sondern eine krankhafte Ueberspannung des sittlichen Lebens der alten Kirche. Er ist das erste Beispiel eines ernsten und wohlgemeinten, aber finsteren und fanatischen Hyperchristenthums, das zuletzt doch wieder, wie aller Hyperspiritualismus, im Fleische endete.

1. Was zunächst die äußere Geschichte des Montanismus betrifft, so stammt er aus Kleinasien, dem Schauplatz der vielen kirchlichen Bewegungen in dieser Periode, und zwar aus der Provinz Phrygien, der ehemaligen Heimath einer sinnlich-mystischen und schwärmerischen Naturreligion. Den ersten Anstoß dazu gab nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts ein gewisser Montanus, wahrscheinlich ein ehemaliger Priester der Kybele, ohne besondere Gaben und Bildung, aber voll von fanatischem Feuereifer. Er gerieth in somnambulartige Ekstasen und hielt sich für das inspirirte Organ des von Christo verheißenen Parakleten, d. h. des Beistandes und Trösters in dieser letzten bedrängten Zeit. Irrig schlossen einige Kirchenväter aus der Form seiner Orakel, wo der heilige Geist in der ersten Person spricht, daß er sich für den Parakleten selbst oder gar für Gott den Vater gehalten habe. Zu ihm gesellten sich ein paar exaltirte Frauen, Priscilla und Maximilla. Sie alle traten zur Zeit der blutigen Christenverfolgungen unter

Mark Aurel als Propheten und Reformatoren des christlichen Lebens auf und verkündigten den nahen Anbruch des Zeitalters des heiligen Geistes und des tausendjährigen Reiches in Pepuza, einem phrygischen Flecken, auf welchen das neue Jerusalem herniedersteigen werde.

Die schwärmerische Bewegung wuchs bald weit über die Bedeutung ihrer Urheber hinaus und setzte die ganze Kirche in Aufregung. Die Bischöfe und Synoden von Kleinasien hielten die neue Prophetie, jedoch nicht einstimmig, für eine dämonische und schlossen die Montanisten (auch Priscillianisten, Kataphrygier, Pepuzianer genannt) von der Kirchengemeinschaft aus. Unter den literarischen Gegnern der Secte im Orient werden Claudius Apollinaris von Hierapolis, Miltiades (der gegen die ekstatische Prophetie, aber nicht die Prophetie überhaupt schrieb), Apollonius, Serapion von Antiochien und Clemens von Alexandrien genannt.

Die römische Kirche wurde unter dem Episkopat des Eleutherus (177—192) oder des Victor (192—202) auf Betrieb des Presbyters Cajus und des Confessors Praxeas[1]) nach einigem Schwanken ebenfalls gegen sie gestimmt. Doch zeigt die Opposition des Hippolytus gegen Zephyrinus und Kallistus und das etwas spätere novatianische Schisma, daß der montanistische Rigorismus der Bußdisciplin in Rom auch während des dritten Jahrhunderts kräftige Vertheidigung fand.

Die gallischen Christen, Irenäus an ihrer Spitze, nahmen eine vermittelnde Stellung ein und sympathisirten wenigstens mit dem sittlichen Ernst der Begeisterung für das Märtyrerthum und die chiliastischen Hoffnungen der Montanisten. Irenäus reiste zum Bischof Eleutherus nach Rom, um sich für sie zu verwenden, und vielleicht ist es dieser Sendung zuzuschreiben, daß nach Tertullian ein ungenannter römischer Bischof (wahrscheinlich Eleutherus) bereits Friedensbriefe an die Montanisten in Kleinasien erließ, die jedoch, wie er sagt, widerrufen wurden.[2])

In Nordafrika fanden sie vielfachen Anklang, da die punische Nationalität ohnedies zu finsterer Strenge und bitterer Herbigkeit[3]) geneigt war. Vor allem wurde hier der excentrische und rigoristische Tertullian seit 201 ein höchst energischer und einflußreicher Vertheidiger des Montanismus und verhalf seinen dunkeln Gefühlen zum philosophischen Dämmerlichte. Er ist der eigentliche und der einzige Theologe dieser ursprünglich rein praktischen Secte, die wir daher auch am

---

[1]) Vgl. §. 82.

[2]) Adv. Prax. 1: .. literas pacis jam emissas revocare. Während Schwegler den Irenäus gradezu zum Montanisten macht, so nimmt Ritschl (a. a. O. S. 541 f.) an, daß er in Rom ungünstig gegen die Secte gestimmt worden sei, sie in mehreren Stellen seines Werkes adv. haer. (IV, 33, §. 1, 6 u. 7) als pseudoprophetisch verdamme und auch seinen Brief an Blastus *περὶ σχίσματος* gegen sie gerichtet habe.

[3]) Dieses Naturell, ein *ἦθος πικρὸν, σκυθρωπὸν* u. *σκληρόν* schreibt schon Plutarch (in den *πολιτικὰ παραγγέλματα* c. 3) den Puniern zu und contrastirt es mit dem beweglichen und heiteren Charakter der Athener.

besten aus seinen Schriften kennen lernen. Durch ihn wirkten ihre Grundsätze auch in mancher Hinsicht wieder auf die katholische Kirche zurück, und zwar nicht nur in Nordafrika, sondern auch in dem benachbarten Spanien, wie man aus den schroffen Beschlüssen der Synode von Elvira (305) sehen kann. Merkwürdig ist, daß der hochkirchliche und antischismatische und doch dabei den Tertullian täglich lesende Cyprian in seinen Schriften den Montanismus nicht namentlich berührt. Dagegen giebt uns später Augustin[1]) die vielleicht ungenaue Nachricht, daß Tertullian die Montanisten wieder verlassen und eine eigene, wohl ganz ähnliche Secte der Tertullianisten gegründet habe, welche durch seine (Augustin's) Vermittlung sich mit der katholischen Gemeinde zu Karthago wieder vereinigt habe.

Als eine besondere Secte pflanzten sich die Montanisten bis in's sechste Jahrhundert fort. Die Nachfolger von Constantin bis auf Justinian im Jahre 530 erließen wiederholt Gesetze gegen sie.

2. Gehen wir nun zur Charakteristik des inneren Wesens des Montanismus über.

In der Lehre stimmte er in allen wesentlichen Punkten mit der katholischen Kirche überein und hielt sehr streng an der hergebrachten Glaubensregel fest. Dies gestanden auch die Gegner zu. Epiphanius sagt, die Kataphrygier nehmen die ganze heilige Schrift Alten und Neuen Testaments an und denken über den Vater, Sohn und heiligen Geist ebenso wie die heilige katholische Kirche[2]). Blos die Kindertaufe scheint der Montanismus verworfen oder wenigstens mißbilligt zu haben, aber aus ganz anderen Gründen, als die späteren Baptisten, nämlich wegen seiner Ansicht von der Unmöglichkeit der Vergebung der Todsünden nach der Taufe. Er trug durch Tertullian zur Entwicklung der orthodoxen Trinitätslehre bei, indem er im Gegensatz gegen die Patripassianer die persönlichen Unterschiede in Gott und die Bedeutung des heiligen Geistes hervorhob. Er wurzelt mit seinen Anschauungen weder im Judenthum, wie der Ebionismus, noch im Heidenthum, wie der Gnosticismus, sondern im Christenthum, und seine Irrthümer bestehen in einer krankhaften Ueberspannung christlicher Ideen und Forderungen. Tertullian sagt, daß die administratio Paracleti blos in der Reform der Disciplin, in dem tieferen Verständniß der Schrift und in dem Streben nach höherer Vollkommenheit bestehe, sonst aber denselben Glauben, denselben Gott, denselben Christus und dieselben Sacramente mit den Katholiken habe. Die Secte bekämpfte mit der größten Entschiedenheit die gnostische Häresie und bildet den geraden Gegensatz dazu, indem sie das Christenthum vorzugsweise in's praktische Handeln, statt in die theoretische Speculation, setzte, und die Vollendung des Reiches Gottes auf dieser Erde, aber freilich erst im Millennium erwartete, statt sie in eine abstracte Idealwelt zu verlegen. Doch finden sich zwischen diesen beiden Systemen, wie zwischen allen Extremen, allerdings auch wieder Berührungspunkte, z. B. der An-

[1]) De haeresibus 86. [2]) Haer. 48, 1.

tagonismus gegen die gegenwärtige Weltordnung und die Unterscheidung einer pneumatischen und einer psychischen Kirche.

Dagegen trat diese phrygisch-afrikanische Bewegung auf praktischem und disciplinarischem Gebiete in Conflict mit dem herrschenden Katholicismus, und dieser Conflikt mußte allerdings, consequent durchgeführt, bis auf einen gewissen Grad auch die Lehre afficiren. Ueberhaupt wird jede separatistische Bewegung im Verlaufe der Entwicklung mehr oder weniger häretisch.

Der Montanismus wollte nämlich zunächst die wunderbaren Geistesgaben der apostolischen Kirche gewaltsam festhalten, zu einer Zeit, wo sie bereits in demselben Maaße abnahmen, in welchem das Christenthum sich in der Menschheit einbürgerte und sein übernatürliches Princip sich auf Erden naturalisirte[1]. Vor allem behauptete er die Fortdauer der Weissagung und nannte sich selbst eine nova prophetia und seine Träger novi prophetae. Diese Gabe artete aber bei ihm in eine krankhafte Ekstase und Schwarmgeisterei aus und sank zum Theil auf den Standpunkt der heidnischen Mantik zurück. Tertullian nennt sie eine amentia, ein excidere sensu und beschreibt sie auf eine Weise, die uns unwillkührlich an Zustände des magnetischen Hellsehens erinnert. Damit hängt auch zusammen, daß er Visionen und Träumen einen so hohen Werth beilegt und sogar die Mehrzahl der Bekehrungen von ihnen ableitet. Montanus vergleicht den Menschen in der Ekstase mit einem musikalischen Instrument, auf welchem der heilige Geist seine Melodien spielt. „Siehe" — so läßt er den Paraklet in einem seiner Orakel sagen — „der Mensch ist wie eine Leier, und ich schwebe über ihm wie ein Plektron. Der Mensch schläft; ich wache. Siehe, der Herr ist es, der die Herzen der Menschen außer sich setzt[2] und der die Herzen den Menschen giebt." Der Inhalt der montanistischen Prophetie bezog sich auf bevorstehende schwere Gottesgerichte, Christenverfolgungen, das tausendjährige Reich, das Fasten und andere asketische Uebungen, welche als Gesetze der Kirche aufgedrungen werden sollten. Tertullian faßte die Religion als einen fortgehenden Entwicklungsproceß auf, den er durch die Analogie des organischen Wachsthums in der Natur erläuterte. Er unterscheidet darin vier Stufen, 1) die Naturreligion, oder das dem Menschen angeborne Gottesbewußtsein; 2) die Gesetzesreligion des Alten Testaments; 3) das Evangelium während des irdischen Lebens Christi, und 4) die Offenbarung des Parakleten, d. h. die Geistesreligion der Montanisten, welche sich daher die *πνευματικοί* oder die spiritalis ecclesia im Gegensatz zu der psychischen katholischen Kirche nannten. Dies ist das erste Beispiel einer Entwicklungstheorie, welche einen Fortschritt über das Neue Testament nnd das apostolische Christenthum hinaus annimmt, in mißverstandener Anwendung des Gleichnisses vom Senfkorn und vom Sauerteig und der paulinischen Lehre vom Wachs-

---

[1]) In diesem, so wie in anderen Punkten hat der Montanismus eine auffallende Verwandtschaft mit dem Irvingianismus.

[2]) *ἐξιστάνων.*

thum der Kirche in Christo und seinem Worte, aber nicht darüber hinaus. Tertullian verstand aber die Sache keineswegs im rationalistischen Sinne. Vielmehr forderte er von allen neuen Offenbarungen die strengste Uebereinstimmung mit der hergebrachten kirchlichen Glaubensregel, die er auch in einer ächt montanistischen Schrift immobilis et irreformabilis nennt. Die alte Kirche läugnete nun zwar nicht die Fortdauer der Prophetie und der anderen apostolischen Gaben, leitete aber die montanistischen Offenbarungen aus satanischer Eingebung ab [1]), und mißtrauete ihnen schon aus dem Grunde, weil sie nicht vom geordneten Lehramte, sondern zum Theil von schwärmerischen Weibern ausgingen.

Dies führt uns auf ein anderes Merkmal der montanistischen Richtung, wodurch sie mit der bischöflichen Hierarchie in Conflict gerieth und nothwendig einen schismatischen Charakter annahm. Sie war nämlich eine Geltendmachung des allgemeinen Propheten- und Priesterthums, selbst der Weiber, gegenüber dem specifischen Priesterthum der katholische Kirche, und eine demokratische Reaction gegen die klerikale Aristokratie, welche seit Ignatius alle geistlichen Rechte und Functionen, die ganze Lehr- und Schlüsselgewalt immer ausschließlicher monopolisirte. Die Montanisten sahen in der directen Ausrüstung vom Geiste Gottes, im Unterschiede von der äußeren Ordination und bischöflichen Succession die wahre Befähigung und Berechtigung zum Lehramte. Sie setzten überall das supranaturale Element und das freie Geisteswehen dem Mechanismus einer festen Kirchenordnung entgegen. Statt des bekämpften Gegensatzes zwischen Klerikern und Laien führten sie nun aber eine andere Art von Aristokratie ein und statuirten eine große Kluft zwischen den wahren Geisteschristen und den bloßen Seelenchristen. Daran schloß sich viel geistlicher Hochmuth und falscher Pietismus an. Ihre Verwandtschaft mit dem protestantischen Begriff vom allgemeinen Priesterthum ist mehr eine scheinbare als wirkliche, da sie von ganz anderen Voraussetzungen ausgehen.

Sodann gehörte zum Wesen des Montanismus vor allem auch ein schwärmerischer Chiliasmus, der zwar von der Apokalypse und von der apostolischen Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi ausging, derselben aber ein unverhältnißmäßiges Gewicht beilegte und eine materialistische Färbung gab. Er lebte beständig im ernsten Bewußtsein von der großen End-Katastrophe, blickte daher mit Verachtung auf die damalige Welt herab und richtete seine ganze Sehnsucht auf die Wiederkunft Christi. Die Maximilla sagte: „Nach mir ist keine Prophetin mehr, sondern nur noch das Ende der Welt.“ Das Fehlschlagen dieser Weissagungen erschütterte zugleich das Vertrauen in all seine übrigen Prätensionen. Aber freilich war andererseits die Abnahme des Glaubens an die nahe Parusie zugleich mit einer Zunahme der Verweltlichung der Kirche verbunden.

---

[1]) Manche thaten dies schon zu Tertullians Zeit, vgl. de jejun. c. 11: Spiritus diaboli est, dicis o psychice. Doch hat Tertullian selbst immer ein bedeutendes Ansehen unter den Lehrern der alten Kirche behauptet.

Endlich zeichnete sich die montanistische Secte vorzüglich durch fanatischen Rigorismus in der Askese und Kirchenzucht aus[1]). Sie war ein ernster Protest gegen die zunehmende Laxheit der katholischen Bußdisciplin[2]), welche besonders in Rom unter Zephyrinus und Kallistus zum großen Aergerniß der ernster Gesinnten auch für die gröbsten Sünden ein Ablaßprogramm aufstellte und schon lange vor Constantin die Grenzen zwischen Kirche und Welt zu verwischen begann. Aber freilich ging der Montanismus in's entgegengesetzte Extrem und sank von dem evangelischen auf den gesetzlich jüdischen Standpunkt zurück. Er wandte sich mit Abscheu von allen Vergnügungen und Freuden des Lebens, auch von der Kunst als unverträglich mit christlichem Ernst und Demuth. Er verbot den Frauen allen Kleiderputz und gebot die Verschleierung der Jungfrauen. Er schwärmte für die Bluttaufe des Märtyrerthums und verdammte die Verbergung oder Flucht in der Verfolgung als eine Verleugnung Christi. Er vermehrte und übertrieb die Fasten und andere asketische Uebungen als die beste Vorbereitung für das Millennium. Er verbot die zweite Ehe als einen Ehebruch den Laien sowohl als den Geistlichen und war geneigt selbst die erste Ehe als eine bloße Concession Gottes an die sinnliche Schwachheit des Menschen anzusehen. Er lehrte die Unmöglichkeit der zweiten Buße und verweigerte den Gefallenen die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft. Tertullian hielt alle nach der Taufe begangenen Todsünden, zu denen er sieben zählt, geradezu für unvergeblich[3]), und nannte eine Kirche, wo man eine solche Liberalität gegen grobe Sünden übte, wie schon damals in der römischen (auch nach dem Zeugniß des Hippolytus) der Fall war, eine „spelunca latronum, moechorum et fornicatorum".[4])

Die katholische Kirche machte zwar, wie wir bereits gesehen haben, ebenfalls Raum für übertriebene asketische Sittenstrenge, aber blos als Ausnahme von der Regel, während die Montanisten ihre rigoristischen Forderungen zur allgemeinen Christenpflicht machen wollten. Dies war praktisch nicht durchführbar und mußte die Secte selbst auf einen immer engeren Raum beschränken. Der religiöse Ernst aber, der sie beseelte, und die schwärmerischen Extreme, in welchen sie sich gefiel, sind seitdem unter sehr verschiedenen Namen und Gestalten im Novatianismus, Donatismus, Anabaptismus, im Camisarden-Enthusiasmus, im Puritanismus, Pietismus, Irvingianismus u. s. w. wiedergekehrt, um gegen gewisse Uebelstände in der Kirche zu protestiren und zu reagiren.

---

[1]) Daher nennt Tertullian den Paracletus novae disciplinae institutor (de monog. 2) oder restitutor disciplinae (c. 4).

[2]) Vgl. §. 114.

[3]) Vgl. De pudic. c. 2 u. 19.

[4]) De pudic. c. 1. Daß Tertullian damit wirklich die römische Gemeinde im Auge hat, geht ganz deutlich aus den unmittelbar vorangehenden Worten hervor, wo er von einem vorgeschlagenen Edicte des pontifex maximus und episcopus episcoporum, wie er den römischen Bischof (es ist ohne Zweifel Zephyrinus) offenbar ironisch nennt, zu Gunsten der Wiederaufnahme bußfertiger Ehebrecher und Hurer redet.

Sechstes Kapitel.

Der christliche Cultus.

I. Quellen.

Vor allem die Schriften von **Justin**, **Tertullian**, **Cyprian**, **Eusebius**, und die **Constitutiones Apostolicae**.

II. Bearbeitungen.

Hildebrandt: De priscae et primitivae ecclesiae sacris publicis. Helmst. 1702. **Alt**: Der christl. Cultus. Berl. 1843. 2. Ausg. 1. u. 2. Abth. 1851 u. 60. **Harnack**: Der christl. Gemeindegottesdienst im apost. u. altkath. Zeitalter. Erl. 1854. Die betreffenden Abschnitte in den archäologischen Werken von **Bingham** (Origines eccles. or the Antiquities of the Christ. Church. Lond. 1708—22. 10 voll.; new ed. Lond. 1852 in 2 voll.). **Augusti** (dessen größeres Werk 12 Bände Leipz. 1817—31, dessen kleineres Handbuch der christl. Archäol. 3 Bde. Leipz. 1836, umfaßt), †**Binterim**, **Rheinwald**, **Siegel**, **Coleman** u. s. w.

§. 98. Gottesdienstliche Versammlungsplätze.

R. Hospinianus: De templis, s. de origine, progressu, usu et abusu templorum etc. Tig. 1587. 1603; Genev. 1672 fol. **Fabricius**: De templis vett. Christ. Helmst. 1704. †**Muratori**: De primis Christianorum ecclesiis. Arezzo 1770. Vgl. zum Theil auch die Lit. zu §. 93.

Die Knechtsgestalt der Kirche in dieser Periode der Verfolgung läßt im Allgemeinen einen einfachen Cultus erwarten, der von dem imposanten Pomp des späteren Katholicismus stark absticht, aber auf der anderen Seite auch nicht mit puritanischer Nacktheit und Nüchternheit verwechselt werden darf. Vielmehr begegnet uns hier ebensowohl als in der Kirchenverfassung und in der Lehrentwicklung, eine allmähliche Anbahnung des nicänischen Zeitalters.

Dies zeigt sich zunächst in Bezug auf die kirchlichen Gebäude. Bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts hielten die Christen ihren Gottesdienst meist in Privathäusern[1]), oder in Einöden, auf den Gräbern der Märtyrer und in den Katakomben[2]). Dies erklärt sich aus ihrer Armuth, bedrängten und rechtlosen Lage, Liebe zur Stille und Einsamkeit, und Abneigung gegen alle heidnische Kunst. Die Apologeten versichern häufig, daß ihre Glaubensgenossen weder Tempel noch Altäre (im Sinne eines Nationalheiligthums) haben. Die Heiden, z. B. Celsus, machten ihnen das zum Vorwurf, worauf Origenes treffend antwortete, die Menschheit Christi sei der höchste Tempel und das schönste Bildniß Gottes, und

[1]) Vgl. §. 39. [2]) Vgl. §. 93.

die wahren Christen seien lebendige Bildsäulen des heiligen Geistes, mit denen sich kein Zeus des Phidias vergleichen lasse. Justin der Märtyrer sagte zum römischen Präfecten, die Christen kommen überall zusammen, wo es sich für sie schicke, weil ihr Gott nicht, wie die heidnischen Götzen, in Raum eingeschlossen, sondern unsichtbar allgegenwärtig sei. Clemens Alex. bekämpft den Wahn, als ob die Frömmigkeit an irgend ein Gebäude gebunden sei.

Am besten eignete sich in Privathäusern für den Gottesdienst und die Liebesmale der oblonge Speisesaal[1]), der in keiner bequemen griechischen oder römischen Wohnung fehlte und manchmal bereits eine halbrunde, dem späteren Kirchenchor[2]) ähnliche Nische hatte. Ein erhöhter Sitz[3]) diente für die Vorlesung der Schrift und Predigt, ein Wasserbecken für die Taufe, und ein einfacher Tisch[4]) für die heilige Communion. Aehnliche Einrichtungen brachte man auch in den Katakomben an, die bisweilen die Gestalt einer unterirdischen Kirche haben.

Die ersten Spuren von besonderen Kirchengebäuden[5]) finden wir bei Tertullian, der vom Kirchenbesuch[6]) spricht, und bei dem gleichzeitigen Clemens Alex., welcher die Doppelbedeutung des Wortes ἐκκλησία[7]) erwähnt. Um's Jahr 230 bestätigte Alexander Severus das Recht der Christen auf einen Platz in Rom gegen den Protest der Schenkwirthe, weil Gottesdienst in jeder Form besser sei, als Schenkwirthschaft. Nach der Mitte des dritten Jahrhunderts begann der Kirchenbau bereits mit großem Ernst, da die Christen über vierzig Jahre (260—303) Ruhe hatten und sich so stark vermehrten, daß, wie Eusebius erzählte, überall geräumigere Erbauungslocale nöthig wurden. Die diocletianische Verfolgung begann mit der Zerstörung der prächtigen Kirche von Nikomedien, welche, nach Lactantius, sogar den benachbarten Kaiserpalast überragte. Rom soll im Anfang des vierten Jahrhunderts bereits mehr als vierzig Kirchen gehabt haben. Ueber die Form und Einrichtung derselben aber haben wir keine Nachrichten.

§. 99. Wochen- und Jahresfeste.

R. Hospinianus: Festa Christ., h. e. de origine, progressu, ceremoniis et ritibus festorum dierum Christ. Tig. 1593; Gen. 1675 fol. **A. G. Pillwitz:** Gesch. der heil. Zeiten in der abendländ. K. Dresd. 1842. †**M. A. Nickel:** Die heil. Zeiten und Feste nach ihrer Gesch. u. Feier in der kath. K. Mainz 1835 ff. 4 Bde. **F. Piper:** Gesch. des Osterfestes. Berl. 1845.

Die Osterstreitigkeiten sind am gründlichsten und mit Rücksicht auf die johanneische Controverse behandelt von **K. L. Weitzel:** Die christl. Passahfeier der drei ersten Jahrh.

---

1) Triclinium. 2) Chorus, βῆμα.

3) ἄμβων, suggestus, pulpitum.

4) τράπεζα, mensa sacra, auch ara, altare.

5) ἐκκλησίαι, κυριακαί, οἶκοι θεοῦ, ecclesiae, dominicae, domus Dei.

6) In ecclesiam, in domum Dei venire.

7) τόπος und ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν.

Pforzh. 1848 (u. in den „Stud. u. Krit." 1848. Nr. 4, gegen Baur). **A. Hilgenfeld:** Der Paschastreit der alten Kirche nach seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte und für die Evangelienforschung urkundlich dargestellt. Halle 1860. Vgl. auch **Baur:** Das Christenth. der 3 ersten Jahrh. 1853, S. 141 ff. Gegen ihn **Steitz** in den „Stud. und Krit." 1856 S. 721 ff. u. **Lechler:** Das apost. u. nachapost. Zeitalter 1857 S. 509 ff. Die Quellen dieser Streitigkeiten sind die Fragmente aus **Melito, Apollinaris, Clemens Alex., Irenäus** u. **Hippolytus**, bei Euseb. IV, 26. V, 23—25 u. im Chronicon pasch. I, 12 sqq., wozu nun noch kommt die Stelle in den Philosophumena VII, 18.

1. Was zunächst die Wochenfeste betrifft, so schreibt sich die Feier des Sonntags zum Andenken an die Auferstehung des Herrn ohne Zweifel schon aus dem apostolischen Zeitalter her[1]), und war jedenfalls im Anfang des zweiten Jahrhunderts nach dem einstimmigen Zeugniß von Barnabas, Ignatius, Plinius[2]) und Justinus M. allgemeine kirchliche Sitte. An diesem heiligen Freudentage wurde nicht gefastet, und nicht knieend, sondern blos stehend gebetet. Tertullian scheint die Verrichtung eines weltlichen Geschäftes am Sonntag für Sünde gehalten zu haben. Die judenchristliche Sabbathfeier verschwand allmählig. Doch zeichnet die orientalische Kirche noch heute den siebenten Tag der Woche (mit alleiniger Ausnahme des Ostersabbaths) durch Nichtfasten und Gebet in aufrechter Stellung aus; während die lateinische Kirche in schärferem Gegensatz gegen den Judaismus den Sonnabend zum Fasttag machte. Der Streit darüber begann schon am Ende des zweiten Jahrhunderts.

Die Mitwoch[3]) und besonders der Freitag[4]) waren dem wöchentlichen Andenken an das Leiden und Sterben des Herrn geweiht und wurden als Buß- oder Wachtage[5]) durch Gottesdienst und Halbfasten bis drei Uhr Nachmittags[6]) gefeiert.

2. Die Jahresfeste dieser Periode beschränken sich auf Ostern, Pfingsten und Epiphanien.

a. Ostern[7]) oder das christliche Passah ist das älteste und wichtigste Jahresfest, das wir bis in's erste Jahrhundert hinauf verfolgen können. Es entsprach dem jüdischen Passah und ging von der Anschauung aus, daß Christus der Gekreuzigte und Auferstandene der Mittelpunkt des Glaubens sei. Es bildete

---

[1]) Vgl. §. 39. [2]) „stato die". [3]) feria quarta.
[4]) feria sexta, ἡ παρασκευή. [5]) dies stationum der milites Christi.
[6]) semijejunia.
[7]) Das deutsche Ostern, das angelsächsische Oster und das englische Easter hängt jedenfalls mit Osten und Sonnenaufgang zusammen und ist verwandt mit ἠώς, oriens, aurora (vgl. Jak. Grimm's Deutsche Mythol. 1835. S.181 u. 349). Die Vergleichung des Sonnenaufgangs und des irdischen Frühlings mit der neuen sittlichen Schöpfung der Auferstehung Christi und die Uebertragung der Feier der Ostara, d. h. der altgermanischen Gottheit des aufsteigenden heilbringenden Lichtes, auf das christliche Osterfest lag um so näher, da die Natur überhaupt ein Symbol des Geistes und die heidnischen Mythen dunkle Ahnungen und fleischliche Anticipationen christlicher Wahrheiten sind.

früher den Anfang des Kirchenjahres. Es hatte in der alten Kirche einen weiteren Sinn und umfaßte das Kreuzigungsfest[1]), entsprechend dem Freitag, und das Auferstehungsfest[2]), entsprechend dem Sonntag in den Wochenfesten. Zwischen beiden lag der große Sabbath[3]), an welchem auch die griechische Kirche ausnahmsweise fastete, und die Ostervigilie[4]), welche mit besonderer Andacht von der ganzen Gemeinde bis zum Tagesanbruch gehalten wurde, um so mehr da man allgemein glaubte, daß der Herr in dieser Nacht in Herrlichkeit wiederkommen werde. Dem Passahfeste ging eine längere Buß- und Fastenzeit voran, welche in der heiligen Woche[5]) culminirte. Sie war in verschiedenen Gegenden von verschiedener Dauer von 1 Tag oder 40 Stunden bis 6 Wochen, wurde aber später (seit dem 5. Jahrhundert) besonders durch römischen Einfluß auf 40 Tage[6]) festgestellt, mit Rücksicht auf das 40tägige Fasten Christi in der Wüste[7]) und die Alttestamentlichen Vorbilder desselben.

Ueber die Zeit der Osterfeier und die damit verbundenen Fasten herrschte eine Differenz, welche im zweiten Jahrhundert zu heftigen kirchlichen und neuerdings zu fast ebenso heftigen gelehrten Streitigkeiten (in Verbindung mit der Frage über den römischen Primat und die Aechtheit des johanneischen Evangeliums) Veranlassung gab. Die kleinasiatischen Christen feierten nämlich, im Anschluß an die jüdische Chronologie und mit Berufung auf die Autorität der Apostel Johannes und Philippus, das Passah am 14. Nisan[8]), bestimmten darnach den Schluß des Fastens und scheinen am Abend dieses Tages (nach 3 Uhr) die Communion und Agape als das christliche Passah und Freudenmahl der mit dem Tode Jesu vollendeten Erlösung (nicht aber das jüdische Osterlamm) genossen zu haben[9]). Daher wurden sie später Quartodecimani[10]) genannt. Die römische Kirche dagegen feierte nach alter Sitte den Tod Jesu immer an einem Freitag, und die Auferstehung an einem Sonntag nach dem Frühlingsvollmonde und dehnte das Fasten bis auf den letzteren aus. Der Streitpunkt war also hauptsächlich der, ob der jüdische Passahtag, mochte er nun auf einen Freitag fallen oder nicht, oder ob der christliche Sonntag der eigentliche Normaltag sei, von welchem die ganze Feier des Festes abhänge. Die johanneisch-asiatische Praxis repräsentirte hier den objectiv-historischen, die römische den freien beweglichen Standpunkt und die Unabhängigkeit der christlichen Festsitte von der jüdischen. Den dogmatischen Unterschied könnte man so fixiren, daß das größte Gewicht dort auf den Tod, hier auf die Auferstehung des Herrn gelegt wurde. Das

---

1) *πάσχα σταυρώσιμον.* 2) *πάσχα ἀναστάσιμον.*
3) sabbatum magnum. 4) *παννυχίδες.* 5) *ἑβδομὰς μεγάλη.*
6) quadragesima. 7) Matth. 4, 2. 8) *ιδ'* = 14.

9) Daraus hat man nicht ohne Grund geschlossen, daß nach der Voraussetzung der kleinasiatischen Kirchen Christus am 14ten und nicht erst am 15ten als das wahre Passahlamm gestorben sei, daß mithin diese Praxis vielmehr für, statt gegen die Authentie des johanneischen Evangeliums spreche, indem dieses den Tod ebenfalls am 14ten eintreten läßt.

10) *Τεσσαρεσκαιδεκατῖται.*

Hauptinteresse lag aber für die alte Kirche weder in der astronomischen, noch in der dogmatischen, sondern in der rituellen Frage und besonders auch in der Selbstständigkeit des christlichen Festcyklus gegenüber dem Judenthum, weßhalb zuletzt die römische Sitte auch im Orient siegte.

Die Differenz kam zuerst zur Sprache auf einem Besuche des Bischofs Polykarp von Smyrna bei dem Bischof Anicet von Rom um das Jahr 160. Sie wurde nicht beigelegt, aber dessenungeachtet schieden beide in Frieden auseinander, nachdem der letztere seinem ehrwürdigen Gaste die Feier des Abendmahls übertragen hatte.

Bald darauf um 170 brach der Streit unter einer anderen Form aus, und zwar in Laodicea, wo wie es scheint ein dritter Gebrauch, nämlich der judaisirende Genuß des Osterlammes am 14. Nisan aufkam, der aber selbst von den kleinasiatischen Bischöfen Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis verworfen wurde, und zwar aus dem Grunde, weil Jesus (nach dem johanneischen Evangelium) am 14. Nisan nicht das gesetzliche Passah genossen habe, sondern als das wahre Passahlamm gestorben sei. Denselben Grund machen die Fragmente des Hippolytus geltend. Man wird also, um die freilich sehr unvollständigen Berichte bei Eusebius und im Chronicon paschale zu harmonisiren, eine orthodoxe und eine häretische d. h. in diesem Punkte judaistische Partei unter den Quartodecimanern unterscheiden müssen, von denen die erste in Kleinasien die am meisten verbreitete, die zweite auf Laodicea beschränkt war.

Viel bedeutender und heftiger war das dritte Stadium des Streites, welcher sich über die ganze Kirche erstreckte und viele Synoden und Synodalschreiben veranlaßte. Der römische Bischof Victor, der seinem Vorgänger Anicet sehr ungleich war, forderte im Jahre 196 die Kleinasiaten in gebieterischem Tone auf, ihre quartodecimanische Praxis aufzugeben. Dagegen protestirte feierlich der Bischof Polykrates von Ephesus im Namen einer von ihm gehaltenen Synode und berief sich auf eine imposante Reihe von Autoritäten für ihre uralte Sitte. Als darauf Victor sie als Häretiker brandmarkte und excommuniciren wollte, da wies ihn selbst Irenäus im Namen der gallischen Christen, obwohl er in dem Streitpunkte mit ihm übereinstimmte, ernstlich wegen solcher Anmaßung zurecht, und dieser Protest scheint die Excommunication verhindert zu haben.

Im Laufe des dritten Jahrhunderts aber nahm die römische Praxis auch im Orient immer mehr überhand und wurde, um hier gleich das Resultat zu anticipiren, durch das nicänische Concil im Jahre 325 zum allgemeinen Kirchengesetz erhoben. Dasselbe erklärte es nämlich für unschicklich, sich nach der Gewohnheit der ungläubigen und christenfeindlichen Juden zu richten, und verordnete, daß Ostern immer an dem Sonntag, der auf den ersten Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium falle, und zwar immer n a c h dem jüdischen Passah gefeiert werden solle. Fortan galten die Quartodecimaner allgemein als Häretiker und wurden mit Kirchenstrafen belegt. Die erwünschte Einförmigkeit kam aber doch nicht zu Stande wegen der verschiedenen Berechnungen des Ostersonntags nach

dem Mondlaufe und dem Aequinoctium, welches die Alexandriner auf den 21., die Römer auf den 18. März fixirten, so daß z. B. im Jahre 387 die letzteren am 21. März, die ersteren dagegen erst am 25. April Ostern feierten.

b. An Ostern schloß sich das **Pfingstfest** an, welches ebenfalls auf jüdischem Vorbilde ruhte und schon im zweiten Jahrhundert allgemein beobachtet wurde zum Andenken an die Erscheinungen und die himmlische Erhöhung des auferstandenen Herrn. Es dauerte fünfzig Tage[1]), welche als ein ununterbrochener Sonntag durch tägliche Communion, Nichtfasten und stehendes Gebet ausgezeichnet wurden. Später beschränkte man die Feier auf den vierzigsten Tag als Himmelfahrtsfest, und auf den fünfzigsten Tag oder Pfingsten im engeren Sinne als Fest der Ausgießung des heiligen Geistes und Geburtstag der christlichen Kirche.

c. Späteren Ursprungs ist das **Epiphanienfest**, welches sich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vom Osten nach dem Westen verbreitete, hier aber noch im vierten Jahrhundert, z. B. bei den Donatisten, als eine orientalische Neuerung Widerspruch fand. Es war im Allgemeinen das Fest der Erscheinung[2]) Christi im Fleische und besonders der Offenbarung seiner Messiaswürde durch die Taufe am Jordan, also Geburts- und Tauffest zugleich, und wurde gewöhnlich am 6. Januar gefeiert. Im Abendlande wurde es später zu einer Collectivfeier mehrerer Begebenheiten aus dem Leben Jesu gemacht und besonders als „Fest der drei Könige", d. h. der Weisen aus dem Morgenlande, mit der Heidenmission in Verbindung gesetzt.

Von dem **Weihnachts**feste findet sich vor dem vierten Jahrhundert keine sichere Spur, theils weil das Epiphanienfest dasselbe einigermaßen ersetzte, theils weil im christlichen Bewußtsein die Geburt Christi, deren Datum ohnedies unsicher war, hinter dem Factum des Todes und der Auferstehung zurücktrat.

Dagegen gab die Märtyrerverehrung[3]) die erste unschuldige Veranlassung für die Heiligenfeste, die jedoch erst in der nächsten Periode eine feste Gestalt gewannen.

§. 100. Christliche Sinnbilder.

Fr. Münter: Sinnbilder u. Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825. 2 Hefte (mit Steindrucktafeln). **Helmsdörfer:** Christl. Kunstsymbolik und Ikonographie. Frkf. 1839. **F. Piper:** Mythologie u. Symbolik der christl. Kunst. Bd. 1. Weimar 1847—51. **F. Piper:** Ueber den christl. Bilderkreis. Berl. 1852. (S. 3—10). Vgl. auch die illustrirten Werke der römischen Katakomben, angeführt zu §. 93.

Das Christenthum verdankt seine Entstehung weder der Kunst, noch der Wissenschaft und ist von beiden ganz unabhängig. Es bemächtigt sich aber beider, durchdringt sie mit seiner Sauerteigsnatur und tauft sie mit dem heiligen Geiste. Die Kunst findet ihre höchste Vollendung im Cultus als eine Verkörperung der

---

[1]) quinquagesima. [2]) ἐπιφανεία. [3]) Vgl. §. 59.

Frömmigkeit und Andacht in schönen Formen, welche einen reinen Genuß gewähren und zugleich als Erregungs- und Förderungsmittel der Andacht dienen. Sie steht daher unter allen gebildeten Völkern im Bunde mit der Religion. Die Poesie und Musik, diese freiesten und geistigsten Künste, welche ihre Ideale durch Wort und Ton darstellen und vom äußeren Zeichen sofort zum geistigen Gehalte führen, waren auch im Judenthum wesentliche Elemente des Cultus und gingen von da als Psalmengesang sofort auch in die christliche Kirche über.

Anders dagegen verhält es sich mit den bildenden Künsten, besonders der Sculptur und Malerei, welche sich sichtbarer sinnlicher Stoffe, wie Stein, Holz, Farbe, als Darstellungsmittel bedienen und auf einer untergeordneten Culturstufe fast unvermeidlich zum Götzendienste gemißbraucht werden. Gegen diese hatte die vornicänische Kirche eine entschiedene Abneigung schon wegen des bekannten Verbots im Dekalogus und sodann wegen der Ausartung der damaligen Kunst zur Dienerin der Idololatrie und Unsittlichkeit. In der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit glaubte sie auch die symbolischen Figuren des Tempels entbehren zu können als bloße Schattenbilder der nunmehr erschienenen wesentlichen Güter. „Wir müssen nicht am Sinnlichen kleben", sagt der alexandr. Clemens, „sondern zu dem Geistigen uns erheben; die Gewohnheit des täglichen Anblicks entweiht die Würde des Göttlichen, das durch sinnlichen Stoff nicht geehrt, sondern nur entwürdigt werden kann." Dieser Kunsthaß, welchen die rigoristischen Montanisten am weitesten trieben, hing auch eng zusammen mit der Knechtsgestalt der alten Kirche, ihrer gründlichen Verachtung alles betrügerischen Scheins und aller irdischen Eitelkeiten, ihrem Enthusiasmus für das Märtyrerthum und ihrer sehnsüchtigen Erwartung des Untergangs der Welt und der Gründung des tausendjährigen Reiches.

Justin der Märtyrer[1]), Tertullian[2]) selbst und auch Clemens von Alexandrien[3]) und Origenes[4]) stellten sich die Leiblichkeit des Erlösers sogar häßlich vor, auf Grund der buchstäblich verstandenen messianischen Stellen[5]): „Er hatte keine Gestalt noch Schöne." Ein gesundes Gefühl führt eher auf die entgegengesetzte Ansicht; denn Jesus hatte jedenfalls keine Sünder-Physiognomie und die himmlische Reinheit und die Harmonie seiner Seele mußte irgendwie auch durch den Schleier des Fleisches hindurchscheinen. Die genannten Väter hatten übrigens hier bloß die äußere Erscheinung Jesu und den Stand der Erniedrigung im Auge. Den erhöhten Erlöser dachten sie sich unter dem Gesichtspunkt unverwelklicher Schönheit und Glorie, welche von ihm dem Haupte dereinst auch auf die Kirche im Millennium oder im Zustande der Vollendung übergehen werde. Es war also keine principielle, sondern bloß eine temporäre Trennung der Heiligkeit und Schönheit gemeint.

---

1) Dial. c. Tryph. c. 14. 85. 88.

2) De carne Christi c. 9. Adv. Jud. c. 14.

3) Paedag. III, 1. Strom. II. p. 440.

4) Contra Cels. VI, 75 sqq.

5) Jes. 52, 14 u. 53, 2. 3.

Trotz dieser Abneigung der alten Christen gegen die bildende Kunst im öffentlichen Cultus machte sich dennoch unter ihnen der plastische Kunsttrieb im Kreise der Privaterbauung schon im zweiten Jahrh. ohne Widerspruch geltend. Die kirchliche Kunst wurde im Hause und auf den Grabstätten[1]) geboren und ging dann von da aus im vierten Jahrh. in die Kirche und den öffentlichen Gottesdienst über. Sie entstand nämlich zunächst aus dem praktischen Bedürfniß, die heidnisch-mythologischen Bilder an den Wänden, auf dem Fußboden, an Trinkgefäßen, an Siegelringen und auf Grabsteinen zu verdrängen und durch solche Sinnbilder zu ersetzen, welche die Christen fortwährend an ihren Erlöser von Sünde und Elend, sowie an ihren heiligen Beruf erinnern möchten. So unschuldig und natürlich dieses Streben war, so konnte sich daran bei der unwissenden Menge leicht die Verwechselung des Zeichens mit dem Bezeichneten und mancherlei Aberglauben anschließen. Doch war das in den drei ersten Jahrh. noch weniger der Fall, weil sich damals die künstlerische Thätigkeit auf das symbolische und allegorische Gebiet beschränkte.

Das älteste und beliebteste dieser alt-christlichen Symbole ist das **Kreuz**, als das Zeichen der Erlösung, bald allein, bald mit dem Alpha und Omega, bald mit dem Hoffnungsanker oder der Friedenspalme. Obwohl das Kreuzeszeichen bei den Römern wegen der Schmach der Kreuzigung, als einer Strafe der Sklaven und Verbrecher, verachtet war, so finden sich doch auch heidnische Analogien für den symbolischen Gebrauch desselben in Aegypten, Syrien, unter den Buddhisten und unter den Indianern in Amerika[2]). Die Apologeten erinnern auch ihre Gegner an die unbewußte Anerkennung der Kreuzesgestalt durch die Form ihrer Fahnen und Triumphzeichen und an die Bestätigung derselben in dem Leben der Natur und des Menschen[3]), selbst in den fliegenden Vögeln und segelnden Schiffen. Daran schloß

---

[1]) Vgl. §. 93.

[2]) Als der Tempel des Serapis abgebrochen wurde, fand man unter den Hieroglyphen Kreuzeszeichen, und die Heiden und Christen bezogen sie auf ihre Religionen. Socrat. H. Eccl. V. c. 17. Sir Robert Ker Porter (Travels vol. II. p. 415) fand unter den Ruinen von Susa hieroglyphische Figuren mit einem Kreuze an der Ecke. Ueber das buddhistische Kreuz vgl. Medhurst, China p. 217. Das Merkwürdigste ist, daß die Spanier, nach Prescott (Conquest of Mexico III, 338—40), bei der Entdeckung Mexico's das Kreuzeszeichen als Gegenstand des Cultus in den Götzentempeln zu Anahuac fanden.

[3]) Minut. Felix, Octav. c. 29 (ed. Oehler p. 41 sq.), wo der Apologet des Christenthums zu den Heiden sagt: Cruces etiam nec colimus nec optamus. Vos plane qui ligneos deos consecratis, cruces ligneas ut deorum vestrorum partes forsitan adoratis. Nam et signa ipsa et cantabra et ve[illegible] castrorum quid aliud quam inauratae cruces sunt et ornatae? Tro[illegible] ves[illegible] victricia non tantum simplicis crucis faciem, veru[illegible] hominis imitantur. Signum sane crucis naturaliter visimu[illegible] tumentibus vehitur, cum expansis palmulis labitur; et cum eri[illegible]ucis signum est, et cum homo porrectis manibus Deum pura mente ve[illegible] signo crucis aut ratio naturalis innititur aut vestra rel[illegible]ur. Vgl. die ganz

sich denn auch schon im zweiten Jahrh. die Sitte der Bekreuzung[1]), welche nach Tertullian beim Aufstehen, Baden, Ausgehen, Essen, kurz bei allen Geschäften des alltäglichen Lebens üblich war und schon damals vielfach mit abergläubischem Vertrauen auf die magische Wirkung dieses Zeichens verbunden sein mochte.

Ebenso häufig finden wir, besonders auf Schmucksachen und Gräbern, das Monogramm des Namens Christi (*XP*, gewöhnlich kreuzförmig ineinander geschrieben[2]), entweder allein, oder mit griechischem Alpha und Omega, d. h. der Erste und der Letzte[3]), später (seit Constantin) mit dem Zusatz in signo[4]).

Ein weiterer Schritt war die allegorische Darstellung Christi selbst. Er erscheint nämlich bald als ein Hirte, der das Leben läßt für die Schaafe[5]), oder das verlorene Schaaf auf seinen Schultern trägt[6]); bald als ein Lamm, das der Welt Sünde trägt[7]); seltener als Widder mit Rücksicht auf das stellvertretende Opfer in der Geschichte Abrahams und Isaaks[8]); häufig als Fischer, wie denn Clemens von Alexandrien in seinem Hymnus Christum den „Fischer der Sterblichen" nennt, „der aus feindlicher Fluth in der Bosheit Meer mit süßem Leben die reinen Fische fängt." Sehr beliebt war ferner das Bild des Fisches theils als ein sinnreiches Anagramm, indem das entsprechende griechische Ichthys die Anfangsbuchstaben der Worte „Jesus Christus, Sohn Gottes, Heiland" enthält[9]), theils aber auch und wohl ursprünglich als ein Symbol der im Netz des großen Menschenfischers und seiner Diener gefangenen Seele mit Rücksicht auf das Wort Jesu zu Petrus und Andreas: „Ich will euch zu Menschenfischern machen"[10]), auf den wunderbaren Fischfang Petri[11]) und auf das Gleichniß vom Netze[12]). Eine andere etwas künstliche Wendung, nämlich auf das Taufwasser, giebt diesem Bilde Tertullian, wenn er sagt[13]): „Wir kleinen Fische[14]) werden durch unseren Fisch[15]) Jesum Christum

---

ähnliche Stelle bei Tertull., Apol. c. 16 u. Adv. Nat. I, 12. Ebenso Just. Mart. Apol. I. c. 55 (ed. Otto pt. I. p. 131).

[1]) signaculum crucis.

[2]) ☧ oder ⳨ und ähnliche Formen, deren Münter l. c. S. 34 ff. mehr als zwanzig aus alten Münzen, Gefäßen und Grabdenkmälern zusammengestellt hat. Aringhi und Mamachi führen dieses Symbol bis auf die Mitte des zweiten Jahrh. zurück, ja es findet sich schon, wie es scheint, unter den Heiden vor Christus, auf den Münzen der Ptolemäer.

[3]) *A* ⳨ *Ω* oder *α* ☧ *ω*, mit Rücksicht auf die bekannte apokalyptische Bezeichnung Christi, welche der alte christl. Dichter Prudentius, Cathem. Hymn. IX v. 11 so erklärt:

Alpha et *Ω* cognominatur ipse fons et clausula
Omnium quae sunt, fuerunt, quaeque post futura sunt.

[4]) in hoc signo vinces. [illegible] [5]) Joh. [illegible] 11. [6]) Luk. 15, 3—7 vgl. Jes. 16, 11.

[7]) Joh. 1, 29. 1 Petr. 1, 19. [illegible] [8]) 1 Mos. 22, 13.

[9]) *'ΙΧΘΥΣ* = *'Ιησοῦς* [illegible] *Υἱὸς Σωτήρ*. Vgl. die Erklärung Augustins, De civit. Dei XVII [illegible]

[10]) Matth. 4, 19. [illegible] [11]) Luk. 5, 2. 7. [12]) Matth. 13, 47.

[13]) De bapt. c. [illegible] [14]) pisciculi. [15]) secundum *ἰχθῦν* nostrum.

im Wasser geboren und können nur im Wasser bleibend gedeihen," d. h. wenn wir dem Taufbunde treu die dort empfangene Gnade bewahren.

Auf die Tugenden und Pflichten des christlichen Lebens beziehen sich folgende Symbole: die Taube, mit oder ohne Oelzweig, als Muster der Einfalt und Unschuld [1]); das Schiff, welches bald die rettende Kirche mit Beziehung auf die Arche Noah's, bald die einzelne Seele auf ihrer Reise zur himmlischen Heimath unter der Leitung des dem Sturme gebietenden Heilandes darstellt; der Palmzweig, welchen die Apokalypse [2]) den Auserwählten als Siegeszeichen in die Hand legt; der Anker, das Sinnbild der Hoffnung [3]); die Leier, welche die festliche Freude und schöne Harmonie darstellte; der Hahn, als Mahnung zur Wachsamkeit mit Bezug auf die Verläugnung Petri [4]); der Hirsch, der nach frischem Wasser schreit [5]); endlich der Phönix, ein aus dem bekannten heidnischen Mythus stammendes Symbol der Selbstverjüngung und Auferstehung [6]).

Außer diesen Sinnbildern wurden in den Katakomben vielleicht schon im dritten Jahrh. Scenen aus dem A. Test. von typisch-prophetischer Bedeutung, wie der Sündenfall, das Opfer Isaaks, die Arche Noahs, Noah die Taube begrüßend, die Gesetzgebung, Moses an den Felsen schlagend, die Errettung des Jonas, die Himmelfahrt des Elias, Daniel in der Löwengrube, die drei Männer im Feuerofen, und endlich auch Scenen aus der evangelischen und apostolischen Geschichte, wie die Anbetung der Magier, ihre Zusammenkunft mit Herodes, die Taufe Christi im Jordan, die Heilung des Gichtbrüchigen, die Verwandlung des Wassers in Wein, die Auferweckung des Lazarus, das heil. Abendmahl und die Apostel Petrus und Paulus abgebildet [7]). Die christliche Malerei und Plastik begann also in dem feierlichen Dunkel der unterirdischen Gräber und in den Zufluchtsstätten vor den Verfolgern. Der Kunsttrieb nahm in demselben Maaße zu, in welchem sich die Kirche die hellenische Wissenschaft und Bildung aneignete. Vielleicht übte der Gnosticismus, wie in der Theologie, so auch in der Kunst, einen anregenden Einfluß aus. Wenigstens waren die Secten der Karpokratianer, Basilidianer und Manichäer Pfleger der Kunst.

Doch finden wir vor Constantin noch keine sichere Spur von einem eigentlichen Christusbilde außer bei den gnostischen Karpokratianern und bei dem

---

[1]) Matth. 10, 16, vgl. 3, 16. 1 Mos. 8, 11. Hohel. 6, 9.

[2]) Apok. 7, 9. Die Palme hatte aber schon bei den Heiden eine ähnliche symbolische Bedeutung, vgl. Horaz, Od. I, 1:

— Palmaque nobilis
Terrarum dominos evehit ad deos.

[3]) Hebr. 6, 19, ebenfalls nach heidnischem Vorgang, da der Anker oft auf griechischen Münzen vorkommt.

[4]) Matth. 26, 34. [5]) Ps. 42, 1.

[6]) Zuerst in dieser Wendung gebraucht von Clemens Rom. in seinem ersten Korintherbrief.

[7]) Siehe alle diese Abbildungen aus den Katakomben in dem oben §. 93 angeführten Werke von Perret, Les Catacombes de Rome.

heidnischen Kaiser Alexander Severus, der seine Hauskapelle als eine Art von pantheistischem Pantheon mit Repräsentanten aller Religionen schmückte. Die oben erwähnte Ansicht von der vermeintlichen Häßlichkeit der irdisch-menschlichen Erscheinung Jesu, das völlige Stillschweigen der Evangelien darüber und das AT.-liche Bilderverbot hielten die Kirche von Christusbildern ab, bis im nicänischen Zeitalter auch darin ein großer Umschwung, jedoch nicht ohne energischen Widerspruch, eintrat. Vielleicht gehören indeß einige der oben angeführten Katakombenbilder, wo Christus mit dargestellt ist, noch der vornicänischen Periode an. Die ersten Versuche einer Uebertragung dieser bildlichen Darstellungen von den Häusern und Gräbern in die Kirchengebäude wurden, wie es scheint, im Anfang des vierten Jahrh. gemacht, fanden aber auch Widerstand, indem die strenge Synode von Elvira 305[1]) verordnete: „Es dürfen keine Gemälde in den Kirchen sein, und die Gegenstände der Verehrung und Anbetung sollen nicht an den Wänden abgemalt werden."

§. 101. Der öffentliche Gottesdienst.

Ueber die Arcan-Disciplin vgl. R. **Rothe**: De Disciplinae arcani, quae dicitur, in Ecclesia Christ. Origine. Heidelb. 1841, und bes. **Gerhard von Zezschwitz**: Der Katechumenat (1863) S. 154 ff.

Die älteste Schilderung des christlichen Gottesdienstes giebt uns ein Heide, der jüngere Plinius i. J. 107 in seinem Briefe an Trajan, auf Grund gerichtlicher Untersuchungen in Bithynien[2]). Hiernach kamen die Christen an einem bestimmten Tage (dem Sonntage) vor Sonnenaufgang zusammen, sangen wechselsweise ein Lied auf Christus als auf einen Gott und verbanden sich dann durch einen Eid[3]), nicht zu irgend einer Uebelthat, sondern daß sie keinen Diebstahl, keinen Raub, keinen Ehebruch begehen, ihr Wort nicht brechen und anvertrautes Gut nicht verläugnen wollten. Später (des Abends) kamen sie wieder zusammen, um gewöhnliche und unschuldige Speisen (die Agape) zu genießen. Dieser Bericht bezeugt die uralte Feier des Sonntags, die damalige Trennung der Liebesmahle von dem Morgengottesdienst (sammt Communion) und die göttliche Verehrung Christi durch Gesänge.

Leider ist uns von dieser ältesten christlichen Psalmodie nichts übrig geblieben, als der erhabene Hymnus bei Clemens Alex., der aber für den öffentlichen Gottesdienst gar nicht paßt und wohl auch nie dafür bestimmt war, der Morgen- und Abendhymnus in den „Apostolischen Constitutionen" und die Anfänge des Gloria in excelsis, oder hymnus angelicus. Ein Schriftsteller gegen Ende des zweiten Jahrh.[4]) konnte sich gegen die Artemoniten auf eine Menge solcher Hymnen zum Beweise des Glaubens der Kirche an die Gottheit Christi berufen: „Wie viele Psalmen und Oden der Christen giebt es nicht, die von Anfang an von

---

[1]) can. 36. [2]) Vgl. §. 53. [3]) sacramentum.
[4]) Bei Euf. V, 28.

den Gläubigen geschrieben wurden und die theologisirend Christum als den Logos Gottes besingen?" Nach der Ueberlieferung führte schon Ignatius von Antiochien die Antiphonien oder den Wechselgesang ein. Auch die Gnostiker Valentin und Bardesanes dichteten religiöse Lieder, und die Kirche lernte es sicherlich nicht von ihnen, sondern schon von den Psalmen des A. Test.

Genauer beschreibt Justin der Märt. am Schlusse seiner größeren Apologie[1]) den Gottesdienst, wie er um's Jahr 139 gehalten wurde. Er redet zuerst ausführlicher von der Taufe und dem heil. Abendmahl, worauf wir später zurückkommen werden, und fährt dann[2]) fort: „Am Sonntage wird von allen Bewohnern in den Städten und Dörfern eine Zusammenkunft gehalten und ein Abschnitt aus den Denkwürdigkeiten der Apostel (den Evangelien) und den Schriften der Propheten (dem A. T.) vorgelesen, so lange es die Zeit gestattet[3]). Wenn der Vorleser aufgehört hat, giebt der Vorsteher[4]) in einer Rede eine Ermahnung[5]) zur Nachahmung dieser herrlichen Dinge. Hierauf erheben wir uns alle zu gemeinschaftlichem Bittgebet[6]). Nach dem Schluß des Gebets wird, wie wir vorher[7]) beschrieben haben, Brot und Wein mit Wasser dargebracht; der Vorsteher bringt dafür Gebet und Danksagung nach der ihm verliehenen Gabe[8]) dar, und die Gemeinde spricht dazu das Amen. Dann werden die gesegneten Elemente an jeden einzelnen ausgetheilt und genossen, und den Abwesenden durch die Diakonen in's Haus gebracht. Die Wohlhabenden und Bereitwilligen geben dann nach ihrem freien Willen Beiträge, und diese Collecte wird bei dem Vorsteher niedergelegt, welcher damit die Waisen und Wittwen, die Armen und Dürftigen, die Gefangenen und Fremdlinge unterstützt und überhaupt die Pflege der Nothdürftigen besorgt. Wir versammeln uns aber gemeinschaftlich am Sonntag, weil dieß der erste Tag ist, an welchem Gott die Welt und das Licht geschaffen hat, und weil Jesus Christus unser Heiland an demselben Tage von den Todten auferstanden und seinen Jüngern erschienen ist."

Hier treten deutlich Gebet, Gesang, Schriftvorlesung, Predigt (und zwar diese als eine bischöfliche Funktion) und Communion als die regelmäßigen Bestandtheile des sonntäglichen Gottesdienstes hervor, welche ohne Zweifel sämmtlich schon

---

1) c. 65—67. 2) c. 67. 3) *μέχρις ἐγχωρεῖ.*

4) *ὁ προεστώς*, der Bischof.

5) *τὴν νουθεσίαν καὶ παράκλησιν.*

6) *εὐχὰς πέμπομεν*, preces emittimus. 7) c. 65.

8) *ὅση αὐτῷ δύναμις*, d. h. wohl pro viribus, quantum potest, ähnlich dem Tertullianischen „de pectore" und „ex proprio ingenio." Andere dagegen übersetzen: totis viribus, aus allen Kräften. Vgl. **Otto**: Opp. Just. M. I, p. 160. Die Stellen enthalten aber in keinem Falle einen Gegensatz gegen stehende Gebete, welche sicherlich schon damals im Gebrauche und jedem Christen auch ohne Buch geläufig waren, vor allem das Gebet des Herrn. Die ganze liturgische Literatur des vierten und fünften Jahrh. setzt eine viel ältere liturgische Tradition voraus. Die Gebete im 8. Buch der Apostol. Constitutionen gehören wohl zu den ältesten Bestandtheilen dieses Werkes. Vgl. §. 93.

aus dem apostolischen Zeitalter herrühren[1]). Die Communion ist hier noch nicht scharf von den anderen Elementen abgesondert.

Das geschah aber schon gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts. Man theilte nämlich den öffentlichen Cultus in den Gottesdienst der Katechumenen[2]), welcher aus Schriftlectüre, Predigt, Gebet und Gesang bestand und auch den Ungetauften und Büßenden zugänglich war, und in den Gottesdienst der Gläubigen[3]), d. h. der Communion mit ihren liturgischen Zuthaten, welcher blos die eigentlichen Glieder der Kirche beiwohnen durften, weßhalb alle Katechumenen und Ungläubigen vor dem Beginn derselben auf die Aufforderung des Diakonus[4]) entlassen und die Thüren verschlossen oder bewacht wurden. Der älteste Zeuge für diese strenge Scheidung ist Tertullian, welcher den Häretikern vorwirft, daß sie Getaufte und Ungetaufte denselben Gebeten beiwohnen lassen und das Heilige selbst den Heiden vorwerfen[5]). Er verlangt, daß die Gläubigen, die Katechumenen und die Heiden besondere Plätze im Gottesdienste einnehmen sollen. Die Alexandriner gaben dieser Praxis eine theoretische Grundlage durch ihre Lehre von einer geheimen Tradition für die Esoteriker. Außer der Communion wurde auch das Sacrament der Taufe sammt dem damit verbundenen Taufbekenntniß als ein solches Mysterium für die Eingeweihten[6]) behandelt und dem Blicke der Juden und Heiden entzogen.

Hier haben wir die Anfänge des christlichen Mysteriencultus oder der später (seit 1679) sogenannten Geheimdisciplin[7]), welche in den Liturgien des vierten Jahrh. ausgebildet vorliegt, aber vom sechsten Jahrh. an in der lateinischen Kirche verschwand, weil nach dem Untergang des Heidenthums und bei der allgemeinen Einführung der Kindertaufe kein Grund dazu mehr vorhanden war. Die Arcandisciplin bezog sich nicht auf die Lehre, welche vielmehr auch den Katechumenen erklärt wurde, sondern blos auf das Rituelle, auf die Feier der Sacramente, und berechtigt daher durchaus nicht zu den Folgerungen, welche manche römische Theologen aus dem geheimnißvollen Stillschweigen derselben zu Gunsten der

---

1) Vgl. §. 36.

2) *λειτουργία τῶν κατηχουμένων*, missa catechumenorum. (Der Name missa cat. u. fid. findet sich erst bei Augustin und in den Acten der Concilien zu Carthago im Jahre 398. Er entstand aus der Entlassungsformel am Ende der beiden Theile des Gottesdienstes und ist gleichbedeutend mit missio, dismissio. Später bezeichnete missa (Messe) ausschließlich die Abendmahlsfeier.)

3) *λειτουργία τῶν πιστῶν*, missa fidelium.

4) *Μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων, μή τις τῶν ἑτεροδόξων.* Vgl. Const. Apost. VIII, 12.

5) De praescr. haer. c. 41: Quis catechumenus, quis fidelis, incertum est (nämlich bei den Häretikern); pariter adeunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint; sanctum canibus et porcis margaritas, licet non veras (da sie nämlich keine eigentlichen Sacramente haben), jactabunt. Doch paßt dieß nicht auf alle Häretiker, am wenigsten auf die Manichäer, welche die sacramentale Geheimnißkrämerei viel weiter trieben als die Katholiken.

6) *μύηται*, initiati = *πιστοί*, fideles.

7) Disciplina arcani.

Transsubstantiation, der Heiligenverehrung und anderer späterer Dogmen haben ziehen wollen[1]). Man hat diese Einrichtung des vornicänischen und nicänischen Cultus neuerdings bis in's apostolische Zeitalter hinaufgerückt und geglaubt, daß sich dann die frühen heidnischen Verläumdungen der christlichen Abendmahlsfeier[2]) um so leichter erklären lassen. Dagegen spricht aber 1 Kor. 14, 23—25 und der Umstand, daß noch Justin der Märt. in seiner ersten Schutzschrift, die doch an einen heidnischen Kaiser gerichtet ist, ganz rückhaltslos die Feier der Taufe und des Abendmahls beschreibt, was die späteren Apologeten nicht thun. Andererseits kann man sie aber auch nicht wohl aus dem heidnischen Mysteriencultus ableiten, obwohl manche Ausdrücke und Formeln desselben, sowie allerlei unbiblische Geheimnißkrämerei sich an dieses Institut anschloß. Die Entstehung erklärt sich vielmehr aus dem Gegensatz gegen das Heidenthum, nämlich aus dem Bedürfniß, die heiligen Handlungen des Christenthums, in denen seine tiefsten Mysterien verkörpert sind, gegen Profanation mitten in einer christenfeindlichen Welt mit Berufung auf Matth. 7, 6 sicher zu stellen, um so mehr, da dieselben seit Hadrian, vielleicht schon seit Nero, von den Heiden so schändlich mißverstanden und verläumdet wurden. Dazu kam die Rücksicht auf den Anstand bei der Taufe durch Untertauchung. Endlich führte das Institut des Katechumenats zu einer Unterscheidung von halben und vollen, exoterischen und esoterischen Christen, und dieser Unterschied wurde nach und nach auch liturgisch fixirt. Mit dem Katechumenat verschwand daher im sechsten und siebenten Jahrh. auch die Geheimdisciplin nach dem Grundsatz cessante causa cessat effectus. Bloß die orientalische Kirche hat in ihren Liturgieen die alten Formeln der Abweisung der Katechumenen und die besonderen Gebete für sie bis auf den heutigen Tag beibehalten, obwohl es auch in ihr längst keine Katechumenen im alten Sinne des Wortes, d. h. ungetaufte Candidaten des Christenthums, mehr giebt, außer ausnahmsweise und auf Missionsstationen.

§. 102. Die Eucharistie.

Vgl. die Liter. zu §. 38 und außerdem **Höfling**: Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. Erl. 1851. Ueber die Abendmahlslehre von Ignatius, Justinus, Irenäus und Tertullian giebt es auch besondere Abhandlungen von **Thiersch** (1841), **Semisch** (1842), **Engelhardt** (1842), **Steitz** (1864), **Baur** (1839 u. 1857) und Anderen.

1. Die Lehre dieser Periode vom Sacrament des heil. Abendmahls war kein Gegenstand einer besonderen Controverse und daher noch unklar und unbestimmt. Die alte Kirche legte das Hauptgewicht auf den gläubigen Genuß und nicht auf die begriffliche Erkenntniß desselben. Sie sah darin das heiligste Geheim-

[1]) Wie zuerst der gelehrte Jesuit Emanuel von Schelstrate im Jahre 1678 that, dem aber schon der Lutheraner W. Ernst Tenzel in seiner Dissert. de disciplina arcani 1683 u. 1692 gründlich geantwortet hat.

[2]) Vgl. §. 62.

niß des christlichen Cultus und feierte es demgemäß mit der tiefsten Andacht, ohne die Art und Weise der Gegenwart Christi und seines Genusses, oder das Verhältniß der sinnlichen Zeichen zu seinem Fleisch und Blute näher zu erforschen. Es ist deßhalb ungeschichtlich, irgend eine der späteren Theorien in diese Zeit hinaufzutragen, obwohl dies in allen Confessionen für apologetische und polemische Zwecke vielfach noch immer geschieht.

Unter den apostolischen Vätern redet blos Ignatius, der Vorkämpfer der altkatholischen Episkopalverfassung, in zwei Stellen der griechischen Recension, von der Eucharistie, aber in sehr hohen mystischen Ausdrücken, indem er sie das Fleisch unseres gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesu Christi, und das consecrirte Brot eine Arznei der Unsterblichkeit und ein Gegengift gegen den geistigen Tod nennt[1]). Diese Anschauung, welche genau mit seiner sonstigen hochkirchlichen Richtung zusammenhängt, involvirt wohl den Glauben an die reale Gegenwart und schreibt dem Abendmahl eine geist-leibliche Wirkung mit Rücksicht auf die künftige Auferstehung zu[2]), ist aber jedenfalls noch etwas unklar und mehr der Ausdruck des begeisterten Gefühls, als eine logische Definition. Aehnliches gilt von Justinus Mart., wenn er das Herabsteigen Christi in die geweihten Elemente mit seiner Menschwerdung zu unserer Erlösung vergleicht[3]). Irenäus lehrt mehrmals im Gegensatz gegen den gnostischen Doketismus[4]), daß Brot und Wein im Sacrament durch das Hinzutreten des Wortes Gottes und die Kraft des heiligen Geistes zum Leib und Blut Christi werden, und daß der Genuß derselben Seele und Leib (den Keim des Auferstehungsleibes) stärke zum ewigen Leben. Doch darf man ihm deßhalb wohl schwerlich weder die Transsubstantiationslehre, noch die Consubstantiationslehre zuschreiben. Denn an einem anderen Orte nennt er Brot und Wein nach der Consecration „Antitypen", welches den Fortbestand ihrer Substanz im Unterschied vom Leib und Blut Christi voraussetzt[5]). Man könnte zwar

---

[1]) Ad Smyrn. c. 7 gegen die Doketen, welche läugnen *τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ.* etc.; und ad Ephes. c. 20: *ὅς* (sc. *ἄρτος*) *ἔστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.* Beide Stellen fehlen in der syrischen Version. Die erstere wird aber von Theodoret Dial. III p. 231 citirt, muß also auch in der syrischen Kirche zu seiner Zeit bekannt gewesen sein.

[2]) Vgl. Joh. 6, 54.

[3]) Apol. I, 66. Hier kommt auch schon der Ausdruck *μεταβολή* vor: *ἐξ ἧς* (nämlich *τροφῆς*) *αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν*, ex quo alimento sanguis et carnes nostrae per mutationem aluntur. Dieß bezeichnet aber nach dem Zusammenhang in keinem Falle eine Verwandlung der Elemente, sondern entweder einfach die Assimilation derselben mit dem Leibe des Genießenden, oder die Wirkung derselben auf den Leib mit Rücksicht auf die dereinstige Auferstehung, vgl. Joh. 6, 54 ff. und ähnliche Stellen bei Ignatius und Irenäus.

[4]) Adv. haer. IV, 18.

[5]) Im zweiten der von Pfaff aufgefundenen Fragmente (Opp. Iren. ed. Stieren vol. I, p. 855), welches Maffei und andere röm. Theologen ohne Grund für unächt erklärt haben. Es heißt dort, daß die Christen nach der Darbringung des eucharistischen Opfers

diesen Ausdruck an sich so verstehen, daß das Abendmahl hier bloß als das Wesen dem typischen Passah des A. T. entgegengestellt wird, ähnlich wie Petrus[1]) die Taufe den Antitypp des rettenden Wassers der Sündfluth nennt. Allein nach dem Zusammenhang und dem Sprachgebrauch der älteren griechischen Väter ist „antitypisch" in dem Sinne von typisch, oder genauer im Gegensatz zu archetypisch zu fassen. Brot und Wein sind dem Leib und Blut Christi, als dem Archetyp, nachgebildet und so ihm entsprechend, wie die Copie dem Original, das Nachbild dem Urbild. Ganz in demselben Sinne heißt Hebr. 9, 24[2]) das irdische Heiligthum der Antitypp, d. h. das Nachbild des himmlischen. Außer Irenäus nennen auch noch andere griechische Väter bis in's fünfte Jahrh. herab und besonders der Verfasser der Apostol. Constitutionen die consecrirten Elemente Antitypen (manchmal Typen, z. B. Theodoret) des Leibes und Blutes Christi[3]).

Einer verschiedenen, der reformirten näher kommenden Ansicht, begegnen wir bei den nordafrikanischen Vätern. Tertullian erklärt die Einsetzungsworte hoc est corpus meum durch figura corporis mei, um gegen den Doketen Marcion die Realität des Leibes Jesu zu beweisen, indem ein bloßes Phantom kein Sinnbild haben könne[4]). Damit ist jedenfalls ein wesentlicher Unterschied zwischen den consecrirten Elementen und dem Leib und Blute Christi im Abendmahl gesetzt, jedoch nicht in dem Sinne einer bloß symbolischen Gegenwart. Denn an anderen Stellen spricht er seiner sonstigen realistischen Richtung gemäß beinahe in materialistischen Ausdrücken von einem Genusse des Leibes Christi und dehnt ihn auch auf den Leib aus[5]). Cyprian scheint ebenfalls eine symbolische Auffassung der Einsetzungsworte zu begünstigen, jedoch nicht so klar. Er sieht in der gebräuchlichen Mischung des Weins mit Wasser ein Bild der Vereinigung Christi mit der Gemeinde[6]) und hält auf Grund von Joh. 6, 53 den Abendmahlsgenuß für die

---

den heil. Geist anrufen, *ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χρ., ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν.*

[1]) 1 Petr. 3, 20. 21. [2]) Vgl. 8, 5.

[3]) Const. Apost. l. V, c. 14: *τὰ ἀντίτυπα μυστήρια τοῦ τιμίου σώματος αὐτοῦ καὶ αἵματος*, ebenso VI, 30 und in einem eucharistischen Gebet VII, 25. Andere Stellen der griech. Väter siehe bei Stieren l. c. p. 884 sq. Vgl. auch die Bemerkungen von Bleek zu Hebr. 8, 5 u. 9, 24.

[4]) Adv. Marc. IV, 40 u. ebenso III, 19. Diese Auslegung ist offenbar nahe verwandt mit der des Oekolampadius, der auch nicht geringes Gewicht auf diese Autorität legte. Aber auch die Zwingli'sche Deutung, welche die Figur in das *ἐστι* statt in das Prädicat setzt, findet sich bei Tertull. adv. Marc. I, 14 in den Worten: panem qui ipsum corpus suum repraesentat.

[5]) De resurr. carnis c. 8: Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. De pudic. c. 9 bezieht er das fette Kalb in dem Gleichniß vom verlornen Sohne auf das Abendmahl und sagt: opimitate Dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. De orat. c. 6: quod et corpus Christi in pane censetur, was wohl zu übersetzen ist: es wird unter dem Brote verstanden.

[6]) Deßhalb hält er diese Mischung für wesentlich: Epist. 63 (ed. Bal.) c. 13: Si vi-

unerläßliche Bedingung zur Seligkeit. Der Opferbegriff tritt bei ihm sehr stark hervor.

Die Alexandriner sind auch in diesem Punkte entschieden spiritualistisch. Clemens nennt ein Paar Mal den Wein ausdrücklich ein Symbol oder eine Allegorie des Blutes Christi, und sagt, daß man nicht das physische, sondern das geistliche Blut, das Leben Christi genieße, wie denn das Blut das Leben des Leibes ist. Origenes unterscheidet noch bestimmter die irdischen Elemente von dem himmlischen Brod des Lebens und setzt den ganzen Zweck des Abendmahls in die Speisung der Seele mit dem göttlichen Worte[1]). Er wendet hier seine ungesunde allegorische Methode an, indem das Brot das A. T., der Wein das N. T. und das Brechen des Brotes die Vervielfältigung des göttlichen Wortes symbolisch darstellen soll! Aber das waren mehr Privatansichten für die Eingeweihten, aus welchen man keinen Schluß auf die alexandrinische Kirchenlehre machen kann.

Somit haben wir drei verschiedene Ansichten unter den vornicänischen Vätern: eine orientalische, afrikanische und alexandrinische. Aber die erstere von Ignatius und Irenäus entsprach am besten dem mystischen Charakter der Abendmahlsfeier und dem katholisirenden Zuge der Zeit.

2. Die Eucharistie als Opfer. Dieß ist ein sehr wichtiger Punkt für die Lehre und noch mehr für den Cultus und das Leben der alten Kirche. Sie sah nämlich einstimmig im Abendmahl nicht bloß ein Sacrament, sondern zugleich ein Opfer[2]), nämlich das wahre und ewige Opfer des neuen Bundes, welches an die Stelle aller vorbereitenden und typischen Opfer des alten Bundes, vor allem des Passah, oder der Dankfeier für die vorbildliche Erlösung aus Aegypten, getreten ist. Unter diesem eucharistischen Opfer verstanden aber die vornicänischen Väter nicht eine unblutige Wiederholung des Versöhnungsopfers Christi am Kreuze, sondern bloß eine Erinnerungsfeier und erneuerte Aneignung desselben und vor allem ein Dankopfer der ganzen Gemeinde für alle Wohlthaten Gottes in der Schöpfung und Erlösung. Darauf deutet schon der gebräuchliche Name Eucharistie, der zunächst das Dankgebet, dann aber die ganze Handlung bezeichnet[3]).

---

num tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis; si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo. Quando autem utrumque miscetur et adunatione confusa sibi invicem copulatur, tunc sacramentum spirituale et coeleste perficitur.

[1]) Comment. ser. in Matth. c. 85 (III, 898): Panis iste, quem Deus Verbum (Logos) corpus suum esse fatetur, verbum est nutritorium animarum, verbum de Deo Verbo procedens, et panis de pani coelesti. . . . Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus. Dann dasselbe vom Wein. Origenes geht offenbar nicht über die Zwingli'sche Theorie hinaus, während Clemens sich mehr der Calvinischen Lehre von einem geistlich-realen Genusse des Lebens Christi in der Eucharistie nähert.

[2]) προσφορά, θυσία, oblatio, sacrificium.

[3]) So hieß schon bei den Juden der Becher des Weins beim Passahmahl כּוֹס הַבְּרָכָה, ποτήριον εὐλογίας = εὐχαριστίας, vgl. 1 Kor. 10, 16.

Man betrachtete die geweihten Elemente aus einem doppelten Gesichtspunkte, als Repräsentanten der natürlichen und zugleich der geistlichen Gaben Gottes, welche in der Selbstaufopferung Christi am Kreuze culminiren. Darum bezog sich das eucharistische Dankgebet, wie schon das Gebet in der vorbildlichen Passahfeier, auf die Schöpfung und Erlösung zugleich, und das kirchliche Bewußtsein verband diese beiden um so enger, je mehr sie von den dualistischen Gnostikern auseinandergerissen wurden. Die irdischen Gaben von Brot und Wein galten für Vorbilder und Unterpfänder der himmlischen Gaben desselben Gottes, der die Welt erschaffen und erlöset hat.

Daran schloß sich die Idee des subjectiven Selbstopfers. Die eucharistischen Elemente wurden nämlich bis zum 12. und 13. Jahrh. von den Gliedern der Gemeinde selbst als ein Dankopfer dargebracht und was davon übrig blieb, kam den Geistlichen und den Armen zu Gute. In diesen Gaben übergab die Gemeinde zugleich sich selbst als ein priesterliches Geschlecht und lebendiges Dankopfer dem Gotte, welchem sie alles verdankte, die Segnungen der Natur, wie die Segnungen der Erlösung.

Dieser subjective Opferact der Gemeinde auf Grund des objectiven Versöhnungsopfers Christi ist der eigentliche Mittelpunkt des altkirchlichen Gottesdienstes und vor allem der Communion, im Unterschied sowohl von der späteren katholischen Messe, welche aus dem Dankopfer ein Sühnopfer gemacht, als von dem gewöhnlichen protestantischen Cultus, der im Gegensatz gegen die römische Messe den Opferbegriff fast ganz aus der Abendmahlsfeier verbannt hat.

Die Schriftsteller des zweiten Jahrh. halten sich noch streng innerhalb der Grenzen des Dankopfers. So sagt z. B. Justin ausdrücklich, Gebete und Danksagungen seien die allein Gott wohlgefälligen Opfer, welche die Christen darbringen. Irenäus ist bloß auf Grund einer falschen Lesart zu einem Zeugen für die römische Lehre gemacht worden[1]). Erst die afrikanischen Väter, welche sich sonst zur symbolischen Auffassung der Einsetzungsworte hinneigen, nähern sich in diesem Punkte der späteren katholischen Idee von einem Sühnopfer, vor allem Cyprian, der entschiedene Vertreter der Priesteridee und der bischöflichen Autorität[2]). Denn die Ideen des Priesterthums, Opfers und Altars hängen auf's engste zu-

---

[1]) Adv. haer. IV, c. 18 §. 4: verbum (der Logos) quod offertur Deo; statt dessen ist aber mit anderen Handschriften vielmehr zu lesen: verbum per quod offertur, was viel besser in den Zusammenhang paßt, vgl. IV, c. 17 §. 6: per Jes. Christum offert ecclesia. Stieren liest verbum quod, bezieht es aber nicht auf Christum, sondern auf das Wort des Gebets. Jedenfalls ist die Stelle zu dunkel und zu isolirt, um darauf ein Dogma zu bauen.

[2]) Epist. 63 ad Caecil. c. 14: Si Jesus Christus, Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Dei Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.

sammen und die judaisirende Auffassung der Einen mußte natürlich auch die anderen afficiren.

3. Die Feier der Eucharistie. Davon giebt uns Justin der Märt.[1]) folgende Beschreibung, welche noch an die primitive Einfachheit erinnert: „Nach den Gebeten (des Katechumenengottesdienstes) begrüßen wir uns mit dem Bruderkuß. Dann wird dem Vorsteher (Bischof) der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser in Wein übergeben. Dieser nimmt sie in Empfang und bringt dem Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des heil. Geistes Lob, Ruhm und Danksagung für diese seine Gaben dar. Nachdem er die Gebete und Danksagung geendet hat, respondirt die ganze anwesende Gemeinde Amen. Denn Amen heißt in der hebräischen Sprache: Es geschehe. Hierauf reichen die bei uns sogenannten Diakonen einem jeden der Anwesenden von dem gesegneten Brot[2]) und dem mit Wasser gemischten Wein, und bringen es den Abwesenden in's Haus. Diese Speise heißt bei uns Eucharistie, an welcher niemand theilnehmen darf, als die Gläubigen und Getauften, die nach dem Gebote Christi leben. Denn wir genießen dieses nicht als gemeines Brot und als gemeinen Trank; sondern gleichwie Jesus Christus unser Erlöser durch das Wort Gottes Fleisch geworden und Fleisch und Blut für unsere Erlösung angenommen hat: so sind wir belehrt, daß die durch das Wort des Gebetes gesegnete Nahrung, von der unser Fleisch und Blut durch Verwandlung (Assimilation) genährt werden, Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus sei." Dann berichtet er die Einsetzung aus den Evangelien und erwähnt die üblichen Collecten für die Armen.

Wir sind nicht berechtigt, den vollständigen liturgischen Gottesdienst, wie er im nicänischen Zeitalter uns in allen Gegenden der Kirche mit auffallender Uebereinstimmung im Wesentlichen und Abweichung im Unwesentlichen begegnet, schon in diese Periode überzutragen, welche sich durch eine gewisse Einfachheit und Freiheit auszeichnet. Auch die sogenannte Clementinische Liturgie im siebenten Buch der pseudo-apostol. Constitutionen ist wohl erst im vierten Jahrh. in diese Form gefaßt und niedergeschrieben worden. Doch muß sich schon im dritten Jahrh. auf dem Wege lebendiger, mündlicher Ueberlieferung eine ziemlich feste Praxis gebildet haben, ohne welche sich die späteren Liturgieen geschichtlich nicht erklären lassen.

Nach den zerstreuten Nachrichten der vornicänischen Väter können wir etwa Folgendes über die Abendmahlsfeier, wie sie schon vor der Mitte des dritten Jahrh. sich gestaltet haben mag, feststellen.

Die Communion war ein regelmäßiger und zwar der wichtigste und feierlichste Bestandtheil des sonntäglichen Gottesdienstes, oder der Gottesdienst im engeren Sinne, an welchem bloß die eigentlichen Glieder der Kirche Theil nehmen durften. In manchen Gegenden und von manchen Christen wurde sie sogar täglich gefeiert nach apostolischem Vorgang und nach der sehr gewöhnlichen mystischen

---

[1]) Apol. I, c. 65 u. 66 (ed. Otto I, 154).

[2]) εὐχαριστηθέντος ἄρτου.

Auslegung der vierten Bitte im Gebete des Herrn[1]). Die Feier begann nach Entlassung der Katechumenen mit dem Friedenskuß, welchen die Männer den Männern, die Frauen den Frauen gaben zum Zeichen, daß sie mitten in einer lieblosen Welt sich als Glieder Einer erlöseten Familie anerkennen. Sie bestand aus zwei Haupthandlungen, nämlich der Oblation[2]), d. h. der Darbringung der Opfergaben der Gemeinde durch die Diakonen für die Feier selbst und zum Besten des Klerus und der Armen, und aus der Communion, d. h. dem Genuß der geweihten Elemente. In der Oblation brachte sich zugleich die Gemeinde selbst als ein lebendiges Dankopfer dar, wie sie in der Communion das Selbstopfer Christi sich im Glauben auf's neue aneignete und sich mit ihrem Haupte vereinigte. Beide Handlungen waren durch Gebete und Lobgesänge geheiligt und verbunden. In den Gebeten müssen wir unterscheiden einmal die allgemeine Danksagung, die Eucharistie im engsten Sinne des Wortes für alle natürlichen und geistlichen Gaben Gottes, gewöhnlich endend mit dem sogenannten seraphischen Lobgesang[3]); sodann das Weihgebet oder die Anrufung des heil. Geistes[4]) auf die Gemeinde und die Elemente, womit gewöhnlich der Vortrag der Einsetzungsworte und des Gebetes des Herrn verbunden war; endlich die allgemeine Fürbitte für alle Stände, besonders die Gläubigen, auf Grund des Opfers Christi am Kreuze zum Heile der Welt. Die Länge und die Ordnung der Gebete aber war verschieden; ebenso die Stellung des Vaterunsers, das manchmal das Consecrationsgebet vertrat. Die Gemeinde fiel nach alter jüdischer und apostolischer Sitte[5]) von Zeit zu Zeit mit einem lauten Amen oder Kyrie eleison ein. Auch das „Sursum corda" als Aufforderung zur Andacht mit dem Responsorium „Habemus ad Dominum" findet sich wenigstens schon bei Cyprian. Die Elemente waren gewöhnliches[6]), d. h. gesäuertes Brot (außer bei den Ebioniten, welche, wie

---

[1]) Cyprian spricht von täglichen Opfern, Ep. 54: Sacerdotes qui sacrificia Dei quotidie celebramus. Ebenso Ambrosius Ep. 14 ad Marcell. und die ältesten liturgischen Schriften. Daß aber die Observanz verschieden war, bezeugt unter anderem Augustin, Epist. 118 ad Januar. c. 2: Alii quotidie communicant corpori et sanguini Dominico; alii certis diebus accipiunt; alibi nullus dies intermittitur quo non offeratur; alibi sabbato tantum et dominico; alibi tantum dominico.

[2]) *προσφορά*. [3]) Jes. 6, 3.

[4]) *ἐπίκλησις τοῦ πν. ἁγ.* Irenäus leitet diese invocatio Spiritus S., sowie die Oblation und die Danksagung von apostolischer Einrichtung ab. S. das schon angeführte 2. Fragment, bei Stieren I, 854. Sie findet sich in allen griech. Liturgien. In der sogenannten Liturgia Jacobi lautet dieselbe also: *Καὶ ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προσκείμενα δῶρα ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν . . . ἵνα . . . ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χρ. σοῦ, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τίμιον τοῦ Χρ. σοῦ, ἵνα γένηται πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον, εἰς ἁγιασμὸν ψυχῶν καὶ σωμάτων, εἰς καρποφορίαν ἔργων ἀγαθῶν.*

[5]) Vgl. 1 Kor. 14, 16.

[6]) *κοινὸς ἄρτος*, sagt Justin. Später wurde bekanntlich der Gebrauch des gesäuerten oder ungesäuerten Brotes ein Streitpunkt zwischen der römischen und griechischen Kirche.

später die römische Kirche seit dem 7. Jahrh., ungesäuertes Brot gebrauchten) und Wein mit Wasser vermischt. Diese Mischung war im Alterthum überhaupt Sitte, wurde nun aber auf verschiedene Weise mystisch gedeutet. Die Elemente wurden unter dem Psalmengesang der Gemeinde[1]) von den anwesenden Geistlichen oder (nach Justin) von den Diakonen allein den Einzelnen mit den Worten: „der Leib Christi", „das Blut Christi, der Kelch des Lebens" in die Hand (nicht in den Mund) dargereicht, worauf die Empfänger beide Mal mit „Amen" antworteten[2]). Die ganze Gemeinde communicirte und zwar stehend[3]). Danksagung und Segen schlossen die Feier.

Nach dem Gottesdienste brachten die Diakonen die consecrirten Elemente zu den Kranken und Gefangenen. Manche nahmen einen Theil des Brotes mit nach Hause, um es in der Familie beim Morgengebete zu genießen. Diese Hauscommunion war besonders in Nord-Afrika üblich und giebt uns das erste Beispiel einer communio sub una specie. In demselben Lande finden wir zu Cyprians Zeit die Sitte der Kindercommunion (mit Wein ohne Brot), welche durch Joh. 6, 53 gerechtfertigt wurde und in der griechischen (auch russischen) Kirche bis heute sich erhalten hat, obwohl sie mit der apostolischen Vorschrift einer vorangehenden Prüfung[4]) unverträglich ist.

4. Anfangs war die Communion mit einem Liebesmahl verbunden und fand dann zum Andenken an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern des Abends statt. Aber schon im Anfang des zweiten Jahrh. wurden sie getrennt, die Communion auf den Morgen[5]), die Agape auf den Abend verlegt. Tertullian giebt eine nähere Beschreibung derselben zur Widerlegung der heidnischen Verläumdungen. Allein das Wachsthum der Gemeinden und die vielfachen Mißbräuche veranlaßten das allmählige Verschwinden und im vierten Jahrh. sogar förmliche Verbote dieser Liebesmahle, welche mit der Kindheit und dem ersten Liebesfeuer der Kirche zusammenhingen.

---

[1]) Ps. 34.

[2]) Diese einfachste Spendeformel: *Σῶμα Χριστοῦ* und „*Αἷμα Χρ., ποτήριον ζωῆς,*" findet sich in der Liturgie der Apost. Constitutionen VIII, 13, u. scheint auch die älteste zu sein.

[3]) Die stehende Stellung der Gemeinde während der Hauptgebete und der Communion selbst scheint anfangs allgemein gewesen zu sein. Denn diese war ja überhaupt Sitte am Tage der Auferstehung im Gegensatz zum Freitag (stantes oramus, quod est signum resurrectionis, sagt noch Augustin); sodann war die Communion im höchsten Sinne eine Fest- und Freudenfeier; und endlich bemerkt Justin ausdrücklich: „Dann stehen wir alle auf zum Gebet." Vom 12. Jahrh. an wurde das Knieen bei dem Empfang der Elemente allgemein und ging von der katholischen in die lutherische und anglicanische Kirche über, während die meisten reformirten Kirchen zur ursprünglichen Sitte des Stehens zurückkehrten. Die sitzende Communion kam erst nach der Reformation in der presbyterianischen Kirche auf.

[4]) 1 Kor. 11, 28.

[5]) Am Gründonnerstag blieb jedoch nach Augustins Zeugniß die abendliche Feier der Communion „tamquam ad insigniorem commemorationem" gebräuchlich. Ebenso an hohen Festtagen und in der Fastenzeit. S. Ambros. Serm. VIII in Ps. 118.

§. 103. Die Taufe und der Katechumenen-Unterricht. Die Confirmation.

Vgl. die Liter. zu §. 37, besonders die Werke von **Höfling** und **Wall**; und **Gerhard von Zezschwitz**: Der Katechumenat 1863. (Erster Theil des Systems der christlich kirchlichen Katechetik).

1. Die Idee der Taufe. Sie gilt in der alten Kirche als das Sacrament der Bekehrung und Wiedergeburt, als der feierliche Ritus der Einweihung in die christliche Kirche zum Genusse aller ihrer Güter und zur Uebernahme aller ihrer Verpflichtungen. Ihre Wirkung wird in die Vergebung der Sünde und die Mittheilung des heil. Geistes gesetzt. Justin nennt sie „das Wasserbad zur Vergebung der Sünden und Wiedergeburt"[1]), auch das Bad „der Sinnesänderung und der Erkenntniß Gottes." Sie heißt auch oft Erleuchtung[2]), geistliche Beschneidung, Salbung, Versiegelung, Gnadengeschenk, Symbol der Erlösung, Tod der Sünden u. s. w. Tertullian beschreibt ihre Wirkung also: „Wenn die Seele zum Glauben kommt und durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und die Kraft von oben umgebildet wird, so erblickt sie, nachdem die Decke der alten Verderbniß weggenommen ist, ihr ganzes Licht. Sie wird in die Gemeinschaft des heil. Geistes aufgenommen, und der Seele, die mit dem heil. Geist sich verbindet, folgt der Leib." Er neigt sich bereits zur Vorstellung von einer magischen Wirkung des Taufwassers hin. Doch wurde allgemein Buße und Glaube als subjective Bedingung der Taufe gefordert. Sie war nicht nur eine That Gottes, sondern zugleich die feierlichste Uebergabe des Menschen an Gott, ein Gelöbniß auf Leben und Tod, fortan bloß Christo und seiner Gemeinde zu leben. Die Bewahrung dieses Gelübdes war die Bedingung des Bleibens in der Gemeinde; seiner Verletzung folgte Buße oder Excommunication.

Aus Joh. 3, 5 leiteten Tertullian und Andere ihre Nothwendigkeit zur Seligkeit ab; Tertullian schrieb deßhalb seine Abhandlung de baptismo gegen eine Frau Namens Quintilla, welche behauptete, daß der Glaube zur Seligkeit hinreiche. Clemens Alexand. nahm nach dem Vorgange des Hermas an, daß auch die Frommen des A. Test. im Hades durch die Apostel getauft worden seien. Doch machte man eine Ausnahme mit der Bluttaufe des Märtyrerthums, welche die Wassertaufe ersetze, und bestimmte diesen Grundsatz nachher dahin, daß nicht der unverschuldete Mangel, sondern bloß die Verachtung des Sacraments verdamme[3]).

Man beschränkte aber die Wirkung der Taufe bloß auf die vor derselben begangenen Sünden. Daraus erklärt sich die nicht seltene Hinausschiebung des Actes (procrastinatio baptismi), welche Tertullian sehr ernstlich anräth, aber auch tadelt, wo sie mit sittlichem Leichtsinn zusammenhing[4]). Manche, wie Constantin

---

[1]) Vgl. Tit. 3, 5. [2]) *φωτισμός, φώτισμα.*

[3]) Non defectus, sed contemtus sacramenti damnat.

[4]) Ebenso mißbilligt der Verf. der Apost. Constit. VI, 15 Diejenigen, welche sagen: *ὅτι ὅταν τελευτῶ, βαπτίζομαι, ἵνα μὴ ἁμαρτήσω καὶ ῥυπανῶ τὸ βάπτισμα.*

der Große, verschoben sie bis auf das Kranken- und Todtenbett. Sie wollten sich lieber der Gefahr, ungetauft zu sterben, als der Gefahr, die Taufgnade auf immer zu verscherzen, aussetzen.

Nun entstand aber die Frage, wie wir die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden erlangen können? Hier ist der Ausgangspunkt der römischen Lehre vom Sacrament der Buße. Schon Tertullian[1]) und Cyprian[2]) deuten an, daß man für solche Sünden durch freiwillig übernommene Bußübungen und gute Werke, wie Gebete und Almosen, Genugthuung leisten müsse. Der erstere hielt aber sieben grobe Sünden, welche er als Todsünden bezeichnet, nach der Taufe für unvergeblich, während die katholische Kirche darin milder dachte und auch die bußfertigen Abgefallenen wieder aufnahm.

2. Die Vorbereitung zur Taufe oder der Katechumenat. Dieß ist ein sehr wichtiges Institut der alten Kirche. Da sie nämlich mitten in eine heidnische Welt hineingestellt war und sich mit ihrer Missionspredigt zunächst an die erwachsene Generation wandte, so entstand die Nothwendigkeit, die Empfänglichen durch besonderen Unterricht auf die heilige Taufe vorzubereiten durch Lehrer (gewöhnlich Presbyter und Diakonen), welche man Katecheten[3]) nannte. Der Katechumenat ging also der (Erwachsenen-) Taufe voran, während er später nach der allgemeinen Einführung der Kindertaufe ihr nachfolgte. Er war einerseits eine Schutzmauer der Kirche gegen das Eindringen unwürdiger Glieder, andererseits eine Brücke von der Welt in die Kirche, ein christliches Noviciat, um die Anfänger zur Reife heranzubilden. Die Katechumenen oder Zuhörer[4]) wurden nämlich nicht als Ungläubige, sondern als Halbchristen angesehen, welche daher allen gottesdienstlichen Uebungen mit Ausnahme der Feier der Sacramente beiwohnen durften[5]). Es gehörten dazu Leute aus allen Ständen, Altersstufen und Graden der Bildung, selbst Philosophen, Staatsmänner und Rhetoren, wie Justin, Athenagoras, Clemens Alexand., Tertullian, Cyprian, Arnobius, Lactantius, welche sämmtlich erst in männlichen Jahren zum Christenthum übertraten. Im dritten Jahrhundert wurden sie in drei Classen getheilt[6]). Sehr berühmt war die Katechetenschule von Alexandrien wegen ihres höheren gelehrten Charakters[7]). Die Dauer des katechetischen Unterrichts wurde bald auf zwei, bald auf drei Jahre festgestellt, konnte aber je nach Umständen abgekürzt werden.

3. Die Feier der Taufe. Darüber gibt uns ebenfalls Justin folgenden kurzen Bericht[8]): „Diejenigen, welche von der Wahrheit unserer Lehre überzeugt sind und versprochen haben ihr gemäß zu leben, werden zum Gebet, Fasten und Buße

---

1) De poenitentia. 2) De opere et eleemosynis.

3) *κατηχηταί*, doctores audientium.

4) *κατηχούμενοι*, *ἀκροαταί*, auditores, audientes.

5) Vgl. §. 101.

6) *Ἀκροώμενοι* oder audientes, *γονυκλίνοντες* oder genuflectentes, und *φωτιζόμενοι* oder competentes.

7) Vgl. §. 126. 8) Apol. I, c. 61. p. 142.

über die begangenen Sünden aufgefordert, indem wir mit ihnen beten und fasten. Dann werden sie von uns an einen Ort geführt, wo Wasser ist, und auf dieselbe Weise wiedergeboren[1]), wie auch wir wiedergeboren worden sind. Sie empfangen nämlich das Wasserbad auf den Namen Gottes des Allvaters und Allherrschers, und unseres Erlösers Jesu Christi und des heiligen Geistes. Denn Christus sagt: Wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, so könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen[2]). ... So werden wir aus Kindern der Nothwendigkeit und Unwissenheit Kinder der Erwählung und Weisheit, und theilhaftig der Vergebung der früher begangenen Sünden. ... Das Taufbad heißt auch Erleuchtung, weil die, welche solches lernen, am Verstande erleuchtet werden."

Dazu ist aus späteren Schriftstellern noch Folgendes ergänzend hinzuzufügen.

Vor dem Acte mußte der Täufling durch ein feierliches Gelübde dem Dienste des Teufels, d. h. allem Bösen absagen[3]), sich Christo übergeben und die Summe des apostolischen Glaubens an Gott den Vater, Sohn und heil. Geist bekennen[4]). Das apostolische Symbol ist daher recht eigentlich das Taufsymbol, wie es denn auch aus der Taufformel erwachsen ist[5]). Auf diesen Act der Abkehr des Candidaten von der Sünde und der Hinkehr zu Gott oder der Buße und des Glaubens folgte dann ein passendes Gebet des Geistlichen und die Taufe selbst auf den dreieinigen Namen durch dreimalige, oder auch bloß einmalige Untertauchung, wobei die Diakonen und Diakonissen assistirten. In Ausnahmsfällen, wie bei Kranken (und wahrscheinlich auch bei Kindern) wurde die Besprengung angewandt. Manche wollten diesen sogenannten baptismus clinicorum nicht für vollgültig anerkennen, weßhalb Cyprian ihn in Schutz nahm. Nach den Kirchengesetzen machte er wenigstens zum geistlichen Amte unfähig. Doch ordinirte der römische Bischof Fabian den Novatianus zum Presbyter, obwohl er auf dem Krankenbette bloß durch Besprengung getauft worden war. Danksagung, Benediction und Bruderkuß schlossen die heilige Handlung.

Neben diesen wesentlichen Elementen des Taufactes finden wir schon im dritten Jahrhundert noch mehrere untergeordnete Gebräuche, welche zwar eine schöne symbolische Bedeutung haben, aber doch, wie alle Ueberladung, die ursprüngliche

---

[1]) ἀναγεννῶνται. [2]) Joh. 3, 5.

[3]) abrenunciatio diaboli. Tertullian: renunciare diabolo et pompae et angelis ejus. Constit. Apost.: ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ, καὶ ταῖς λατρείαις αὐτοῦ, καὶ πᾶσι τοῖς ὑπ' αὐτόν. Diese Renunciation des Teufels geschah wenigstens wie im vierten Jahrh., wie wir aus Cyrill von Jerusalem lernen, im Vestibul des Baptisteriums mit gen Westen gewandtem Gesicht und mit ausgestreckter, abwehrender Hand, als ob der Satan gegenwärtig wäre (ὡς παρόντι ἀποτάσσεσθε Σατανᾷ) und war bisweilen mit Exsufflationen oder anderen Zeichen der Austreibung des bösen Geistes verbunden.

[4]) ὁμολόγησις, professio. Das Symbolum wurde von dem Katechumenen entweder dem Priester nachgesprochen, oder als Antwort auf Fragen bekannt, und zwar mit nach Osten gewandtem Angesicht.

[5]) Vgl. §. 76.

feierliche Einfachheit dieses Sacramentes, wie sie uns noch bei Justin dem Märt. entgegentritt, leicht verdunkeln konnten. Dahin gehört die Bekreuzung der Stirn und Brust des Täuflings als eines Streiters Christi unter der Kreuzesfahne; die Darreichung von Milch und Honig (auch von Salz) zum Zeichen der Gotteskindschaft und der Bürgerschaft des himmlischen Canaan, wo Milch und Honig fließt.

Der Exorcismus oder die Austreibung des Teufels, welche von der Entsagungsformel zu unterscheiden ist, wurde anfangs wohl blos in besonderen Fällen, bei den Besessenen oder Energumenen angewandt. Seit dem Concil von Carthago 256 finden wir ihn aber als einen regelmäßigen Bestandtheil der Taufe, welcher ihr voranging und bisweilen, wie es scheint, mehrmals während des Katechumenen-Unterrichtes wiederholt wurde. Er hängt genau mit dem festen Glauben der alten Christen zusammen, daß das ganze Heidenthum unter der Gewalt böser Dämonen stehe.

Das Institut der Taufpathen[1]), welches Tertullian zuerst erwähnt, entstand ohne Zweifel aus der Kindertaufe und sollte die christliche Erziehung sichern, ohne daß damit die Eltern von ihrer Pflicht entschuldigt wurden.

Die Taufe konnte zu allen Zeiten verrichtet werden. Man verlegte sie aber gewöhnlich auf Ostern und Pfingsten, im Orient auch auf Epiphanien, um ihr größere Feierlichkeit zu geben. In der darauf folgenden Woche trugen die Neophyten weiße Kleider als Symbol der erlangten Reinheit.

Besondere Taufkapellen oder Baptisterien kommen erst im vierten Jahrh. vor. Die Taufe konnte überall vollzogen werden, wo, wie Justin sagt, „Wasser war.“ Doch fordern schon Cyprian und die pseudo-apostolischen Constitutionen die vorherige Weihe des Elementes, damit es zum Träger der reinigenden Geisteskraft werde. Sie entsprach also der Consecration von Brot und Wein im Abendmahl und schloß keine Verwandlung der Substanz ein.

4. Die Confirmation[2]) war ursprünglich eng mit der Taufe verbunden, als deren positive Ergänzung, und wurde durch Handauflegung und Salbung mehrerer Glieder mit wohlriechendem Balsamöl, dem sogenannten Chrisma, als dem Medium der Mittheilung des heil. Geistes und der Weihe zum geistlichen Priesterthum vollzogen. Später aber wurde sie, besonders bei Kindern, vom Taufacte getrennt und als ein eigenes Sacrament betrachtet. Cyprian unterscheidet zuerst die Wassertaufe und Geistestaufe als zwei Sacramente; doch wurde dieser Ausdruck damals noch ganz unbestimmt gebraucht und auf alle heiligen Lehren und Gebräuche angewandt. Die abendländische Kirche beschränkte seit dem dritten Jahrh. das Recht der Confirmation auf die Bischöfe mit Berufung auf Apostelgesch. 8, 17, weil sie als die Nachfolger der Apostel allein im Stande seien, den heil. Geist mitzutheilen. Die griechische Kirche dagegen gestattet es auch den Priestern und Diakonen.

---

[1]) ἀνάδοχοι, sponsores, fideijussores.

[2]) σφραγίς, χρίσμα, confirmatio, obsignatio, signaculum.

§. 104. Kindertaufe und Ketzertaufe.

Vgl. über die Kindertaufe: **Just. M.**: Dial. c. Tryph. Jud. c. 43. **Iren.**: Adv. haer. II, 22, §. 4 verglichen mit III, 17. §. 1. **Tertull.**: De baptismo c. 18. **Cypr.**: Epist. 59 ad Fidum. **Clem. Alex.**: Paedag. III, 247. **Orig.**: Comm. in Rom. V. Opp. IV, 565 u. Homil. XIV in Lucam. (Vgl. **Wall's** Gesch. der Kindertaufe citirt zu §. 37).

Ueber die Ketzertaufe: **Cypr.**: Epist. 70—76. **Acta** der Synode von **Carthago** im Jahre 256, und der anonyme Tractat de rebaptismate unter **Cyprians** Werken und in **Routh's** Reliquiae s. V, 283—328. **Euseb.**: H. E. VII, 3—5.

1. Die Kindertaufe tritt in dieser Periode, wo die Kirche noch eine Missionskirche mitten in einer heidnischen Welt war, hinter der Proselytentaufe zurück, während später mit der Vereinigung von Kirche und Staat gerade das umgekehrte Verhältniß eintrat. Auch konnte damals natürlich selbst bei christlichen Eltern von keinem Taufzwang die Rede sein, der sich erst aus Justinians Zeit herschreibt und fast unvermeidlich zur häufigen Profanation des Sacramentes führt. Das Beispiel von Gregor von Nazianz, Chrysostomus und Augustin, welche Mütter von musterhafter Frömmigkeit hatten und doch erst im männlichen Alter getauft wurden, zeigt zur Genüge, daß hierin noch bis zum nicänischen und nachnicänischen Zeitalter herab große Freiheit herrschte.

Zugleich aber scheint es uns eine ausgemachte, obwohl vielfach bestrittene Thatsache zu sein, daß schon seit dem apostolischen Zeitalter[1]) neben der Convertitentaufe die freiwillige Taufe der Kinder christlicher Eltern in bereits gegründeten Gemeinden herging. Es findet sich keine einzige Stimme gegen das Recht und den apostolischen Ursprung der Kindertaufe unter den Vätern, selbst Tertullian nicht ausgenommen, der bloß ihre Zweckmäßigkeit bekämpft. Es läßt sich gar kein Zeitpunkt fixiren, in welchem sie erst eingeführt worden wäre. Tertullian deutet an, daß man sie auf die Einladung Christi: „Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht", zu begründen pflegte. Die von ihm bezeugte Sitte der Taufzeugen und noch mehr die fast eben so alte Unsitte der Kindercommunion setzt sie nothwendig voraus. Auch Häretiker übten sie, ohne daß sie deshalb getadelt wurden.

Die apostolischen Väter erwähnen die Kindertaufe nicht. Dieses Stillschweigen beweiset aber nichts, weil sie die Taufe überhaupt kaum berühren, außer Hermas, und dieser erklärt sie für eine nothwendige Bedingung zur Seligkeit selbst der Patriarchen im Hades (also darf man wohl schließen, auch der Kinder). Justin der Märt. schreibt ausdrücklich allen Menschen die Fähigkeit zur geistlichen Beschneidung durch die Taufe zu, und man hat um so weniger ein Recht das πᾶσιν einzuschränken, da er hier zu einem Juden redet, und da er an einem anderen Orte[2]) von Greisen spricht, welche schon von Kindheit an[3]) Schüler Christi gewesen seien. Nach Irenäus, dem treuen Träger johannei-

[1]) Vgl. §. 37. [2]) In der kleinen Apologie. [3]) ἐκ παίδων.

scher Traditionen, hat Christus alle Lebensalter durchgemacht, um sie alle zu heiligen, und ist gekommen, um durch sich selbst zu erlösen „Alle, welche durch ihn zu Gott wiedergeboren werden, Säuglinge, Kinder, Knaben, Jünglinge und Bejahrtere“[1]). In dieser tiefsinnigen Auffassung liegt nicht bloß, wie allgemein zugestanden wird, eine Anerkennung der Idee, sondern zugleich der Praxis der Kindertaufe, da im Bewußtsein der alten Kirche Taufe und Wiedergeburt auf's engste verbunden waren und von Irenäus selbst an einer andern Stelle ausdrücklich identificirt werden. Bei einem Kinde ist ja eine andere Wiedergeburt als durch die Taufe gar nicht denkbar. In der ägyptischen Kirche muß die Praxis von Anfang an üblich gewesen sein. Denn abgesehen von einigen nicht sehr klaren Aeußerungen des Clemens Alex., leitet sie Origenes ausdrücklich von den Aposteln her, und war selbst als Nachkomme christlicher Eltern und Großeltern bald nach seiner Geburt 185 getauft worden und durch seine vielen Reisen im Osten und Westen mit der kirchlichen Praxis seiner Zeit wohl bekannt.

Der einzige Gegner der Kindertaufe ist Tertullian. Er mißbilligt es sehr, daß das unschuldige Alter zur Vergebung der Sünden eile[2]) und mit göttlichen Gütern betraut werde, während man ihm das irdische Eigenthum nicht anvertraue. Wer das Gewicht der Taufe bedenke, werde sich mehr fürchten vor ihrer Erlangung, als vor ihrem Aufschube. Allein gerade die Art dieser Polemik beweiset ebenso viel für, als gegen die Kindertaufe. Denn er bekämpft sie nicht als eine Neuerung, sondern als eine weit verbreitete Sitte und zwar weder mit exegetischen, noch historischen Argumenten, sondern bloß aus frommen Klugheitsrücksichten auf Grund seiner irrigen Ansicht von der Unmöglichkeit einer Sündenvergebung nach der Taufe, da diese nicht wiederholt werden kann und bloß die vor derselben contrahirte Sündenschuld tilgt. Aus demselben Grunde räth er auch den gesunden Erwachsenen, besonders den Unverheiratheten, zum Aufschub des Sacramentes, bis sie nicht mehr in Gefahr seien, die Taufgnade durch eine Todsünde auf immer zu verscherzen. Ebendeßhalb ist sein Rath nur auf gesunde und nicht auf kranke Kinder anwendbar, wenn man bedenkt, daß er die Taufe für die Bedingung der Sündenvergebung hielt und auch eine Erbsünde lehrte. Bei ihm ging die Polemik aus sittlichem Ernste, aus einem lebhaften Gefühl von der großen Verantwortlichkeit des Taufgelübdes hervor. Viele aber schoben die

---

[1]) Adv. haer. II, 22 §. 4: Omnes venit per semet ipsum salvare; omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes, in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus et justitiae et subjectionis; in juvenibus juvenis etc. Vgl. damit die Stelle III, 17 §. 1 wo die Taufe durch regeneratio in Deum definirt wird.

[2]) „Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?“ Das innocens ist hier bloß in relativem Sinne zu nehmen, da Tertullian an anderen Stellen ein vitium originis lehrt. Vgl. auch die Bemerkungen über seine Polemik gegen die Kindertaufe in meiner Gesch. der apost. Kirche S. 574 ff. (2. Aufl.)

Taufe aus sittlichem Leichtsinn bis zum Todtenbette auf, um so lange als möglich sündigen zu können.

Tertullian's Opposition hatte übrigens, wenigstens was die Theorie betrifft, selbst in Nordafrika keinen Einfluß. Sein Schüler Cyprian dachte darüber ganz anders. Zu seiner Zeit handelte es sich nicht darum, ob Kinder christlicher Eltern getauft werden dürfen und sollen — darüber war man einverstanden — sondern ob man sie schon am zweiten oder dritten Tage nach der Geburt, oder nach dem Vorgang der jüdischen Beschneidung erst am achten Tage taufen dürfe. Cyprian und ein von ihm geleitetes Concil von 66 Bischöfen, gehalten zu Carthago 253, entschieden sich für die erstere Meinung. Es war übrigens theilweise dieselbe Ansicht von der fast magischen Wirkung des Taufwassers und seiner absoluten Nothwendigkeit zur Seligkeit, welche der Cyprianischen Beschleunigung und der Tertullianischen Aufschiebung der Taufe zu Grunde lag, indem man in dem ersteren Falle mehr die wohlthätige Wirkung für die begangenen Sünden, im anderen die Gefahr der neuen Sünden in's Auge faßte.

2. Die Ketzertaufe war im dritten Jahrh. der Gegenstand eines heftigen Streites, der auch für die Frage von der Autorität des römischen Stuhles wichtig ist[1]).

Cyprian, dessen Briefe uns darüber den besten Aufschluß geben, verwarf nach dem Vorgange Tertullian's die Ketzertaufe als eine wirkungslose Scheintaufe und verlangte die Taufe (nicht Wiedertaufe) aller Häretiker beim Uebertritt in die katholische Kirche. Er ging dabei von seinem hochkirchlichen Exclusivismus und von seinem Abscheu vor aller Spaltung aus. Denn da die Eine katholische Kirche im alleinigen Besitze aller Gnadengüter ist, so kann es außer ihrem Schooße keine Sündenvergebung, keine Wiedergeburt und Geistesmittheilung, keine Seligkeit, also auch keine wirklichen Sacramente geben. Insofern hatte er die logische Consequenz auf seiner Seite. Allein er entfernte sich andererseits von dem objectiv kirchlichen Standpunkte, indem er, wie später die Donatisten, die Wirksamkeit des Sacramentes von der subjectiven Heiligkeit des Priesters abhängig machte. „Wie kann der das Wasser heiligen," fragte er, „der selbst unrein ist und den heil. Geist nicht hat?" Auf seiner Seite stand die nordafrikanische Kirche, welche auf mehreren Concilien zu Carthago von 255—256 die Ketzertaufe verwarf, und auch die kleinasiatische Kirche, welche schon früher nach dieser Ansicht verfahren war und sie nun in der Person des cappadocischen Bischofs Firmilian, eines Schülers und Verehrers des großen Origenes, sehr energisch gegen die römische Intoleranz vertheidigte.

Der römische Bischof Stephanus (253—257) vertritt auf Grundlage der Praxis seiner Kirche die entgegengesetzte Lehre. Er ließ sich auf Gründe nicht ein, sondern sprach mit dem Bewußtsein der Autorität und folgte einem katholischen Instinct. Er legte nämlich das Hauptgewicht auf die Objectivität des Sacra-

[1]) Vgl. §. 109.

mentes, dessen Wirkung weder von dem fungirenden Priester, noch von dem Empfänger, sondern allein von der Einsetzung Christi abhänge. Deßhalb hielt er die Ketzertaufe für gültig, falls sie nur in der rechten Form, d. h. auf den Namen der Trinität, oder auch blos Christi ertheilt worden sei, so daß die Häretiker beim Uebertritt bloß der Confirmation, d. h. der Wirksammachung der Taufe durch den heil. Geist, bedürfen. „Die Häresie," sagt er, „gebiert und setzt aus; die Kirche aber nimmt die ausgesetzten Kinder auf und ernährt sie als die ihrigen, die sie nicht selbst geboren hat."

Cyprian's Lehre war katholischer vom kirchlichen, Stephans Lehre vom sacramentalen Gesichtspunkt aus. Jene wahrte das Princip der Exclusivität der Kirche, diese das der Objectivität des Sacraments bis zur Anstreifung an die opus operatum = Theorie. Beide waren von demselben hierarchischen Geiste und von demselben Ketzerhaß geleitet; aber die römische Lehre ist doch eine glückliche Inconsequenz der Liberalität, eine Durchbrechung des Princips der absoluten Exclusivität, ein unwillkürliches Zugeständniß, daß Taufe, also Sündenvergebung und Wiedergeburt, folglich auch Seligkeit, außerhalb des römischen Katholicismus möglich sei.

Der Streit selbst wurde mit großer Heftigkeit geführt, wobei Stephan, trotzdem daß er die liberalere Ansicht vertheidigte, eine ächt papistische Anmaßung und Intoleranz bewies. Er wollte sogar die Abgeordneten Cyprian's, welche ihm den Beschluß der afrikanischen Synode überbringen sollten, gar nicht vor sich lassen und nannte diesen ihm in jeder Hinsicht weit überlegenen Bischof, den die römische Kirche jetzt als einen ihrer größten Heiligen verehrt, einen „pseudochristum, pseudoapostolum et dolosum operarium." [1]). Er brach allen Umgang mit der afrikanischen Kirche ab, wie er schon früher mit der kleinasiatischen gethan hatte. Aber Cyprian und Firmilian ließen sich dadurch nicht einschüchtern, sondern vertheidigten mit großem Freimuth, der letztere zugleich mit bitterer Heftigkeit, ihre abweichende Ansicht und beharrten dabei bis zum Tode. Der alexandrinische Bischof Dionysius suchte zwischen beiden Parteien zu vermitteln, aber ohne viel Erfolg. Die bald darauf eintretende Valerianische Christenverfolgung und der Märtyrertod des Stephanus (257) und des Cyprian (258) drängte diesen inneren Streit zurück. Im Laufe des vierten Jahrh. aber trug die römische Praxis allmählich den Sieg davon, wurde vom Nicänischen Concil 325 zur Kirchenlehre erhoben und später vom Tridentinischen Concil mit Verdammung der entgegengesetzten Ansicht bestätigt.

---

[1]) Firmil. ad Cypr. gegen das Ende.

Siebentes Kapitel.

Kirchenverfassung und Kirchenzucht.

I. Quellen.

Die Hauptquellen für die Kirchenverfassung sind die Briefe des **Ignatius**, die Werke **Cyprian's** und die **Constitutiones Apostolicae.**

II. Bearbeitungen.

Die betreffenden Abschnitte in den archäologischen Werken von **Bingham, Augusti, Siegel, †Binterim, Coleman** etc. Ferner **P. King:** Constit. of the Primitive Church. Lond. 1719 (New-York 1841). **J. H. Böhmer:** Entwicklung des Kirchenstaats der 3 ersten Jahrh. Halle 1733. **G. J. Planck:** Gesch. der Entstehung und Ausbildung der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung. Hann. 1803 ff. 5 Bde. (Bd. 1 bis zum J. 600). **A. Möhler** (R.-K.): Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrh. Tübg. 1825 (2. Aufl. 1843). **S. Miller** (Presbyt.): Constitution and Order of the Christian Ministry. Philad. 1830 (2. Aufl.). **R. Rothe:** Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenb. 1837 (I, 311—711). **W. Palmer**: Treatise on the Church of Christ. Oxf. 1838. 2 voll. (auch 1842 u. nachgedruckt in New-York). **J. W. Bickell:** Gesch. des Kirchenrechts. Bd. I. Frankf. 1849. **Baur:** Das Christenthum und die Kirche der 3 ersten Jahrh. Tüb. 1853. S. 239—279. **John Kaye**: External Discipline and Government of the Church of Christ in the first three Cent. Lond. 1855. **Ritschl:** Die Entstehung der altkathol. Kirche. Bonn, 2. Ausg. 1857. S. 555—583.

§. 105. Klerus und Laien.

Die Geschichte der äußeren Organisation der Kirche zeigt uns mehrere bedeutende Veränderungen, den hervortretenden Gegensatz zwischen Geistlichen und Laien, die Vermehrung der niederen Kirchenämter, die Entstehung des Episkopats, die Anfänge des römischen Primats und die Entwicklung der ausschließlichen Einheit der katholischen Kirche im Gegensatz gegen Häretiker und Schismatiker. An die Stelle der apostolischen Verfassung des ersten Jahrhunderts tritt nun die alt-katholische Episkopalverfassung, welche sich dann zur Metropolitanverfassung, vom vierten Jahrhundert an zur Patriarchalverfassung fortbildete. Bei dieser blieb die griechische Kirche stehen, während die lateinische noch einen Schritt weiter ging und im Mittelalter das absolute Papstthum entwickelte. Die Keime dazu finden sich ebenfalls schon in unserer Periode, besonders bei Cyprian.

Das charakteristische Merkmal der vor-constantinischen Hierarchie aber im Unterschied von der nach-constantinischen, sowohl der griechischen als römischen, ist einmal ihre großartige Einfachheit, und sodann ihre Geistigkeit oder Freiheit von aller Verbindung mit der Weltmacht und dem Staatszwange. Tertullian hielt es sogar für unmöglich, daß ein Kaiser Christ, oder ein Christ Kaiser sein

könne, und auch noch nach Constantin hielten die Donatisten an dieser Ansicht fest, indem sie aus der Erinnerung früherer Zeit den Katholiken vorwarfen: Quid Christianis cum regibus aut quid episcopis cum palatio?

Die Idee eines besonderen Priesterstandes im Unterschied von der Gemeinde, sowie die davon unzertrennliche Vorstellung von Opfer und Altar, ging von der Synagoge durch das Medium des Judenchristenthums unvermerkt auf die christliche Kirche über, um hier die Aufgabe eines Zuchtmeisters in der Erziehung der Gemeinde zum allgemeinen Priesterthume auszuführen. Neander und andere Historiker sehen darin einen Abfall vom Evangelium und Rückfall in's Judenthum, ohne jedoch im Stande zu sein, eine solche Revolution chronologisch zu fixiren und näher zu begründen. Das Neue Testament lehrt allerdings ein allgemeines Priesterthum und ebenso auch ein allgemeines Königthum der Gläubigen[1]), und zwar in einem viel tieferen und volleren Sinne, als es schon das Alte Testament that[2]), und nennt die ganze christliche Gemeinde κλῆροι, ein Gott geweihtes Eigenthumsvolk[3]). Aber es lehrt daneben auch ein von Christo eingesetztes Predigtamt, durch welches gerade die Menge der Gläubigen aus dem Zustande der Unmündigkeit zum selbstständigen und unmittelbaren Verkehr mit Gott, zu jenem allgemeinen Prophetenthum, Priesterthum und Königthum herangebildet werden soll[4]). Das kann nur allmählich im Laufe der Kirchengeschichte geschehen und wird erst im Reiche der Herrlichkeit das Ziel der Vollkommenheit erreichen[5]).

Nach dem Zurücktreten der außerordentlichen Geistesfülle des apostolischen Zeitalters, welches gewissermaßen eine Anticipation des idealen Zustandes war, trat der Unterschied zwischen einem ordentlichen Lehrstande und der Gemeinde schärfer hervor. Das sieht man schon bei dem hochbischöflichen Ignatius, der die Geistlichen als die nothwendigen Vermittler des Zutrittes der Gemeinde zu Gott betrachtet, indem er sagt: „Wer innerhalb des Heiligthums ist, ist rein; wer aber ohne Bischof und Presbyterium und Diakon etwas thut, der ist nicht rein im Gewissen"[6]). Selbst Clemens Romanus, der doch sonst dem evangelischen Standpunkt des Paulus am nächsten steht, zieht eine Parallele zwischen dem christlichen Vorsteheramte und dem levitischen Priesterthum[7]), und gebraucht den Ausdruck λαϊκὸς ἄνθρωπος im Unterschied vom Hohenpriester, Priester und Leviten. Seit Tertullian und Cyprian wurden die Geistlichen, vor allem die Bischöfe ausschließlich Priester[8]) und Klerus[9]), in der doppelten Bedeutung von Vorstand-

---

1) 1 Petr. 2, 5. 9. Offenb. 1, 6. 5, 10. 20, 6. 2) 2 Mos. 9, 6.
3) 1 Petr. 5, 3. vgl. Deut. 4, 20. 9, 29 LXX. 4) Vgl. Eph. 4, 11—13.
5) Offenb. 20, 6. 6) Ad Trall. c. 7. 7) 1 Cor. 40—44.
8) Sacerdos, auch summus sacerdos (Tertullian De bapt. c. 7), und einmal pontifex maximus (De pudic. 1, mit ironischer Rücksicht, wie es scheint, auf den römischen Bischof), ordo sacerdotalis (De exhort. cast. 7); ἱερεύς u. bisweilen ἀρχιερεύς (Const. Apost. II, 34. 35. 36 und öfter). Hippolytus (Ref. haer. 1 prooem.) nennt sein Amt eine ἀρχιερατεία und διδασκαλία. Cyprian nennt gewöhnlich den Bischof sacerdos u. seine Collegen sacerdotales. 9) κλῆρος, τάξις, ordo, κληρικοί, clerici.

schaft und Gotteseigenthum, genannt und dem christlichen Volke als den Laien[1]) gegenüber gestellt. Die feierliche Weihe durch Handauflegung[2]) bezeichnete den Uebergang in den ordo ecclesiasticus oder sacerdotalis. In diesem selbst unterschied man wieder drei Stufen, die sogenannten ordines majores, nämlich den Diakonat, Presbyterat und Episkopat, welche man von göttlicher Einsetzung ableitete. Unter diesen stehen die später entstandenen ordines majores vom Subdiaconus bis zum Ostiarius herab, welche den Uebergang von dem eigentlichen Klerus zur Gemeinde bilden[3]). Somit haben wir bereits im dritten Jahrhundert die Bausteine zu einer vollständigen Hierarchie, aber mit blos sittlicher Macht und keinerlei äußerem Zwang über die Gewissen. In der Gemeinde der Laien gab es zwei Klassen, die Gläubigen oder getauften und communicirenden Glieder, und die Katechumenen, welche auf die Taufe vorbereitet wurden. Die an einem Orte zusammenwohnenden Gläubigen[4]) bildeten eine Gemeinde im engeren Sinne oder Parochie[5]).

Mit der Erhebung des Klerus hängt die Tendenz zusammen, ihn immermehr von irdischen Geschäften und selbst von den socialen Verhältnissen, wie der Ehe, abzusondern und ihn so auch äußerlich als eine vom Volke unabhängige und dem ausschließlichen Dienste des Heiligthums gewidmete Kaste darzustellen. Seinen Unterhalt bezog er aus der Gemeindekasse, welche durch freiwillige Beiträge und sonntägliche Collecten gefüllt wurde. Seit dem dritten Jahrhundert durften sie kein weltliches Gewerbe treiben und selbst keine Vormundschaft übernehmen. Der Priestercölibat war in unserer Periode noch kein Kirchengesetz, sondern dem freien Entschlusse überlassen. Tertullian, Gregor von Nyssa und andere ausgezeichnete Kirchenlehrer lebten in der Ehe, aber allerdings mit theoretischer Bevorzugung der Ehelosigkeit. Von einer geistlichen Amtstracht findet sich vor dem vierten Jahrhundert keine sichere Spur, und wenn sie schon früher nach Alttestamentlichem Muster Eingang fand, so war sie in den Zeiten der Verfolgung jedenfalls auf die gottesdienstlichen Functionen beschränkt.

Neben dieser immer strengeren Scheidung des geistlichen und Laien-Standes wirkte aber die Idee des allgemeinen Priesterthums noch fort, z. B. bei Irenäus[6]), und in ungesunder Form bei den Montanisten, welche selbst den Weibern das öffentliche Lehren in den Kirchen gestatteten. So fragt Tertullian, dem sonst die Ausdrücke clerus und laici ganz geläufig sind, als Vorkämpfer der montanistischen Reaction gegen die katholische Hierarchie: Nonne et laici sacerdotes sumus? Es ist geschrieben, fährt er fort: Er hat uns zu Königen und Priestern gemacht. Nur das Ansehen der Kirche hat den Unterschied zwischen

---

1) λαός, λαϊκοί, plebs. 2) ordinatio.

3) Doch findet sich zuweilen auch noch später ein weiterer Sprachgebrauch, wie denn z. B. Hieronymus (in Jesaj. l. V. 19, 18) fünf ordines ecclesiae aufzählt, episcopos, presbyteros, diaconos, fideles, catechumenos.

4) πάροικοι, παρεπίδημοι Eph. 2, 19. 1 Petr. 2, 11.

5) παροικία. 6) Adv. haer. IV, 8, 3.

Geistlichen und Laien gemacht. Wo kein Collegium der Geistlichen ist, theilst du das Abendmahl aus, und taufest du, und bist Priester für dich allein. Aber wo ihrer drei sind, obwohl blos Laien[1]), da ist eine Gemeinde. Denn jeder lebt seines Glaubens, und es gilt bei Gott kein Ansehen der Person[2]). Er nahm also alles, was in der Folge die Kleriker als ihr eigenthümliches Attribut betrachteten, als allgemein christliches Priesterrecht für die Laien in Anspruch.

Aber auch in der katholischen Kirche prägte sich die Anerkennung des allgemeinen Priesterthums in der Sitte aus, daß der Getaufte das Gebet des Herrn vor der versammelten Gemeinde beten mußte, weßhalb noch Hieronymus sagt: Sacerdotium laici, id est baptisma. Ferner behielt die Gemeinde, wenigstens im Occident bei der Wahl ihrer Geistlichen, selbst der Bischöfe, noch lange das Recht der Zustimmung und Verwerfung. Clemens Romanus zählt zur rechtmäßigen Wahl ausdrücklich die Zustimmung der ganzen Gemeinde[3]), und Cyprian bezeichnet dies als eine apostolische und fast allgemein gültige Ordnung[4]). Bisweilen kam das suffragium des Volkes in der Besetzung eines vacanten Bisthums dem judicium der Geistlichkeit der Provinz zuvor. Cyprian und später Ambrosius wurden auf diesem demokratischen Wege zum Bisthum wie genöthigt. Der sonst sehr hochkirchliche Cyprian erklärt es für seinen Grundsatz, als Bischof nichts ohne den Rath der Presbyter und Diakonen und die Zustimmung der Gemeinde[5]) zu thun. Einen besonders großen Einfluß, dem auch die Geistlichen nicht leicht widerstehen konnten, hatten die Confessoren, und mißbrauchten ihn bisweilen, wie in der Decianischen Verfolgung zu Gunsten der Gefallenen, die Christum verläugnet hatten. Endlich finden wir auch Beispiele von der Ausübung des Lehramtes durch Laien. Die Bischöfe von Jerusalem und Cäsarea gestatteten dem hochgelehrten Origenes vor seiner Ordination, die Bibel ihren Gemeinden zu erklären und beriefen sich auf den Vorgang mehrerer Bischöfe im Orient. Selbst in den apostolischen Constitutionen findet sich noch unter dem Namen des Apostels Paulus die Verordnung: „Wenn Einer auch ein Laie, aber im Vortrage der Lehre erfahren und von ehrwürdigen Sitten, so möge er lehren; denn alle sollen von Gott gelehret sein.“ Das vierte allgemeine Concil von Carthago im Jahre 398 verbietet den Laien in Anwesenheit der Kleriker und ohne deren Erlaubniß zu lehren, womit zugleich gesagt ist, daß es mit dieser Erlaubniß geschehen konnte. Es ist beachtenswerth, daß mehrere der bedeutendsten Kirchenlehrer dieser Periode, wie Hermas, Justinus Martyr, Athenagoras, Clemens Alexandrinus, Origenes, Tertullian, Arnobius und Lactantius, entweder Laien, oder doch blos Presbyter waren.

---

1) licet laici. 2) De exhort. cast. c. 7.

3) 1 Cor. 44: *συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης*.

4) Ep. 60, 3—4; 55, 7. ed. Goldhorn.

5) Sine consensu plebis.

§. 106. Neue Kirchenämter.

Die Erweiterung der Kirche, die Ausbildung des Cultus und die Neigung zu hierarchischem Gepränge brachten eine Vermehrung der Kirchenämter mit sich, welche unter dem Diakonat stehen und die ordines minores bilden. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts werden folgende erwähnt:

1. Die Subdiakonen oder Unterhelfer[1]) waren die Gehülfen und Stellvertreter der Diakonen und die einzigen von diesen Unterbeamten, welche eine förmliche Ordination erhielten, über deren Werth indessen verschiedene Meinungen herrschten.

2. Die Vorleser[2]) hatten die heilige Schrift in den Versammlungen vorzulesen und die Kirchenbücher zu verwahren.

3. Die Akoluthen[3]), d. h. Aufwärter der Bischöfe bei ihren Amtsverrichtungen und Processionen.

4. Die Exorkisten[4]) hatten durch Gebet und Handauflegung im Namen Christi den Teufel aus den Besessenen[5]) und Katechumenen auszutreiben und assistirten häufig bei der Taufe. Dieses Geschäft wurde früher als eine freie Gabe des heiligen Geistes betrachtet.

5. Die Vorsänger[6]) für die musikalischen Theile der Liturgie, Psalmen, Benedictionen, Responsorien u. s. w.

6. Die Thürhüter oder Küster[7]) wachten über die Kirchengebäude, später auch über die Kirchhöfe.

7. Außerdem gab es in größeren Gemeinden, besonders in Alexandrien, auch noch Katecheten, und wo die Kirchensprache im Gottesdienst nicht verstanden wurde, Hermeneuten; doch wurde dieses Amt gewöhnlich von Presbytern, Diakonen und Lectoren versehen.

Der Bischof Cornelius von Rom († 252) giebt in einem Briefe über das Novatianische Schisma[8]) die Zahl der Kirchenbeamten in seiner Gemeinde folgendermaßen an: 46 Presbyter (welche wahrscheinlich der Zahl der christlichen Versammlungshäuser in der Stadt entsprachen), 7 Diakonen[9]), 7 Subdiakonen, 42 Akoluthen und 52 Exorkisten, Lectoren und Ostiarier.

Was die ordines majores betrifft, so erhob sich in unserer Periode die Bedeutung der Diakonen, indem sie neben der ursprünglich ihnen zukommenden Armen- und Krankenpflege auch tauften, den Abendmahlskelch austheilten, die Kirchengebete sprachen, nicht selten predigten und die vertrauten Rathgeber, bis-

---

[1]) *ὑποδιάκονοι*, subdiaconi, vielleicht identisch mit den *ὑπηρέται* des Neuen Testaments und der ältesten Väter.

[2]) *ἀναγνῶσται*, lectores, schon von Tertullian erwähnt.

[3]) *ἀκόλυθοι*, acolythi. [4]) *ἐξορκισταί*, exorcistae.

[5]) *δαιμονιζόμενοι*, *ἐνεργούμενοι*. [6]) *ψάλται*, psalmistae, cantores.

[7]) *θυρωροί*, *πυλωροί*, ostiarii, janitores. [8]) Bei Euseb. VI, 43.

[9]) Nach dem Vorbild der jerusalemischen Gemeinde Ap.-G. 6.

weilen auch Abgeordnete und Stellvertreter der Bischöfe waren. Das letztere gilt besonders vom Archidiakonus, der uns jedoch erst im vierten Jahrhundert begegnet. Die Presbyter dagegen, obwohl über den Diakonen stehend, wurden nun überragt von dem neuen Amte des Bischofs, in welchem sich das ganze Kirchenregiment concentrirte.

§. 107. Der Ursprung des Episkopats.

Vgl. außer den schon angeführten allgemeinen Werken auch die speciellen, seit 1837 erschienenen Abhandlungen von **Rothe** (am Schluß seiner „Anfänge"), **Hefele** (R.-K), **Baur**, **Hilgenfeld**, **Bunsen**, **Petermann**, **Cureton**, **Lipsius**, **Uhlhorn** rc. über die Ignatianische Controverse (vgl. §. 119). **Kist**: Over den oorsprong van het episkopaat. Utrecht 1830. (Ueber den Ursprung der bischöflichen Gewalt, übers. in Illgens Zeitschrift für histor. Theol. Bd. II, 46—90).

Die wichtigste, aber auch schwierigste Erscheinung in der Kirchenverfassung unserer Periode ist die Entstehung und Entwicklung des Episkopats, der uns vom zweiten Jahrhundert an als das höchste geistliche Amt begegnet und noch heut zu Tage von der gesammten römischen, griechischen und selbst einem Theil der protestantischen Christenheit festgehalten wird. Eine so uralte und weitverbreitete Verfassungsform kann nur aus einem religiösen Bedürfniß genügend erklärt werden, nämlich dem Bedürfniß des Volkes, sein Verhältniß zu Christo und zu Gott sich durch eine handgreifliche äußere Repräsentation zu veranschaulichen und zu vermitteln. Sie ist daher vom katholischen Princip der Autorität und Vermittlung unzertrennbar, während das protestantische Princip der Freiheit und des directen Verkehrs der Einzelnen mit Christo in seiner consequenteren Ausbildung die strenge Episkopalverfassung durchbricht.

So lange die Apostel, die Augen- und Ohrenzeugen des gottmenschlichen Lebens Jesu und die inspirirten Organe des heiligen Geistes, lebten, war noch kein Raum für eigentliche Bischöfe, die neben ihnen jedenfalls nur eine untergeordnete Stellung hätten einnehmen können. Auch war die Kirche im ersten Jahrhundert noch eine streng übernatürliche Erscheinung, ein Fremdling in dieser Welt, mit dem einen Fuß in der Ewigkeit stehend, und sehnlich wartend auf die Wiederkunft ihres himmlischen Bräutigams. In der Episkopalverfassung dagegen gab sich die Kirche eine höchst einfache, aber compacte und einer unendlichen Ausdehnung fähige politische Organisation, faßte festen Fuß auf der Erde, wurde eine Erziehungsanstalt für die unmündige Gemeinde und trat, jemehr die chiliastischen Erwartungen zurücktraten, in die Bahn ruhiger historischer Entwicklung ein, setzte sich aber freilich auch der Gefahr der Verweltlichung aus, welche später gerade im vollendetsten System der Hierarchie, in der römischen Kirche, ihren Gipfelpunkt erreichte und eine Reformation auf Grund des apostolischen Christenthums nothwendig machte. Daß die Verweltlichung schon vor Constantin und der byzantinischen Hoforthodoxie mit dem wachsenden Ansehen der Bischöfe um

sich griff, sehen wir unter andern aus der laxen Bußdisciplin, der Habsucht und Bestechlichkeit, welche Hippolytus den römischen Bischöfen seiner Zeit, Zephyrinus und Kallistus (202—223), im neunten Buche der Philosophumena verwirft; ferner aus dem Beispiel des Bischofs Paulus von Antiochien, der freilich im Jahre 269 auf Grund fast unglaublicher Beschuldigungen nicht nur gegen seine Lehre, sondern noch mehr gegen seinen sittlichen Charakter abgesetzt wurde[1]); und endlich aus dem Zeugniß des Origenes[2]), der sich darüber beklagt, daß es, zumal in den größeren Städten, Vorsteher der Gemeinde Gottes gebe, welche den Pomp heidnischer Machthaber zu übertreffen suchen, sich wie die Kaiser mit einer Leibwache umgeben wollen und sich den Armen furchtbar und unzugänglich machen.

Wir fassen zunächst den Ursprung des Episkopats in's Auge. Da wir aus der Uebergangszeit von dem Schluß der apostolischen zum Anfang der nachapostolischen Kirche so wenig zuverlässige Documente und Traditionen besitzen, so ist hier noch immer ein weiter Spielraum für die kritische Forschung und Combination. Es fragt sich vor allem, ob der Episkopat direct oder indirect apostolischen (johanneischen) Ursprungs und eine Fortsetzung und ein Substitut für den Apostolat sei, wie die katholischen und anglicanischen und in modificirter Form auch einige neuere protestantische Theologen Deutschlands, oder ob er erst nach dem Tode der Apostel, und zwar aus dem Präsidium des Gemeinde-Presbyterats sich herausgebildet habe, wie die Presbyterianer und die meisten protestantischen Historiker behaupten.

Für die erstere Ansicht, welche wir die hochbischöfliche nennen wollen, läßt sich Folgendes geltend machen:

1) Die Stellung des Jakobus, der offenbar an der Spitze der Gemeinde von Jerusalem stand[3]) und wenigstens in der pseudo-clementinischen Literatur geradezu Bischof, und zwar Oberbischof der gesammten Kirche, ἐπίσκοπος ἐπισκόπων, genannt wird. Doch steht sein Beispiel sehr vereinzelt da und berechtigt nicht zu einem Schluß auf die gesammte Kirche.

2) Das Amt der apostolischen Gehülfen, wie Timotheus, Titus, Silas, Epaphroditus, Lukas, Marcus, welche eine Art von Aufsicht über mehrere Gemeinden und Gemeindebeamten hatten und gewissermaßen die Apostel vertraten. Aber jedenfalls waren sie, wenigstens bei Lebzeiten der Apostel, wie diese, nicht an eine bestimmte Diöcese gebunden, sondern herumreisende Evangelisten und apostolische Delegaten; erst die spätere unsichere Tradition weist ihnen bestimmte Bisthümer an.

3) Die Engel der sieben kleinasiatischen Gemeinden[4]), welche, als Individuen aufgefaßt, den späteren Bischöfen sehr ähnlich sehen und auf eine monarchische Zuspitzung des Gemeinderegiments im johanneischen Zeitalter hinweisen. Aber abgesehen von den verschiedenen Auslegungen der apokalyptischen ἄγγελοι, er-

---

[1]) Vgl. §. 82 u. Euseb. VII, 27—30.
[2]) In Matth. f. 420 ed. Huet.
[3]) Ap.-G. 15, 13. 21, 18.
[4]) Offenb. 1, 20.

scheinen sie jedenfalls dem Apostolate des Johannes nicht coordinirt, sondern subordinirt.

4) Das Zeugniß des Ignatius, eines Schülers Johannis, der in seinen 7 Briefen aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts (auch nach der syrischen Recension), den Episkopat im Unterschiede vom Presbyterat bereits als vorhanden voraussetzt, aber freilich als ein neues noch im Werden begriffenes Institut.

5) Die Angabe des Clemens Alexandrinus[1]), daß Johannes nach seiner Rückkehr von Patmos „Bischöfe" eingesetzt, sowie die Nachricht des Irenäus[2]), Tertullian[3]), Eusebius[4]) und Hieronymus[5]), daß derselbe Apostel den Polykarp (welchen Irenäus noch persönlich kannte) zum Bischof von Smyrna ernannt und ordinirt habe. Aber hier handelt es sich um die eigentliche Bedeutung von Bischof.

6) Die ziemlich unsichere Tradition bei Eusebius[6]), daß die überlebenden Apostel und Apostelschüler bald nach der Zerstörung Jerusalems den Symeon zum Bischof dieser Stadt und Nachfolger des Jakobus gewählt haben. Dies war aber blos eine locale, keine allgemeine Anordnung.

7) Die Tradition der Gemeinden von Antiochien und Rom, welche ihre bischöfliche Succession auf apostolischen Ursprung zurückführten.

8) Eine Stelle in dem zweiten der von Pfaff aufgefundenen Fragmente des Irenäus, wo von *δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι* die Rede ist, worunter Rothe die Einsetzung des Episkopats versteht. Allein diese Worte sind jedenfalls ungewisser Auslegung und beziehen sich nach dem Zusammenhang gar nicht auf die Verfassung, sondern auf die Feier der Eucharistie.

9) Ebenso unsicher ist der auf eine Stelle im ersten Korintherbriefe des römischen Clemens[7]) gebaute Schluß, wo es heißt, daß die Apostel den künftigen Streit über das bischöfliche Amt voraussehend, Bischöfe (d. h. Presbyter und Diakonen)[8]) ernannt, und nachher die Verordnung[9]) getroffen haben, daß ihnen nach ihrem Tode andere bewährte Männer im Amte folgen sollten. Hier bezieht Rothe „ihnen" und „nach ihrem Tode" auf die Apostel als das Hauptsubject; gewöhnlich aber versteht man darunter die zuvor erwähnten Gemeindebeamten, und dann sind auch die anderen „bewährten Männer" keine Diöcesan-Bischöfe, sondern Presbyter-Episkopen und Diakonen. Daß dies die allein natürliche Auffassung sei, beweist der Zusammenhang. Die Schwierigkeit in der korinthischen Gemeinde, welche das Schreiben

---

1) Quis dives salvus c. 42. 2) Adv. haer. III, 3.
3) de praescr. haer. c. 32. 4) H. E. III, 36.
5) Catal. s. Polyc. 6) H. E. III, 11. 7) c. 44.
8) Vgl. c. 42.
9) *ἐπινομή*, ein dunkles Wort, das Rothe durch „testamentarische Verfügung" erklärt und künstlich mit den *δεύτεραι διατάξεις* des Irenäus identificirt. Uebrigens hängt die Entscheidung des Streitpunktes weit weniger von der Bedeutung dieses Wortes, als davon ab, ob die Apostel oder die Gemeindebeamten das grammatische Subject in dem folgenden Zeitwort *κοιμηθῶσιν* seien.

veranlaßte, war ja nicht ein Aufstand gegen einen einzelnen Bischof, sondern gegen eine Anzahl von Presbyter-Bischöfen, und Clemens erinnert sie daran, daß die Apostel dieses Amt nicht blos für das erste Geschlecht, sondern permanent eingesetzt haben, und daß die Beamten lebenslänglich erwählt seien, folglich auch nicht abgesetzt werden können, so lange sie ihre Pflicht gewissenhaft erfüllen. Daher fährt er gleich nach der streitigen Stelle also fort: „Darum halten wir dafür, daß diejenigen nicht rechtmäßig vom Predigtamte abgesetzt werden können, welche entweder von den Aposteln, oder von andern hervorragenden Männern mit Zustimmung der ganzen Gemeinde eingesetzt worden sind und welche in aller Demuth und Unschuld, im Frieden und uneigennützig der Heerde Christi gedient haben."

10) Endlich die allgemeine philosophische Erwägung, daß sich die allgemeine und unbestrittene Verbreitung des Episkopats im zweiten Jahrhundert ohne eine wenigstens indirecte apostolische Sanction nicht genügend erklären lasse.

Für die zweite oder presbyterianische Ansicht, welche den apostolischen Ursprung des Episkopats als eines vom Presbyterat verschiedenen Amtes läugnet und ihn auf dem Wege menschlicher, wenn gleich historisch nothwendiger Entwickelung aus dem ursprünglichen Gemeinde-Presbyterat ableitet, sprechen folgende Thatsachen:

1) Die unläugbare Identität der Presbyter und Bischöfe im N. T.[1]), welche selbst von den besten Exegeten unter den Kirchenvätern, wie Hieronymus, Chrysostomus und Theodoret, zugestanden wird.

2) Ebenso werden die beiden Ausdrücke noch bis spät in's zweite Jahrhundert hinab von demselben Amte gebraucht. Dieß geschieht zunächst von dem römischen Bischof Clemens, der zunächst im ersten Korintherbrief[2]) sagt, daß die Apostel in den neugegründeten Gemeinden die Erstlinge des Glaubens, d. h. die ersten Convertiten, zu *ἐπισκόπους καὶ διακόνους* eingesetzt haben. Er übergeht hier die *πρεσβύτεροι*[3]), eben weil sie mit den *ἐπίσκοποι* identisch sind, während er umgekehrt[4]) zur Unterwerfung unter die Presbyter ermahnt, ohne die Episkopen zu erwähnen[5]). Clemens von Alexandrien unterscheidet zwar schon Diakonat, Presbyterat und Episkopat, nimmt aber bloß einen einfachen Amtscharakter an, nämlich den der Presbyter und den der Diakonen, eine Ansicht, die noch im Mittelalter (selbst an Papst Urban II. 1091) Vertheidiger fand. Endlich macht auch Irenäus, obwohl selbst ein Bischof, noch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bloß einen relativen Unterschied zwischen den episcopi und presbyteri, spricht in demselben Sinne von den successiones der Einen wie der Anderen, bezeichnet das Amt der Letzteren als episcopatus und nennt die römischen Bischöfe *πρεσβύ-*

---

[1]) Ap.-G. 20, 17. 28. Phil. 1, 1. Tit. 1, 5. 1 Tim. 3, 1—7. 8—13. 1 Petr. 5, 1. 2.

[2]) c. 42. [3]) Wie Phil. 1, 1. [4]) c. 57.

[5]) Die *ἡγούμενοι* c. 1 und die *προηγούμενοι* c. 21 sind auch nicht spätere Bischöfe, wogegen schon die Mehrzahl spricht, sondern alle Gemeindevorsteher überhaupt, wie Hebr. 13, 7. 17. 24.

τεροι[1]). Freilich muß man bedenken, daß er πρεσβύτεροι zuweilen in einem allgemeineren Sinne für die Alten, die Väter, zu gebrauchen scheint[2]). Jedenfalls aber ergiebt sich daraus, daß der Unterschied beider Aemter damals noch ein relativer und fließender war.

3) Das ausdrückliche Zeugniß des gelehrten Hieronymus[3]), daß die Kirchen ursprünglich, ehe durch Anstiften des Satans Parteiungen entstanden, durch den gemeinsamen Rath der Presbyter regiert und erst später Einer von den Presbytern zur Ueberwachung der Kirche und Unterdrückung der Spaltungen an die Spitze gestellt worden sei.

4) Die Sitte der alexandrinischen Kirche, wo nicht nur nach Hieronymus[4]), sondern auch nach dem unabhängigen Zeugniß des alexandrinischen Patriarchen Eutychius aus dem zehnten Jahrhundert[5]), vom Evangelisten Marcus an bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts die zwölf Presbyter Einen aus ihrer Mitte zum Präsidenten wählten und Bischof nannten. Da es aber damals keine anderen Bischöfe in Aegypten gab, so mußten die elf Presbyter den von ihnen gewählten Bischof auch ordiniren und dieß war nach Eutychius wirklich der Fall, bis Alexander diesen Gebrauch verbot und die Wahl und Ordination in die Hände der Bischöfe legte.

Diesen verschiedenen Thatsachen und Traditionen scheint man bloß durch die Annahme genügen zu können, daß der Episkopat in absteigender und aufsteigender Entwicklung von beiden Seiten, als eine Abschwächung des allgemein kirchlichen Apostolats und als eine Erhöhung und monarchische Zuspitzung des local gemeindlichen Presbyterats angebahnt wurde, jedoch ohne eine ausdrückliche Verabredung oder allgemeine Anordnung der Apostel, die wenigstens historisch nicht bewiesen werden kann. Er entstand in jener Uebergangszeit aus dem ersten in's zweite Jahrhundert, wahrscheinlich noch zu Lebzeiten des Johannes, gleichsam

---

[1]) Adv. haer. III, 2. 3. IV, 26. [2]) Vgl. 2 Joh. 1 u. 3 Joh. 1.

[3]) Ad Titum 1, 7. vgl. Epist. 83 u. 85.

[4]) Epist. ad Evang. (Opp. IV. p. 802, ed. Martinay): Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum ex se electum in excelsiore gradu collocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi elegant de se, quem industrium noverint et archidiaconum vocent.

[5]) Annales interpr. Pocockio, Oxon. 1658, p. 331: Constituit evangelista Marcus una cum Hakania patriarcha duodecim presbyteros, qui nempe cum patriarcha manerent, adeo ut cum vacaret patriarchatus, unum e duodecim presbyteris eligerent, cuius capiti reliqui undecim manus imponentes ipsi benedicerent et patriarcham crearent, deinde virum aliquem insignem eligerent, quem secum presbyterum constituerent loco ejus, qui factus est patriarcha, ut ita semper exstarent duodecim. Neque desiit Alexandriae institutum hoc de presbyteris, ut scilicet patriarchas crearent ex presbyteris duodecim, usque ad tempora Alexandri patriarchae Alexandriae. Is autem vetuit, ne deinceps patriarcham presbyteris crearent. Et decrevit, ut mortuo patriarcha convenirent episcopi, qui patriarcham ordinarent.

instinktmäßig theils aus dem allgemein gefühlten Bedürfniß einer Fortsetzung des apostolischen Kirchenregiments, welches — so weit es nämlich überhaupt übertragbar ist — zunächst sehr natürlich auf die hervorragendsten Schüler und Mitarbeiter der Apostel, wie Marcus, Lucas, Timotheus, Clemens, Ignatius, Polykarp, überging, theils aus dem Bedürfniß einer Einheit im presbyterialen Gemeinderegiment, welches nach der Natur der Sache und nach Analogie des jüdischen ἀρχισυνάγωγος[1]) ein Haupt oder einen Präsidenten forderte, der anfangs als primus inter pares bloß in emphatischem, nachher in exclusivem Sinne Bischof genannt wurde. In kleineren Gemeinden war vielleicht von Anfang an bloß Ein Presbyter, der dann von selbst diesen Mittelpunkt bildete, ähnlich wie die sogenannten Landbischöfe[2]) im vierten Jahrhundert. Andererseits gab es in ganz Aegypten bis auf Demetrius (190—232) bloß den einzigen Bischof von Alexandrien.

Man darf also keine stricte Uniformität voraussetzen. Ueberall war es ein kirchlich religiöser Centralisationstrieb, oder das Bedürfniß nach einer soliden, compacten Einheit, welches die von Verfolgungen und Häresieen ringsum bedrohte Kirche unwiderstehlich zum Episkopate hindrängte. In einer so kritischen und stürmischen Periode galt vor allem der Grundsatz: in der Eintracht ist Stärke, in der Zwietracht Ohnmacht. Ja man kann sagen, daß damals die Existenz der Kirche von der Erhaltung und Förderung der Einheit abhing. Und zwar mußte diese für den damaligen Bildungsstand eine äußerliche, handgreifliche Gestalt annehmen. Eine solche war eben im Bischof gegeben, der in einem monarchischen, oder richtiger in einem patriarchalen Verhältniß zur Gemeinde stand. Im Bischof sah man den sichtbaren Repräsentanten Christi, des gemeinsamen Oberhauptes der ganzen Kirche. Im Bischof liefen daher alle Pietätsgefühle zusammen. Im Bischof hatte das ganze religiöse Verhältniß des unmündigen Volkes zu Gott und zu Christo seinen äußeren Halt und Vermittlungspunkt. Je mehr aber jede Localkirche auf ein einheitliches Centrum hindrängte, desto mehr mußte dieses Centrum das Uebergewicht erhalten und die übrigen Presbyter sich unterordnen, ohne daß jedoch die Erinnerung an die ursprüngliche Gleichheit völlig getilgt werden konnte; vielmehr wirkte diese noch lange fort, wie der Sprachgebrauch des Clemens und Irenäus, die Zustände in Aegypten und auch in Nordafrica und die Zeugnisse des Hieronymus und anderer Väter deutlich beweisen.

Wie man daher auch über den Ursprung und das göttliche Recht des Episkopats denken mag, seine historische Nothwendigkeit und Angemessenheit an die Bedürfnisse der Kirche dieser Periode wird kein unbefangener Historiker läugnen können. Nun darf man aber freilich auch diese alt-katholische Episkopalverfassung noch keineswegs mit der späteren bischöflichen Hierarchie verwechseln. Besonders müssen die Diöcesen, wenn man die von Jerusalem und Alexandrien und etwa von Antiochien und Rom ausnimmt, längere Zeit noch sehr klein gewesen sein, wenn man auf die Zahl der Bekenner sieht. Denn in der Apokalypse werden 7

---

[1]) Marc. 5, 35. 36. 38. Luc. 8, 41. 49. Ap.-G. 18, 8. 17. [2]) χωρεπίσκοποι.

solcher Einheitspunkte auf einem verhältnißmäßig geringen Umkreise in Kleinasien erwähnt und Cyprian versammelte 258 eine Synode von 87 nordafrikanischen Bischöfen. Die Functionen der Bischöfe waren von denen der Presbyter noch nicht streng geschieden, und erst allmählich wurde ihnen die Ordination und in der occidentalischen Kirche auch die Confirmation als ausschließliches Recht zugewiesen.

§. 108. Die Entwicklung des Episkopats.

Es ist Thatsache, daß die bischöfliche Verfassung schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in der orientalischen und occidentalischen Kirche allgemein verbreitet war. Selbst häretische Secten, wenigstens die Ebioniten, wie man aus der Anpreisung des Episkopats in der pseudoclementinischen Literatur schließen muß, und die späteren schismatischen Parteien der Novatianer, Donatisten u. s. w., hatten dieselbe Organisation. Aber ebenso unläugbar ist, daß der Episkopat sich erst nach und nach ausgebildet hat. In unserer Periode müssen wir in dieser Entwicklung drei Stufen unterscheiden, welche sich an die Namen des Ignatius in Syrien († 107), des Irenäus in Gallien († 202) und des Cyprianus in Nordafrika († 258) knüpfen.

Zuerst begegnet uns der Episkopat im Unterschiede vom Presbyterat, aber als ein noch junges, der Empfehlung sehr bedürftiges Institut in den berühmten sieben (resp. drei) Briefen des Apostelschülers Ignatius von Antiochien. Wir besitzen davon freilich drei verschiedene Recensionen, von denen jedenfalls nur Eine ächt sein kann, entweder die kleinere griechische, oder die neulich aufgefundene syrische[1]). In der letzten, die bloß 3 Briefe enthält, fehlen zwar allerdings die meisten Stellen über den Episkopat, aber doch erscheint er auch hier in seinen wesentlichen Grundzügen, so daß man ex ungue leonem erkennen kann. Es gereicht übrigens dem hierarchischen Systeme nicht eben zur Empfehlung, daß gerade seine ältesten Urkunden so zweifelhafter Art und dem Verdachte betrügerischer Interpolationen unterworfen sind. Der Hauptinhalt dieser Briefe (mit Ausnahme des an die Römer, wo sonderbarer Weise gar nichts von Bischöfen gesagt wird) besteht aus dringenden Ermahnungen zum Gehorsam gegen den Bischof und zur Erhaltung der Einheit der Kirche im Gegensatz gegen die judaistischen und doketischen Häretiker. Im Angesicht des nahen und sehnlichst verlangten Märtyrertodes hat der Verfasser keinen sehnlicheren Wunsch als die vollkommene innere und äußere Einheit der Gläubigen, und dazu scheint ihm der Episkopat das unentbehrliche Mittel. Christus ist nach ihm das sichtbare Oberhaupt, der Universalbischof aller auf Erden zerstreuten Gemeinden. Der Bischof ist der sichtbare Einheitspunkt der einzelnen Gemeinde und für diese der Stellvertreter Christi und sogar Gottes[2]). Ihm soll daher die Gemeinde unbedingt gehorchen und nichts ohne

---

[1]) Vgl. §. 119. [2]) ἐπίσκοπος εἰς τόπον θεοῦ προκαθήμενος, also jeder Bischof gewissermaßen ein Papst.

seinen Willen thun. Selig sind die, welche mit dem Bischof so eins sind, wie die Kirche mit Christus, Christus mit dem Vater, damit alles in Einheit zusammenstimmt. Ein Abfall vom Bischof ist ein Abfall von Christo, der in und durch die Bischöfe als seine Organe handelt. Das Eigenthümliche in der ignatianischen Anschauung ist nun, daß der Bischof als das Haupt und Centrum der einzelnen Gemeinde und nicht sowohl als Repräsentant der gesammten Kirche erscheint; sondern daß er (wie auch im System der pseudoclementinischen Homilien) der Stellvertreter Christi und nicht, wie später bloß der Nachfolger der Apostel ist, während die den Bischof umgebenden Presbyter und Diakonen als Nachfolger der Apostel dargestellt werden; und endlich daß Ignatius noch keine Stufenordnung unter den Bischöfen kennt, sondern sie als völlig gleichgeordnete Organe Christi auffaßt, der sich in ihnen gleichsam eine sinnlich wahrnehmbare Allgegenwart in der Kirche giebt.

In allen diesen Punkten ist die Idee des Episkopats bei Irenäus theils herabgestimmt, theils fortgebildet. Er stellt ihn als Kirchenamt und zwar als Fortsetzung des Apostolats, als Träger der katholischen Tradition und Stütze der Lehreinheit im Gegensatz gegen die häretische Willkühr dar, hebt die Bischöfe der katholischen Urgemeinden, vor allem den römischen, hervor und spricht bereits mit großem Nachdruck von einer ununterbrochenen bischöflichen Succession.

Dieselbe Anschauung finden wir auch in den älteren Schriften Tertullians; später aber gerieth er in dem chiliastischen und demokratischen Interesse des Montanismus in eine Spannung mit der bischöflichen Hierarchie und stellte ihr die Antithese entgegen, daß die Kirche nicht aus Bischöfen bestehe[1]) und daß die Laien auch Priester seien.

Am klarsten und kräftigsten ist der alt-katholische hochkirchliche Episkopalismus von Cyprian repräsentirt und gleichsam in ihm verkörpert. Er betrachtet die Bischöfe als die Träger des heil. Geistes, der von Christo auf die Apostel, von diesen vermittelst der Ordination auf die Bischöfe überging, sich in ununterbrochener Reihenfolge fortpflanzt und allen Religionshandlungen Kraft und Wirksamkeit verleiht. Darum sind sie auch die Pfeiler der kirchlichen Einheit, ja in gewissem Sinne die Kirche selbst. „Der Bischof," sagt er[2]), „ist in der Kirche und die Kirche im Bischof, und wenn jemand nicht mit dem Bischof ist, so ist er nicht in der Kirche." Folglich ist ein solcher nach seiner Anschauung auch kein Christ[3]). Er ist ganz durchdrungen von der Idee der solidarischen Einheit des Episkopats, wonach die vielen Bischöfe nur Ein Amt in solidum, jeder innerhalb der Grenzen seiner Diöcese, verwalten und jeder einzelne zugleich die Einheit und Totalität des Ganzen in sich darstellt[4]).

---

[1]) De pudic. c. 21: non ecclesia numerus episcoporum.

[2]) Epist. 66 c. 3.

[3]) Epist. 55 c. 20: Quisquis ille est, et qualiscunque est, Christianus non est, qui in Christi ecclesia non est.

[4]) De unit. eccl. c. 5: Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars

Daneben erscheint der Bischof auch noch bei Cyprian in engster Verbindung mit den Presbytern. Er unternahm nichts Wichtiges ohne ihren Rath. Das vierte General-Concil von Carthago (398) erklärte sogar die Sentenz eines Bischofs ohne Zustimmung des niederen Klerus für ungültig und verordnete, daß sämmtliche Presbyter sammt dem Bischof bei der Ordination eines Presbyters diesem die Hand auflegen sollen. Die Ordination eines Bischofs geschah durch die benachbarten Bischöfe, wenigstens drei an der Zahl. In Aegypten aber müssen, so lange es dort nur Einen Bischof gab, die Presbyter die Consecration vollzogen haben (was Pseudo-Ambrosius ad Eph. 4, 11 ausdrücklich behauptet).

Neben dieser katholischen Entwicklung des Episkopats verdient auch noch die verwandte monarchisch-hierarchische Anschauung der ebionitischen Secte Beachtung, welche uns in den pseudo-clementinischen Homilien begegnet[1]). Der Zeit nach fällt dieselbe in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, also zwischen Ignatius und Irenäus, und bildet gewissermaßen den Uebergang von dem ersteren zum letzteren, ohne daß man deßhalb behaupten könnte, daß sie auf die katholische Kirche einen Einfluß geübt hätte; sie ist vielmehr ein häretisches Gegenbild des orthodoxen Episkopats. Der Verfasser der Pseudoclementinen stellt den Bischof, wie Ignatius, als Stellvertreter Christi, und zugleich, wie Irenäus, als Stellvertreter und Nachfolger der Apostel dar, geht aber über beide hinaus theils durch die hohen hierarchischen Ausdrücke, wie *κάθεδρα, θρόνος τοῦ ἐπισκόπου*, theils durch die Idee des Primats, oder einer kirchlichen Universalmonarchie, welche er aber nicht, wie andeutend Irenäus und bestimmter Cyprian, in Petrus und dem römischen Bisthum, sondern seiner judaistischen Richtung gemäß in Jakobus von Jerusalem, dem „*ἐπίσκοπος ἐπισκόπων*“, sieht.

§. 109. Die Anfänge der Metropolitan- und Patriarchal-Verfassung.

Obwohl die Bischöfe in ihrer Würde und ihren Rechten als Nachfolger der Apostel gleichstanden, so bildete sich doch allmählich eine Rangordnung je nach der kirchlich religiösen und politischen Bedeutung ihres Sprengels. Am niedrigsten standen die Bischöfe von Landgemeinden[2]), welche, obwohl erst im vierten Jahrh. erwähnt, wahrscheinlich aus früherer Zeit stammen. Unter den Stadtbischöfen ragten wieder die Metropoliten, d. h. die Bischöfe der Hauptstädte einer Provinz[3]) hervor, präsidirten auf den Provinzialsynoden und ordinirten, als primi inter pares, die Bischöfe der Provinz. Die Metropolitanverfassung ist schon von dem Concil von Nicäa 325 vorausgesetzt und wurde später im Orient weiter ausgebildet. In Nordafrika stand gewöhnlich der älteste Bischof, daher senex

---

tenetur. Vgl. Ep. 55 c. 20: Quum sit a Christo una ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item episcopatus unus episcoporum multorum concordi numerositate diffusus.

[1]) Vgl. §. 69. [2]) *χωρεπίσκοποι.* [3]) *μητροπόλεις.*

genannt, als Primas an der Spitze seiner Provinz; das meiste Ansehen aber hatte der Bischof von Carthago, welcher Generalconcilien berufen konnte.

Noch älter und wichtiger ist die Unterscheidung von apostolischen Mutterkirchen[1]), wie Jerusalem, Antiochien, Alexandrien, Ephesus, Korinth und Rom. Sie genossen schon zur Zeit des Irenäus und Tertullian das größte Ansehen als die Hauptträger der reinen kirchlichen Ueberlieferung. Unter diesen ragten wieder Antiochien, Alexandrien und Rom am meisten hervor, weil sie die Hauptstädte der drei Abtheilungen[2]) des römischen Reiches und die Mittelpunkte des Handels und Verkehrs waren, also mit apostolischem Ursprung zugleich die größte politische Bedeutung verbanden. Dem Bischof von Antiochien fiel ganz Syrien, dem von Alexandrien Aegypten, dem von Rom Mittel- und Unteritalien mit unbestimmten Grenzen, als Metropolitansprengel zu.

Hier haben wir die Keime der Exarchal- oder Patriarchal-Verfassung, an welcher die griechische Kirche noch heute festhält. Der Name Patriarch war übrigens anfangs besonders im Orient ein Ehrentitel aller Bischöfe, und wurde erst vom vierten Jahrhundert an auf die Bischöfe der drei, oder wenn man Constantinopel und Jerusalem hinzunimmt, der fünf kirchlich-politischen Hauptstädte des römischen Reichs eingeschränkt; wie andererseits im Occident die später ausschließlich vom römischen Bischof gebrauchten Ausdrücke Papa, Summus Pontifex, Vicarius Christi längere Zeit in allgemeiner Anwendung vorkamen.

§. 110. Die Keime des Papstthums.

Blondel: Traité historique de la primauté en l'église. Genève 1641. **Salmasius:** De primatu Papae. Lugd. Bat. 1645. **Is. Barrow**: The Pope's Supremacy, Lond. 1680 (neue Ausg. Oxf. 1836. New York 1845). †**Rothensee:** Der Primat des Papstes in allen christl. Jahrhunderten. 3 Bde. Mainz 1836—38 (I. 1—98). †**Kenrick** (Erzbischof von Baltimore): The Primacy of the Apostolic See vindicated. New York 1837, 4. Aufl. 1855. **Edw. J. Shepherd**: History of the Church of Rome to the end of the Episcopate of Damasus, A. D. 384. Lond. 1851 (skeptisch, läugnet die Anwesenheit Petri in Rom und bezweifelt sogar die hist. Existenz Cyprians und die Aechtheit seiner Briefe an den römischen Bischof). **R. J. Wilberforce** (früher Archidiaconus der anglic. Kirche, gest. in der röm. K. 1857): An Inquiry into the Principles of Church Authority; or Reasons for recalling my subscriptions to the Royal Supremacy. Lond. 1854 (ch. VI—X). **J. E. Riddle:** The History of the Papacy to the period of the Reformation. Lond. 1854. 2 voll. (I, p. 2—113; meist genommen aus **Schröckh** u. **Planck**). **Thom. Greenwood:** Cathedra Petri. A Political History of the great Latin Patriarchate. Lond. 1859 (vol. 1. ch. 1—6). — Ueber die Chronologie der Päpste vgl. besonders **Jaffé:** Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad ann. 1198. Berol. 1851.

Unter den drei großen Bischöfen von Antiochien, Alexandria und Rom vereinigte der römische alle Bedingungen zu einem Primate, der zunächst nur ein Ehren-

---

[1]) Sedes apostolicae, matrices ecclesiae. [2]) ἐπαρχίαι.

vorzug war, später aber zur Basis einer Suprematie der Jurisdiction gemacht wurde. Derselbe monarchische Einheitstrieb, der im Episkopat einen Centralpunkt zuerst für jede Gemeinde, dann für jede Diöcese schuf, drängte auch zu einem sichtbaren Centrum der gesammten Kirche hin. Primat und Episkopat wuchsen miteinander. In unserer Periode finden wir bereits die leisen Anfänge des Papstthums nach seiner Licht- und Schattenseite, aber auch zugleich die ersten Beispiele eines ernsten Protestes gegen den Mißbrauch seiner Gewalt.

Die geschichtlichen Ursachen, welche die Macht des römischen Stuhls beförderten, sind: 1) das hohe Alter der römischen Kirche, welche schon von Paulus mit dem wichtigsten Lehrbriefe des N. T. beehrt wurde und angeblich die einzige apostolische Muttergemeinde im Abendlande war, so daß die Kirchen von Italien, Gallien und Spanien von vornherein mit besonderer Ehrfurcht auf sie hinblickten. 2) Die römische Wirksamkeit und der Märtyrertod des Petrus und Paulus, also der beiden Hauptapostel, deren Gebeine in Rom ruheten. 3) Die politische Bedeutung der Weltstadt, welche wie früher mit ihrem Schwerte, so von nun an mit dem Scepter des Kreuzes die europäische Menschheit regierte. 4) Die Regierungsweisheit und der katholische und orthodoxe Instinct der römischen Kirche, die sich in unserer Periode in drei Streitigkeiten, über die Osterfeier, die Bußdisciplin und die Gültigkeit der Ketzertaufe, bewährten. Dazu kann man noch als untergeordnete Beförderungsmittel zählen ihre Ausdauer unter den Verfolgungen und ihre schon von Dionysius (180) und von Eusebius gerühmte Wohlthätigkeit gegen leidende Brüder selbst aus weiter Ferne.

Als erstes Beispiel der Ausübung einer Art von päpstlicher Autorität wird das Sendschreiben des römischen Bischofs Clemens († 102) an die verwaiste und in Anarchie gerathene Gemeinde von Korinth angeführt. Nun ist zwar allerdings beachtenswerth, daß hier gerade die römische Gemeinde der wichtigsten Gemeinde Griechenlands mit ruhiger Würde und einem bedeutenden Maße von praktischer Regierungsweisheit entgegentritt und sie zur Eintracht, Liebe, Demuth und Ordnung ermahnt. Allein das geschah nicht als Ausübung der Jurisdiction, sondern einfach als ein Liebesdienst, den eine Gemeinde einer anderen in der Noth erwies. Der Brief ist auch, wie gleich der Eingang zeigt[1]), gar nicht im Namen des Clemens, sondern im Namen der römischen Gemeinde erlassen und überhaupt ganz frei von hierarchischer Tendenz. Er weiß nichts von einer Uebertragung des Primats und hat viel mehr zum Ruhme des Paulus als des Petrus zu sagen, was vom papistischen Standpunkte aus unbegreiflich ist.

Ignatius weiß, wie schon oben bemerkt wurde, noch nichts von einem Primate. Zwar legt er gleich im Eingang seines Briefes an die römische Gemeinde dieser eine Menge ehrenvoller Prädicate bei und nennt sie (auch nach der syrischen Recension) *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*, praesidens in caritate, den Vorsitz füh-

---

[1]) *ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ, ἡ παροικοῦσα Ῥώμην, τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, τῇ παροικούσῃ Κόρινθον.*

rend in der Liebe. Allein damit will er sie sicherlich nicht nach der künstlichen Auslegung einiger römisch-katholischer Gelehrten, selbst Möhler's [1]), als die „Vorsitzerin des Liebesbundes der Christenheit" bezeichnen, sondern bloß ihre Liebe und Wohlthätigkeit gegen andere Gemeinden rühmen, wie das auch der korinthische Bischof Dionysius nach der Mitte des zweiten Jahrh. that. Der Bischof von Rom wird in diesem ganzen Briefe auch nicht ein einziges Mal erwähnt; es wird immer nur die Gemeinde angeredet, und auch in den übrigen Briefen des Irenäus findet sich nicht die mindeste Andeutung von einem Primate, oder einer Rangordnung unter den Bischöfen.

Dagegen finden wir allerdings schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts unzweideutige Spuren von einem Ehrenvorrang der römischen Kirche, aber mehr oder weniger in bedenklicher Verbindung mit offenbaren historischen Irrthümern und traditionellen Zuthaten, von denen weder das N. T., noch die apostolischen Väter, noch die älteren Apologeten etwas wissen.

Die Reihe dieser Zeugen eröffnet Irenäus um das Jahr 177. Er nennt in einer etwas unklaren Stelle die römische Kirche die größte, älteste (?), allen bekannte, von den beiden glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus gegründete (?) Kirche, mit welcher wegen ihres bedeutenderen Vorranges die ganze Christenheit übereinstimmen müsse [2]). Der „bedeutende Vorrang" stellt sie über die anderen apostolischen Gemeinden, denen ebenfalls ein Vorrang eingeräumt wird. Darunter ist aber sicherlich bloß ein Vorrang der Ehre und nicht der Jurisdiction zu verstehen. Denn als der Papst Victor um's Jahr 190 in hierarchischer Anmaaßung und Intoleranz den kleinasiatischen Gemeinden bloß wegen ihrer eigenthümlichen Osterfeier die Kirchengemeinschaft aufkündigte, strafte ihn derselbe Irenäus, obwohl er in dem Streitpunkte selbst mit ihm übereinstimmte, sehr nachdrücklich als einen Störer des Kirchenfriedens und erklärte sich gegen die Erzwingung einer Uniformität in dergleichen unwesentlichen Dingen. Ebenso ließen sich die kleinasiatischen Gemeinden durch die Machtsprüche des Victor nicht irre machen und setzten der römischen Ueberlieferung die Tradition ihrer sedes apostolicae entgegen, bis das Nicänische Concil endlich den Streit schlichtete und zwar allerdings zu Gunsten der römischen Praxis.

Tertullian verweiset die Häretiker auf die apostolischen Muttergemeinden, als die Hauptträgerinnen der reinen Lehre und hebt unter diesen die römische hervor, wo Petrus gekreuzigt, Paulus enthauptet und Johannes unversehrt in sie-

---

[1]) Patrol. I, 144.

[2]) Die berühmte Stelle (Adv. haer. III, 3 §. 2) ist freilich nur noch lateinisch vorhanden und etwas zweifelhafter Auslegung: Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem (nach Massuet's Conjectur: potiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ab apostolis traditio. Im griech. Original lautete sie wahrscheinlich so: *Πρὸς ταύτην γὰρ τὴν ἐκκλησίαν διὰ τὴν ἱκανωτέραν πρωτείαν συμβαίνειν* (nach andern *συνέρχεσθαι*) *δεῖ* (nach And. *ἀνάγκη*, natürliche Nothwendigkeit) *πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν* etc.

dendes Oel versenkt (?) und dann nach der Insel verbannt worden sei. Indeß wurde er doch Gegner Roms, griff dessen laxe Bußdisciplin an und nannte den römischen Bischof (wahrscheinlich den Zephyrinus) in ironischem und spöttischem Sinne „pontifex maximus" und „episcopus episcoporum." Ebenso war der berühmte Hippolytus im Anfang des dritten Jahrhunderts ein entschiedener Gegner der römischen Bischöfe Zephyrinus und Kallistus, und zwar aus demselben Grunde, als ein Vertheidiger des strengsten Rigorismus in der Disciplin. Zugleich lernen wir aber aus seinen Philosophumena, die uns nun seit 1851 vorliegen, daß damals der römische Bischof bereits eine absolute Gewalt in Anspruch nahm, und daß Kallistus sogar zum Aerger eines Theils des Presbyteriums den Grundsatz aufstellte, ein Bischof könne nie vom Presbyterium entsetzt oder zur Abdankung genöthigt werden, selbst wenn er eine Todsünde beginge.

Am klarsten hat Cyprian sowohl die Grundidee des Papstthums anerkannt, als auch gegen die Art seiner Ausübung in einem bestimmten Falle protestirt. Ausgehend von der Superiorität des Petrus, auf den der Herr die Kirche gebaut und dem er die Weide seiner Schaafe übergeben habe, um dadurch die Einheit im Apostelcollegium darzustellen, trug Cyprian dieselbe Superiorität auf den Bischof von Rom, als seinen Nachfolger, über und nennt daher die römische Kirche den Stuhl Petri und den Quell der priesterlichen Einheit [1]), auch die Wurzel und Mutter der katholischen Kirche [2]). Andererseits aber behauptet er ebenso energisch die Gleichheit und relative Unabhängigkeit der Bischöfe, als Nachfolger der gleichmäßig und direct von Christo eingesetzten Apostel, redet in seiner Correspondenz den römischen Bischof stets im Bewußtsein gleicher Würde und Rechte als „Bruder" und „Collegen" an, und trat in dem Streite über die Ketzertaufe [3]) dem Papste Stephan mit beinahe protestantischem Unabhängigkeitsgefühl entgegen, indem er ihn des Irrthums und des Mißbrauchs seiner Gewalt beschuldigte und eine Tradition ohne Wahrheit einen verjährten Irrthum nannte. Von diesem Proteste nahm er nichts zurück. Noch schärfer und schonungsloser griff der cappadocische Bischof Firmilian den römischen Bischof an, aber ebenfalls auf Grund einer gewissen Anerkennung des Papstthums. Er wirft ihm Thorheit und Widerspruch mit seiner Stellung vor, da er als Nachfolger Petri vielmehr die Einheit der Kirche fördern, statt sie zerstören, und bei dem Felsengrunde bleiben, statt durch Anerkennung der Ketzertaufe einen neuen Grund legen sollte. Vielleicht hatte die Bitterkeit Firmilian's theilweise ihren Grund in seiner Freundschaft und Verehrung des Origenes, der von einer römischen Synode verdammt worden war.

---

[1]) „Petri cathedram atque ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est." Epist. 55 c. 19 ad Cornelium episc. Rom. (ed. Bal.) Epist. 59 ed. Goldh.)

[2]) „Ecclesiae catholicae radicem et matricem." Epist. 45 c. 2 ed. Bal. (48, 2 ed. Goldh.)

[3]) Vgl. §. 104.

Dessen ungeachtet trug die römische Kirche auch in dieser Frage, ebenso wie in der Controverse über die Osterfeier und über die Bußdisciplin am Ende doch den Sieg davon.

Es erhellt aus den obigen Zeugnissen, daß das steigende Ansehen des römischen Bisthums in der öffentlichen Meinung und in dem Einheitsbedürfnisse der alten Kirche wurzelte, und nicht etwa aus den Talenten und dem Ehrgeiz seiner Inhaber zu erklären ist. Vielmehr tritt merkwürdiger Weise die Persönlichkeit der dreißig Päpste der drei ersten Jahrhunderte sehr in den Hintergrund, obwohl es lauter canonisirte Heilige und nach späterer, aber höchst unsicherer Tradition mit zwei Ausnahmen zugleich Märtyrer sind[1]). Es war unter ihnen und man kann sagen bis auf Leo den Großen um die Mitte des fünften Jahrhunderts herab, kaum Einer, etwa Clemens, der sich als Kirchenfürst mit einem Ignatius, Cyprian und Ambrosius, oder als Theolog mit einem Irenäus, Tertullian und Augustin vergleichen ließe. Hieronymus führt unter seinen 136 kirchlichen Celebritäten bloß vier römische Bischöfe auf, nämlich Clemens, Victor, Cornelius und Damasus, und auch diese schrieben nur einige Briefe. Hippolytus in den um das Jahr 230 geschriebenen Philosophumena stellt sogar zwei gleichzeitige Päpste, den Zephyrinus (202—218) und Kallistus (= Calixtus 218—223) aus eigener Anschauung, wenn auch nicht ohne parteiische Färbung, in ein sehr ungünstiges Licht, indem er dem ersten Unwissenheit und Geldgier, dem zweiten einen anstößigen Lebenswandel (er soll früher ein Schwindler und entlaufener, dem Selbstmord entrissener Sklave gewesen sein), beiden die patripassianische Irrlehre Schuld giebt. Solche Anklagen konnte ein so geachteter Schriftsteller, wie Hippolytus, selbst wenn er schismatischer Gegenbischof des Kallistus war, unmöglich aus der Luft greifen, und es muß ihnen daher jedenfalls etwas Thatsächliches zu Grunde liegen.

Bemerkenswerth ist auch noch, daß gerade die älteste Succession des römischen Stuhls in undurchdringliches Dunkel gehüllt ist. Denn während Tertullian und die meisten Lateiner (auch die Pseudoclementinen) den Clemens zum ersten Nachfolger Petri machen, weisen ihm Irenäus, Eusebius und andere Griechen (auch Hieronymus und der römische Katalog) die dritte Stelle an und schieben den Linus[2]) und Anakletus zwischen ihn und Petrus hinein. Vielleicht fungirten Linus und Anacletus noch zu Lebzeiten des Petrus als seine Gehülfen, oder standen bloß dem einen (dem juden-christlich petrinischen), Clemens dem anderen (dem heiden-christlich paulinischen) Theil der Gemeinde vor, die damals schwerlich schon so moralisch zugespitzt war, wie später. Sodann zählen die ältesten Väter in richtigem Bewußtsein des Unterschiedes zwischen Apostolat und Episkopat den

---

[1]) Irenäus kennt unter den römischen Bischöfen von Clemens bis auf Eleutherus (im Jahre 177), die er alle mit Namen aufführt, bloß einen einzigen Märtyrer, nämlich den Telesphorus, von dem er sagt: ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν, adv. haer. III, c. 3 §. 3. Ebenso Eusebius H. E. V, 6. Danach kann man den Werth der kathol. Tradition in diesem Punkte beurtheilen.

[2]) 2 Tim. 4, 21?

Petrus nicht mit, wie das der römische Katalog thut, und zwar mit Uebergehung des Paulus, dessen selbstständige Wirksamkeit in Rom nicht nur nach der Tradition, sondern nach dem klaren Zeugniß seiner Briefe und der Apostelgeschichte unbezweifelt feststeht.

Im Uebrigen muß allerdings zugestanden werden, daß das Verzeichniß der römischen Bischöfe an Alter, Vollständigkeit, ununterbrochener Succession und Gewicht der Namen vor jedem ähnlichen Kataloge, selbst von Jerusalem, Antiochien, Alexandrien und Constantinopel bei weitem den Vorzug hat und einem jeden imponiren muß, der seinen Glauben vorzugsweise auf äußere Zeugnisse gründet und sich nicht zu der freieren protestantischen Anschauung des Christenthums erheben kann.

§. 111. Die katholische Einheit.

(Vgl. §§. 74, 76 u. 108.)

Vgl. außer **Möhler** und besonders **Rothe** (a. a. O. S. 553—711) auch **Huther**: Cyprians Lehre von der Einheit der Kirche. Hamb. 1839. **J. W. Nevin**, Cyprian, 4. Artikel im Mercersburg Review 1852.

Im Anschluß an die paulinische Anschauung von der Einheit, Heiligkeit und Universalität der Kirche als des Leibes Jesu Christi, und Hand in Hand mit der bischöflichen Verfassung entfaltete sich nicht sowohl auf dogmatischem, als auf praktischem Wege und in stetem Kampfe gegen die heidnischen Verfolgungen von außen und die auflösenden Tendenzen der Häretiker und Schismatiker von innen die Idee und das Institut der sancta ecclesia catholica, wie sich einfach das apostolische, oder der una sancta catholica apostolica ecclesia, wie sich das nicäno-constantinopolitanische Symbol vollständiger ausdrückt. In beiden ökumenischen Symbolen, sowie schon in den ihnen zu Grunde liegenden unbestimmteren Glaubensregeln des zweiten und dritten Jahrh. erscheint die Kirche als ein Glaubensartikel [1], der den Glauben an den Vater, Sohn und heil. Geist voraussetzt, aber auch auf ihn nothwendig folgt, und als eine Heilsgemeinschaft [2], innerhalb welcher die verschiedenen Gnadengüter von der Sündenvergebung bis zum ewigen Leben genossen werden. Und zwar wird hier kein Unterschied gemacht zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Das ganze katholische Alterthum kannte nur die empirische historische Kirche und trug auf diese ohne Weiteres die allerdings vom idealen Reiche Christi unzertrennlichen fünf Prädicate der Einheit, Allgemeinheit, Heiligkeit, Ausschließlichkeit (wozu später noch Unfehlbarkeit und Unzerstörbarkeit hinzugerechnet wurden) über, obwohl sie in den Augen der Welt noch eine kleine verfolgte Secte war. Allerdings finden wir bisweilen, besonders im Nova-

[1]) Credo ecclesiam, jedoch nicht in ecclesiam, wie bei den drei Personen der Gottheit, außer im Symb. Nicaeno-Constantinop., wo im griech. Text das εἰς bei ἐκκλησία wiederholt ist.

[2]) Communio sanctorum.

tianischen Schisma, Andeutungen von der Incongruenz der empirischen Wirklichkeit und der Idee, und diese Incongruenz mußte später nach dem Zurücktreten der apostolischen Geistesfülle, dem Aufhören der Christenverfolgung und der Abnahme der Disciplin wenigstens in Bezug auf das Prädicat der Heiligkeit noch markirter hervortreten. Allein man ließ sich durch die Unwürdigkeit einzelner Glieder und durch die äußere Knechtsgestalt der Kirche nicht irre machen an ihrem allgemeinen und objectiven Charakter, der ihr vermöge ihrer Verbindung mit ihrem glorreichen himmlischen Haupte zukam. Die Väter unserer Periode sahen einstimmig, obwohl mit verschiedenen Graden der Klarheit, in der Kirche eine göttliche, übernatürliche Ordnung der Dinge, gewissermaßen die Fortsetzung des Lebens Christi auf Erden, den Tempel des heil. Geistes, die alleinige Trägerin der göttlichen Heils- und Lebenskräfte, die Inhaberin und Auslegerin der heil. Schriften, die Mutter aller Gläubigen. Sie ist heilig, weil sie vom Dienste der profanen Welt ausgesondert, vom heil. Geiste beseelt ist, ihre Glieder zur Heiligkeit heranbildet und die strengste Disciplin übt. Sie ist katholisch, d. h. (nach dem genaueren Sprachgebrauch von ὅλος, welches nicht sowohl die numerische Allheit, als die Ganzheit bezeichnet) vollständig und allein wahr im Gegensatz gegen alle particularistischen Parteien und Secten. Die Katholicität schließt genau genommen die drei Merkmale der Allgemeinheit, Einheit und Ausschließlichkeit in sich und kommt der Kirche wesentlich zu als dem Leibe und Organe Christi, der ja der alleinige Erlöser der ganzen Menschheit ist. Ebenso unzertrennlich von ihr ist das Prädicat der Apostolicität, d. h. der historischen Continuität oder ununterbrochenen Succession, die durch Vermittlung der Bischöfe bis zu den Aposteln, von diesen zu Christo und von Christo zu Gott hinaufgeht. Jede theoretische Abweichung von dieser empirischen handgreiflichen katholischen Kirche ist nach der Anschauung der Väter Häresie, d. h. willkührliche, subjective, immerwechselnde menschliche Meinung; jede praktische Abweichung, oder Ungehorsam gegen ihre Obrigkeit ist Schisma, d. h. Spaltung und Trennung des Leibes Christi; beides ist Rebellion gegen göttliche Autorität und eine schwere, wo nicht die schwerste Sünde. Keine Hierarchie kann es zum Begriffe der Kirche bringen und irgend eines ihrer Prädicate mit Recht in Anspruch nehmen; sie bildet höchstens eine Secte oder eine Partei und verfällt mithin den Schranken und dem Schicksal alles Menschlichen, während die Kirche unzerstörbar ist.

Dieß ist ohne Zweifel bereits die Anschauung der vornicänischen Väter, selbst der speculativen und spiritualistischen Alexandriner. Aber die wichtigsten Glieder in der Entwicklung der Lehre von der Kirche bilden wiederum Ignatius, Irenäus und Cyprian. Ihre ganze Lehre vom Episkopat steht im engsten Zusammenhange mit ihrer Lehre von der katholischen Einheit und ist von dieser bedingt. Denn der Episkopat hat ihnen bloß Werth als unentbehrliches Mittel zur Erhaltung und Förderung dieser Einheit, während sie in den Bischöfen der Häretiker und Schismatiker Rebellen und Antichristen sehen mußten.

In den Briefen des Ignatius bildet, wie schon früher bemerkt, die Einheit

der Kirche in der Form und durch Vermittlung des Episkopats den Grundgedanken und die Hauptermahnung. Er nennt sich einen zur Vereinigung zubereiteten Menschen[1]). Er ist es auch zuerst, der den Ausdruck katholisch im kirchlichen Sinne gebraucht, wenn er sagt[2]): „Wo Christus Jesus ist, da ist die katholische Kirche," d. h. die eng verbundene und vollständige Gesammtheit seiner Gläubigen. Nur in ihr kann man nach ihm das Brot Gottes genießen; wer einem Schismatiker folgt, ererbt das Reich Gottes nicht[3]). Aehnlichen Ansichten begegnet man im ersten Corintherbriefe des römischen Clemens, im Sendschreiben der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium des Polykarp und im Hirten des Hermas.

Viel ausführlicher spricht Irenäus über die Kirche. Er nennt sie den Hafen der Rettung, den Weg des Heils, den Eingang zum Leben, das Paradies in dieser Welt, von dessen Bäumen, nämlich den heil. Schriften, wir genießen dürfen, mit Ausnahme des Baums der Erkenntniß des Guten und Bösen, den er für ein Bild der Häresie hält. Die Kirche ist unzertrennlich vom heil. Geiste, seine Heimath und zwar seine einzige Wohnstätte auf Erden. „Ubi ecclesia," sagt er[4]), in ächt katholischem Geiste die Kirche voranstellend, „ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia." (Der Protestantismus würde vielmehr in umgekehrter Ordnung sagen: „Wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche, und wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes und alle Gnade"). Nur an der Brust der Kirche (fährt er fort) kann man zum Leben gesäugt werden. Zu ihr muß man seine Zuflucht nehmen, um des heil. Geistes theilhaftig zu werden; Trennung von ihr ist Trennung von der Gemeinschaft des heil. Geistes. Die Häretiker sind nach ihm Feinde der Wahrheit und Söhne des Satans und werden von der Hölle verschlungen werden, wie die Rotte Korah, Dathan und Abiram. Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die bekannte Sage, welche er von dem Zusammentreffen des Apostels Johannes mit dem Gnostiker Cerinth, und des Polykarp mit Marcion, „dem Erstgeborenen des Satans," erzählt.

Tertullian macht zuerst die nachher classisch gewordene Vergleichung der Kirche mit der Arche Noahs und leitet die Häresien ebenfalls vom Teufel ab.

Auch Clemens von Alexandrien und Origenes machen darin keine Ausnahme und der letztere spricht mit den Worten[5]): „extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur," das Princip der katholischen Ausschließlichkeit schon ebenso unzweideutig aus, als Cyprian. Doch finden sich bei ihm allerdings neben sehr scharfen Urtheilen über die Häretiker auch milde und tolerante, und er nimmt sogar auf Grund von Röm. 2, 6 ff. an, daß in jenem Leben selbst rechtschaffene Juden und Heiden einen angemessenen Lohn, einen niederen Grad von Seligkeit, jedoch nicht das „ewige Leben" im eigentlichen Sinne, erlangen werden. — Von den übrigen griechischen Theologen des dritten Jahrh. hat besonders auch Metho-

---

1) ἄνθρωπον εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένον. 2) Ad Smyrn. c. 8.
3) Ad Ephes. c. 5. ad Trall. c. 7. ad Philad. c. 3 etc.
4) Adv. haer. III, 24. 5) Hom. 3 in Josuam c. 5.

dius, ein Gegner des Origenes, eine hohe Vorstellung von der Kirche, die er in seinem Symposium unter anderen poetisch beschreibt als „den Garten Gottes im ewigen Frühlingsschmuck, prangend in der reichsten Pracht unsterblich machender Früchte und Blumen," als die jungfräuliche, unbefleckte, ewig junge und ewig schöne königliche Braut des göttlichen Logos.

Am klarsten und kräftigsten endlich hat Cyprian in seinen Briefen und besonders in seiner Abhandlung de unitate ecclesiae, welche 251 mitten unter der Novatianischen Spaltung und nicht ohne Beimischung von dem Geiste der Parteileidenschaft geschrieben wurde, die alt-katholische Lehre von der Kirche, ihrer Einheit, Allgemeinheit und Ausschließlichkeit entwickelt. Die Kirche ist, so lehrt er hier, von vorn herein von Christus auf den Einen Petrus gegründet worden, damit bei aller Gleichheit der apostolischen Gewalt doch die Einheit unverkennbar hervortrete. Sie ist dann in ununterbrochener bischöflicher Succession immer Eine geblieben, wie es nur Eine Sonne giebt, obwohl sich ihre Strahlen überall hin ergießen. Versuche es einmal, den Strahl von der Sonne loszureißen; die Einheit des Lichtes läßt sich nicht zertheilen. Brich den Zweig vom Baume ab, so kann er keine Frucht bringen. Trenne den Bach von der Quelle, so vertrocknet er. Außer dieser empirischen, rechtgläubigen, bischöflich organisirten und in Rom centralisirten Kirche kann sich Cyprian gar kein Christenthum denken[1]), und zwar nicht bloß unter den Gnostikern und anderen radicalen Häretikern, sondern nicht einmal unter den Novatianern, die doch in keinem wesentlichen Lehrpunkte von den Katholiken abwichen, sondern bloß wegen ihrer rigorosen Bußdisciplin einen Gegenbischof wählten. Wer sich von der katholischen Kirche trennt, ist ein Fremder, ein Profaner, ein Feind, verdammt sich selbst und muß gemieden werden. Niemand kann Gott zum Vater haben, der sie nicht zur Mutter hat[2]). So wenig man außer der Arche Noah's der Sündfluth entrinnen konnte, so wenig kann man außer der Kirche selig werden[3]), weil nur sie die Trägerin des heil. Geistes und aller Gnade ist.

Cyprian führte das Princip der Ausschließlichkeit in dem Streit über die Ketzertaufe sogar noch consequenter aus, als die römische Kirche, indem er die Ketzertaufe gänzlich verwarf, während Stephan sie für gültig hielt, mithin genau genommen die Möglichkeit der Wiedergeburt, also auch der Seligkeit außerhalb der katholischen Kirche hätte zugeben müssen. Hier ist gerade ein Punkt, wo selbst das sonst so consequente römische System eine liberale Hinterthüre hat und seinen theoretischen Grundsatz von der Exclusivität praktisch aufgiebt. Indem aber Cyprian in der Durchführung dieses Grundsatzes mit dem Papst, in dem er den Nachfolger Petri und das sichtbare Centrum der Einheit sah, in einen ungelösten Streit gerieth, hat er damit nicht gegen die Identificirung der Kirche überhaupt

---

[1]) „Christianus non est, qui in Christi ecclesia non est."

[2]) „Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem."

[3]) „Extra ecclesiam nulla salus."

mit der römischen Kirche protestirt? Und wenn er das Recht dieses Protestes zu Gunsten strengerer Exclusivität hatte, sollte dann nicht die griechische und vor allem die evangelische Kirche noch vielmehr das Recht des Protestes gegen römische Exclusivität und zu Gunsten einer freieren und umfassenderen Auffassung der Kirche haben? —

Ueberhaupt dürfen wir bei aller Anerkennung der tiefen und schönen Wahrheit, welche dieser alt-katholischen Lehre von der Kirche zu Grunde liegt, und der historischen Nothwendigkeit, welche ihr für jene Periode der Verfolgung, sowie zur Erfüllung ihrer großen Missionsaufgabe im Mittelalter zukam, nicht übersehen, daß sie zum Theil auf einer Täuschung beruhete, welche im Laufe der Zeit nach der Vereinigung der Kirche mit dem Staate, d. h. mit der Welt, immer schärfer hervortrat und dann auch einen immer lauter werdenden Protest hervorrief. Sie identificirte die Kircheneinheit ohne Weiteres mit Verfassungseinheit, überschätzte die äußere Uniformität auf Kosten der freien Entwicklung und verwechselte die mangelhafte empirische Kirche oder eine zeitliche Entwicklungsphase des Christenthums mit dem idealen und ewigen Reiche Christi, das erst bei seiner herrlichen Wiederkunft vollkommen in die Erscheinung treten wird.

Uebrigens konnte alles Streben nach äußerer Einheit nicht verhindern, daß schon in unserer Periode der Unterschied einer orientalischen und occidentalischen Kirche sich in Sprache, Sitte und Theologie bildete, ein Unterschied, der später zu einer noch heute fortbestehenden Spaltung führte.

§. 112. Synoden.

Hefele: Conciliengeschichte. Freib. Bd. I, 1855. S. 69—118. **E. B. Pusey:** The Councils of the Church, from the Council of Jerusalem, A. D. 51, to the Council of Constantinople, A. D. 381; chiefly as to their constitution, but also as to their objects and history. Lond. 1857.

Neben dem Verkehr der Bischöfe mit einander waren auch die Synoden[1]) ein wichtiges Erhaltungs- und Förderungsmittel der kirchlichen Einheit. Sie wurden die höchsten Organe für die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung und besonders auch für die Entscheidung dogmatischer Streitigkeiten. Obgleich sie ihren Vorgang und ihre Sanction bereits an dem Apostelconcil in Jerusalem hatten, so begegnen sie uns mit Sicherheit erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts bei den Streitigkeiten über den Montanismus und die Zeit der Osterfeier, und auch über diese haben wir nur unvollständige Nachrichten. Zu Anfang des dritten Jahrhunderts bildeten sich zunächst in Griechenland, wo sich seit den Zeiten des achäischen Bundes ein reger Associationstrieb erhalten hatte, und dann auch in Asien und im nördlichen Afrika, regelmäßige Provinzialsynoden. Sie wurden, soweit

1) Concilium kommt im kirchlichen Sinne zuerst vor bei Tertullian, De jejun. c. 13; *σύνοδος* zuerst in den pseudo-apost. Const. V, 20, und den Kanones, c. 36 oder 38.

es die stürmischen Zeitverhältnisse gestatteten, jährlich ein oder zwei Mal in der Metropolis unter dem Vorsitz des Metropoliten gehalten, der dadurch allmählich eine Oberaufsicht über die übrigen Bischöfe der Provinz erhielt.

Die Versammlungen waren öffentlich und das herumstehende Volk machte zuweilen seinen Einfluß geltend. Zur Zeit Cyprians nahmen auch die niederen Geistlichen, Confessoren und Laien Antheil. Auf der wegen der Streitigkeit über die Ketzertaufe berufenen karthagischen Synode 256 waren außer 87 Bischöfen auch sehr viele Presbyter, Diakonen und maxima pars plebis anwesend[1]), und auf den Synoden in Betreff der Wiederaufnahme der lapsi berief Cyprian außer den Bischöfen auch seine Geistlichkeit, sowie die confessores und laicos stantes (d.h. solche, welche nicht der Disciplin unterworfen waren)[2]). Selbst in Rom scheint dieselbe Sitte geherrscht zu haben; denn der römische Klerus spricht in einem Schreiben an Cyprian[3]) von einer gemeinsamen synodalen Berathung der Bischöfe mit den Priestern, Diakonen, Confessoren und laicis stantibus. Von Origenes ist bekannt, daß er, obwohl blos Presbyter, auf zwei arabischen Synoden eine leitende Rolle spielte und den Beryll von Bostra von seiner christologischen Irrlehre bekehrte. Allein dieses republikanische, wahrscheinlich aus der apostolischen Urzeit[4]) stammende Element verschwand allmählich mit dem Fortschritt des hierarchischen Geistes. Seit dem nicänischen Concil (325) hatten bloß die Bischöfe Sitz und Stimme, und auch diese entschieden nicht als Vertreter ihrer Gemeinden, sondern in eigener Gewalt als Nachfolger der Apostel, jedoch in unserer Periode noch ohne Anspruch auf Unfehlbarkeit, obwohl man vielleicht in der Formel: Placuit nobis sancto Spiritu suggerente, wie sie z.B. die karthagische Synode von 252[5]) gebrauchte, die ersten Keime davon sehen kann. Jedenfalls konnten die Beschlüsse damals noch keine allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Die wichtigeren Beschlüsse, wie Bischofswahlen, Excommunicationen, Entscheidung von Streitigkeiten wurden anderen Provinzen durch epistolae synodicae mitgetheilt. Der Verkehr und die Uebersiedlung einzelner Gemeindeglieder war gewöhnlich durch bischöfliche Empfehlungsschreiben[6]) vermittelt.

Wie der Episkopat im Primat, so spitzte sich das Synodalinstitut in den ökumenischen Synoden zu, wo die gesammte Kirche des römischen Reichs vertreten war; aber solche konnten erst nach dem Aufhören der Christenverfolgung (zuerst in Nicäa 325) gehalten werden.

---

[1]) Cypr. Opp. p. 329 ed. Baluz.; in den Acten des Concils, p. 330—338, werden übrigens bloß die Bischöfe als Votanten genannt, woraus Hefele (l. c. I S. 17) schließt, daß die Laien und selbst die Priester kein votum decisivum gehabt haben. Allein in mehreren alten Concilien unterschrieben die Presbyter und Diakonen ihre Namen nach denen der Bischöfe; s. Harduin Coll. Conc. I, 250 u. 266 sq.

[2]) Epist. 11. 13. 66. 71. [3]) Epist. 31.

[4]) Vgl. Apg. 15, 6. 7. 12. 13. 23.

[5]) Cyprian Epist. 54, auf Grund des ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν, Ag. 15, 28.

[6]) Epistolae formatae, γράμματα τετυπωμένα.

§. 113. Sammlungen des Kirchenrechts.

I. Quellen.

Διαταγαὶ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος etc., **Constitutiones Apostolicae**, in **Cotelier's** Ausg. der Patres Apostolici (I, 199 sqq.), bei **Mansi** (Collect. Concil. tom. 2) und bei **Harduin** (Collect. Cons. tom. I), neu herausgeg. von **Ueltzen**, Rost. 1853. *Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγ. Ἀποστόλων*, **Canones** qui dicuntur **Apostolorum**, in den meisten kirchlichen Gesetzsammlungen, sowie bei **Cotel.** (I, 437 sqq.), **Mansi** u. **Harduin** (tom. I). **De Lagarde**: Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae Syr. et Gr. Lips. 1856.

II. Bearbeitungen.

Krabbe: Ueber den Ursprung und den Inhalt der apost. Constitutionen des Clemens Romanus. Hamb. 1829. †**S. v. Drey:** Neue Untersuchungen über die Constit. u. Kanones der Ap. Tüb. 1832. **J. W. Bickell:** Gesch. des Kirchenrechts. Gieß. 1843 (I. 1, S. 52—255). **Chase**: Constitutions of the Holy Apostles including the Canons; Whiston's version revised from the Greek; with a prize Essay (of Krabbe) upon their origin and contents. New York 1848. **Bunsen:** Hippolytus und seine Zeit. Leipz. 1852 (I, S. 418—527 u. II, S. 1—126, und in der 2ten engl. Ausg. Lond. 1854 vol. V—VII). †**Hefele:** Conciliengesch. I (1855) S. 767 ff.

Gegen das Ende unserer Periode wurden Sammlungen von kirchlichen Gesetzen und Gebräuchen veranstaltet, welche die Tradition auf apostolischen Ursprung zurückführte, welche aber offenbar zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Theilen der Kirche entstanden und daher auch als pseudoapostolische Urkunden von dem Kanon ausgeschlossen sind. Ihr Hauptwerth besteht darin, daß sie uns eine vollständige Anschauung der Verfassung, des Cultus und des kirchlichen Lebens im dritten und vierten Jahrh. gewähren.

Die älteste Sammlung dieser Art ist die „Apostolische Kirchenordnung"[1]), welche wahrscheinlich schon im Anfang des dritten Jahrh. entstand. Sie enthält in 35 Artikeln moralische Vorschriften des Johannes und Verordnungen der übrigen Apostel über die Pflichten der Kirchenbeamten und der Laien und über die Theilnahme der Weiber an gottesdienstlichen Functionen, nebst einer Schlußermahnung des Petrus zur Befolgung dieser Verordnungen. Merkwürdig ist, daß im Bericht über die angeblichen Acten des Apostelconcils neben den Aposteln selbst Martha und Maria redend aufgeführt werden.

Viel berühmter und bedeutender sind die „Apostolischen Constitutionen"[2]). Das Werk ist der Form nach eine Erdichtung und giebt sich aus für ein durch den römischen Bischof Clemens überliefertes, oder ihm dictirtes Vermächtniß sämmtlicher Apostel, wie es denn gleich mit den Worten beginnt: „Die Apo-

---

[1]) Ordinatio ecclesiastica apostolorum, aus äthiopischen und arabischen Handschriften, und nun auch aus einem von Bickell entdeckten griechischen Text bekannt.

[2]) *Διαταγαὶ τῶν Ἀποστόλων*, auch *διδασκαλία*, *διάταξις*, *διδαχή*, *διδαχαὶ τῶν Ἀποστόλων*, *διδασκαλία καθολική*.

stel und die Aeltesten an alle, die aus den Völkern an den Herrn Jesum Christum gläubig geworden sind. Gnade sei mit euch und Friede" u. s. w. Es enthält in 8 Büchern eine Sammlung von sittlichen Ermahnungen, kirchlichen Gesetzen und Gebräuchen und liturgischen Formularen, welche sich vom Schlusse des ersten Jahrhunderts, also von der Zeit des römischen Clemens an, zum Theil auf Grundlage apostolischer Praxis, in den verschiedenen Gemeinden, besonders in Jerusalem, Antiochien, Alexandrien und Rom, allmählich bildeten, zuerst sich mündlich fortpflanzten, dann in verschiedenen Recensionen, wie die Glaubensregel, schriftlich aufgezeichnet und endlich von unbekannter Hand in die jetzige Gestalt gebracht wurden. Die sechs ersten Bücher, welche ein starkes juden-christliches Gepräge haben, sind der ursprüngliche Kern und wurden nach neueren Untersuchungen, mit Ausnahme einiger späteren Interpolationen, am Ende des dritten Jahrhunderts in Syrien (nach Baur in Rom) verfaßt. Das siebente und achte Buch, von denen aber jedes wieder ein selbstständiges Stück bildet, stammen aus dem Anfang des vierten Jahrh., jedenfalls noch aus der Zeit vor dem Nicänischen Concil (325). Die Verbindung der drei Stücke zu einem Ganzen mag das Werk des Verfassers des achten Buches sein. Der Zweck war die Darstellung des kirchlichen Lebens für Laien und Geistliche und die Feststellung der bischöflichen Theokratie. Diese Constitutionen wurden im Morgenlande mehr gebraucht und zu Rathe gezogen, als irgend eine Schrift der Väter, und galten als Richtschnur in Sachen der Disciplin, wie die heil. Schrift in Sachen der Lehre. Dessen ungeachtet haben sie als Sammlung nicht förmliche gesetzliche Autorität erlangt, und das zweite Trullanische Concil von 692 verwarf sie wegen häretischer Interpolationen, während sie die apostolischen Kanones anerkannte.

Die „Apostolischen Kanones," d. h. kurze kirchliche Regeln oder Vorschriften, bald 85, bald 50 an Zahl, welche man von apostolischer Tradition ableitete, sind als Anhang dem achten Buch der „Constitutionen" einverleibt, finden sich aber auch selbständig in griechischen, syrischen, äthiopischen und arabischen Handschriften. Ihr Inhalt ist theils der heil. Schrift, besonders den Pastoralbriefen, theils der Tradition, theils den Beschlüssen alter Synoden von Antiochien, Neucäsarea, Nicäa, Laodicea u. s. w. (aber wohl nicht der von Chalcedon 451) entlehnt. Sie entstanden also offenbar allmählich und wurden entweder (wie Bickell annimmt) nach der Mitte des vierten oder (nach von Drey) erst gegen das Ende des fünften Jahrh. von unbekannter Hand zusammengestellt und zwar wahrscheinlich ebenfalls in Syrien. Der Zweck derselben ist, eine vollständige Disciplinarordnung für den Klerus aufzustellen. Von den Laien ist darin fast gar nicht die Rede. Der 85ste und letzte Kanon setzt den Bibelkanon fest und zählt unter den N. T.-lichen Schriften auch zwei Briefe des Clemens und die acht Bücher der pseudoapostolischen Constitutionen auf. Die griechische Kirche adoptirte auf der Trullanischen Synode 692 die ganze Sammlung von 85 Kanones als authentisch und verbindlich, und Johannes von Damascus stellte sie den Briefen des Apostels Paulus parallel. Die lateinische Kirche verwarf sie anfangs, entschied sich aber

später für die kürzere Sammlung von 50 Kanones, welche Dionysius Exiguus um's Jahr 500 aus einer griechischen Handschrift übersetzte.

§. 114. Kirchenzucht.

I. Quellen.

Mehrere Tractate **Tertull.** (bes. de poenitentia); die Philosophumena des **Hippol.** (l. IX); die Briefe **Cypr.** und seine Schrift De lapsis; die Epistolae canonicae des **Dionys.** v. Alex., **Gregorius Thaumaturgus** (um 260), und **Petrus** von Alex. (um 306), gesammelt in Routh's Reliqu. s. vol. III der 2. Aufl.; ferner die Constit. Apost. II, 16. 21—24; und die Canones der Concilien von **Elvira, Arelate, Ankyra, Neocäsarea** u. **Nicäa** zwischen 305 u. 325 (in den Conciliensammlungen und bei Routh, Reliqu. sacr. vol. IV).

II. Bearbeitungen.

Morinus: De disciplina in administratione sacram. poenitentiae XIII primis saec. Par. 1651. (Venet. 1702). **Marshall**: Penitential Discipline of the Primitive Church. Lond. 1714 (new ed. 1844).

Die alte Kirche zeichnete sich im Allgemeinen durch eine strenge Disciplin aus. Diese ruhte vor Constantin dem Gr. bloß auf sittlichen Grundlagen und hatte mit polizeilichem Staatszwang und bürgerlichen Strafen nichts zu thun. Sie beabsichtigte einerseits die Wahrung der Würde und Reinheit der Kirche, andererseits das geistliche Wohl des Sünders, dem die Strafe zugleich als Mittel zur Besserung dienen sollte. Die äußerste Strafe war die Excommunication, d. h. die Ausschließung von allen Rechten und Genüssen der Gläubigen. Sie wurde auf Häretiker und Schismatiker und auf alle diejenigen angewandt, welche eine grobe Sünde, wie Diebstahl, Mord, Ehebruch, Blasphemie und Verläugnung Christi in der Verfolgung, begangen hatten. Seit Tertullian faßte man diese und ähnliche Verbrechen, welche sich mit dem Stande der Wiedergeburt nicht vertragen, unter dem Begriffe von Todsünden[1]), im Unterschied von läßlichen oder Schwachheitssünden[2]) zusammen[3]).

Die Ausgeschlossenen waren in den Stand der Büßenden[4]) versetzt und durften bloß dem Katechumenen-Gottesdienste beiwohnen. Sie mußten, wenn sie in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden wollten, einen ähnlichen und noch schwereren Prozeß durchmachen, wie die Katechumenen, und die Aufrichtig-

---

[1]) Peccata mortalia oder ad mortem, nach einer ziemlich willkührlichen Deutung von 1 Joh. 5, 16.

[2]) Peccata venialia.

[3]) Tertullian führt sieben Todsünden auf: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei. De pudic. c. 19. Diese erklärt er für irremissibilia, horum ultra exorator non erit Christus, wenn sie nämlich nach der Taufe begangen wurden. Denn die Taufe tilgt alle frühere Sündenschuld.

[4]) Poenitentes.

keit ihrer Buße durch Enthaltung von allen Lustbarkeiten, Kleiderputz, auch ehelichem Umgang, durch Bekenntniß, häufiges Gebet, Fasten, Almosengeben und andere gute Werke beweisen. Die Qual eines aufgeschreckten Gewissens und einer Trennung von der alleinseligmachenden Kirche machte zur Uebernahme der schwersten Bußübungen bereit. Die Kirchenlehrer versäumten zwar nicht, die bußfertige Gesinnung und Zerknirschung des Herzens als die Hauptsache hervorzuheben. Doch legten viele von ihnen auf gewisse äußere Leistungen ein zu großes Gewicht. Schon Tertullian faßte die ganze Kirchenbuße als eine Gott zu leistende Genugthuung[1]) auf. Hieran konnte sich leicht eine bedenkliche Verdunkelung des allgenugsamen Verdienstes Christi und eine Entwicklung der Werkgerechtigkeit anschließen, gegen welche später die Reformation einen so energischen Protest erhoben hat.

Die Zeit und die besondere Form der Bußübungen waren im zweiten Jahrh. noch der Discretion der einzelnen Geistlichen und Gemeinden überlassen. Erst am Ende des dritten Jahrh. bildete sich eine rigoröse und steife Bußdisciplin aus, welche sich jedoch kaum ein Jahrhundert zu erhalten vermochte. Trotz ihres ernsten Ursprungs und ihrer guten Absicht war sie nicht geeignet, den ächten Geist der Buße zu fördern, indem ein Uebermaaß von Formalität und äußerlicher Gesetzlichkeit immer die Tendenz hat, den Geist zu tödten, statt ihn zu stützen und zu reguliren. Dieser disciplinarische Formalismus wird zuerst im Concil von Ankyra 314 als bereits bekannt vorausgesetzt. Hiernach wurden die Büßenden in vier Klassen eingetheilt, nämlich 1) die Weinenden[2]), welche in Trauerkleidern an der Kirchthüre die Geistlichen und die Gemeinde fußfällig um Wiederaufnahme anflehten; 2) die Zuhörer[3]), welche, wie die gleich benannte erste Klasse der Katechumenen, die Schriftlection und Predigt anhören durften; 3) die Knieenden[4]), welche den öffentlichen Gebeten, jedoch nur knieend beiwohnten; 4) die Stehenden[5]), welche am ganzen Gottesdienst stehend Theil nehmen, aber noch nicht communiciren durften. Diese Klassen entsprechen zugleich den vier Bußstadien[6]), von denen die drei letzteren den drei Stufen des Katechumenats parallel laufen. Die Buße dauerte in der Regel drei oder vier Jahre, konnte aber, wie die katechetische Vorbereitung, nach Umständen abgekürzt, oder auch bis zum Todtenbette ausgedehnt werden. Im Orient gab es besondere Bußpresbyter[7]), denen die Leitung des Bußwesens oblag. —

Nach Vollendung dieser Probezeit folgte der Act der Wiederversöhnung[8]).

---

[1]) Satisfactio.

[2]) *προσκλαίοντες*, flentes, auch *χειμάζοντες*, hiemantes genannt.

[3]) *ἀκροώμενοι*, audientes oder auditores.

[4]) *γονυκλίνοντες*, genuflectentes, auch *ὑποπίπτοντες*, substrati.

[5]) *συνιστάμενοι*, consistentes.

[6]) *πρόσκλαυσις*, fletus; *ἀκρόασις*, auditus; *ὑπόπτωσις*, prostratio, humiliatio; *σύστασις*, consistentia.

[7]) *πρεσβύτεροι ἐπὶ τῆς μετανοίας*, presb. poenitentiarii.

[8]) Reconciliatio.

Der Büßende legte ein öffentliches Sündenbekenntniß ab, empfing durch die Handauflegung des Geistlichen die Absolution, wurde von der Gemeinde mit dem Bruderkuß wieder aufgenommen und zur Feier der Communion zugelassen. Nur zum geistlichen Amte waren sie für immer untüchtig. Cyprian und Firmilian verwahren sich übrigens gegen die Ansicht, daß die priesterliche Absolution heuchlerischer Pönitenten eine absolute und infallible sei und dem Gerichte Gottes vorgreifen könne[1]).

In Bezug auf die Zulässigkeit der Restauration in gewissen Fällen herrschte aber eine wichtige Differenz, welche zu mehreren Kirchenspaltungen Veranlassung gab. Darüber war man eigentlich einverstanden, daß die Kirchenstrafe nicht dem Urtheil Gottes am jüngsten Gerichte vorgreifen dürfe, sondern bloß eine zeitliche sei und die Buße und Bekehrung des Gebannten beabsichtige. Allein es handelte sich darum, ob die Kirche selbst schon jeden auch noch so groben Sünder auf das Bekenntniß seiner Reue hin aufnehmen dürfe, oder ihn unter Umständen dem Gericht Gottes überlassen solle. Die rigoristische, puritanische Partei, wozu die Montanisten, die Novatianer, die Donatisten und eine Zeit lang die ganze afrikanische und spanische Kirche gehörten, erklärte sich gegen die Wiederaufnahme derer, welche die Taufgnade durch eine Todsünde, besonders durch die Verläugnung Christi, verscherzt hatten, weil sonst die Kirche den Charakter der Reinheit und Heiligkeit verliere und sittlichen Leichtsinn befördere. Die gemäßigte Partei dagegen, welche im Orient, in Aegypten und besonders in Rom vorherrschte und insofern die katholische war, hielt an dem Grundsatz fest, daß die Kirche keinem reuigen Sünder die Absolution und Communion wenigstens auf dem Todtenbette versagen dürfe, wie denn auch Paulus den korinthischen Verbrecher wieder aufgenommen habe[2]). Die Streitfrage wurde praktisch sehr wichtig in den Zeiten der Verfolgung, indem Hunderte und Tausende aus Schwachheit ihren Glauben verläugneten, aber gleich nach dem Vorübergehen der Gefahr wieder um Aufnahme in die Gemeinde flehten und darin sehr häufig durch die mächtige Fürsprache der Märtyrer und Confessoren und ihre libelli pacis unterstützt wurden. Da galt der Grundsatz: die Nothwendigkeit kennt keine Gesetze. Eine Milderung der Bußdisciplin schien in solchen Fällen durch alle Rücksichten der Liebe und der Klugheit gerechtfertigt zu sein. Wegen der großen Masse der Lapsi in der Decianischen

---

[1]) Cypr. Epist. LV c. 15: Neque enim praejudicamus Domino judicaturo, quominus si poenitentiam plenam et justam peccatoris invenerit tunc ratum faciat, quod a nobis fuerit hic statutum. Si vero nos aliquis poenitentiae simulatione deluserit, Deus, qui non deridetur et qui cor hominis intuetur, de his, quae nos minus perspeximus, judicet et servorum suorum sententiam Dominus emendet. Vgl. ähnliche Stellen Epist. LXXV, 4 u. De lapsis c. 17. Wenn aber die Kirche in der Ertheilung der Absolution an Unwürdige fehlen kann, wie Cyprian zugiebt, so kann sie auch nach logischer Consequenz in der Zurückhaltung der Absolution und in dem Urtheil der Excommunication irren.

[2]) 1 Kor. 5, 1 ff. vgl. 2 Kor. 2, 5 ff.

Verfolgung sah sich selbst Cyprian genöthigt, seine früheren rigoristischen Ansichten aufzugeben.

Die strenge Partei eiferte für die Heiligkeit, die gemäßigte für die Gnade Gottes. Jene wollte über den geoffenbarten Weg der Sündenvergebung durch die Taufe nicht hinausgehen und begnügte sich damit, die Abgefallenen zur Buße aufzufordern, ohne ihnen Hoffnung auf Absolution in diesem Leben zu machen. Diese wollte der Barmherzigkeit Gottes keine Grenzen setzen und den Sünder vor Verzweiflung bewahren. Die eine schwärmte für ein Ideal der Kirche, das sich vor der Wiederkunft Christi nicht verwirklichen läßt, und wurde zu schwärmerischem Separatismus hingetrieben, bestätigte aber auch in ihren eigenen Secten die Unmöglichkeit einer absolut reinen Gemeinschaft auf Erden. Die andere verlief sich nicht selten in das entgegengesetzte Extrem einer bedenklichen Laxheit, nahm es auch mit der Vergebung der Todsünden gar zu leicht und untergrub den Ernst der christlichen Sittenlehre.

Es ist merkwürdig, daß die laxe Bußdisciplin gerade an der römischen Kirche seit dem Ende des zweiten Jahrh. ihre Hauptstütze hatte. Schon Tertullian griff sie deshalb mit bitterem Spotte an. Dasselbe that bald darauf Hippolytus, der zwar kein Montanist, aber doch ein Eiferer für strenge Kirchenzucht war. Nach seiner offenbar aus dem Leben gegriffenen Darstellung [1]) ließ der schon öfter genannte Papst Callistus, den die Nachwelt zu einem Heiligen stempelte, weil sie wenig von ihm wußte, bigami und trigami zur Ordination zu, behauptete die Unabsetzbarkeit eines Bischofs, selbst wenn er eine Todsünde begangen habe, und berief sich für seine Ansicht auf Röm. 14,4, das Gleichniß vom Unkraut und Weizen Math. 13, 30, und vor allem auf die Arche Noah's, welche das Symbol der Kirche sei, und reine und unreine Thiere, selbst Hunde und Wölfe, enthalten habe. Kurz er hielt keine Sünde für so groß, daß sie nicht durch die Schlüsselgewalt der Kirche gelöset werden könnte. Und das blieb auch die Ansicht seiner Nachfolger. Hier sehen wir aber auch zugleich den Zusammenhang der laxeren Bußpraxis mit dem hierarchischen Interesse. Sie war der Macht des Priesterstandes, welche das Recht der Absolution für sich in Anspruch nahm, günstig; sie war zugleich weltklüger; sie förderte die äußere Ausbreitung der Kirche, wenn auch auf Kosten ihrer sittlichen Reputation, und erleichterte ihre spätere Vereinigung mit dem Staate, aber auch ihre heillose Vermischung mit der Welt. Aus allen diesen Gründen darf es uns nicht wundern, daß die römische Kirche auch in diesem Punkte zuletzt über allen Widerstand siegte.

§. 115. Die Kirchenspaltungen.

1. Ueber das Schisma des Felicissimus: Cypr. Epist. 38—40. 42. 55.
2. Ueber das Novatianische Schisma: **Hippol.** Philosophumena l. IX. **Cypr.** Epist. 41—52, und die Briefe des **Cornel.** von Rom und **Dionys.** von Alex. bei **Euseb.** H. E. VI, 43—45. VII, 8.

---

[1]) Philosoph. l. IX, p. 290 (ed. Oxon.).

3. Ueber das Meletianische Schisma: Die Urkunden in lat. Uebers. bei Maffei, Osservationi letterarie. Verona 1738 tom. III, p. 11 sqq., und das griech. Fragment aus dem Liber de poenitentia des Peter von Alex. in Routh, Reliquiae sacr. vol. II, 21—51. Epiphan. Haer. 68 (günstig für Meletius). Athanas. Apol. contra Arianos §. 59, und nach ihm Socr., Sozom. u. Theod. (sehr ungünstig für Mel.).

Aus diesem Streite über die Wiederaufnahme der Gefallenen gingen in der zweiten Hälfte des dritten Jahrh. drei Kirchenspaltungen, eine in Nordafrika, eine in Rom und eine in Aegypten hervor. Auch der Montanismus hängt theilweise mit der Bußdisciplin zusammen, erstreckt sich aber zugleich auf mehrere andere Punkte des christlichen Lebens[1]).

1. Das Schisma des Felicissimus zu Carthago um 250 hatte ursprünglich einen persönlichen Grund in der Unzufriedenheit von fünf Presbytern mit der voreiligen und unregelmäßigen Wahl des kaum erst getauften Cyprian zum Bischofe (248) durch die Stimme der Gemeinde. An der Spitze dieser Oppositionspartei stand der Presbyter Novatus, ein prinziploser kirchlicher Demagog von unruhigem Insubordinationsgeiste und anrüchigem Charakter[2]), und der Diakonus Felicissimus, welcher von dem ersteren ohne Erlaubniß und Vorwissen Cyprians, also offenbar ungesetzlich, sei es nun eigenhändig, oder durch Zuziehung fremder Bischöfe, ordinirt wurde. Aus dem letzteren Umstande folgt jedoch nicht, daß dieser Streit zugleich eine presbyteriale Reaction gegen die episkopale Autokratie war, wie ihn Neander und andere darstellen. Denn die Gegenpartei erwählte nachher selbst einen Bischof in der Person des Fortunatus. Die Novatianer und Meletianer hatten ebenfalls die bischöfliche Verfassung, wenn auch ohne Zweifel manche Irregularitäten bei der Ordination vorkommen mochten.

Nach dem Ausbruch der decianischen Verfolgung erhielt diese persönliche Rivalität neue Nahrung und größere Wichtigkeit durch die disciplinarische Frage. Cyprian hatte ursprünglich die Tertullianischen Grundsätze und widersetzte sich völlig der Wiederaufnahme der Gefallenen bis auf weitere Untersuchung; doch erlaubte er wegen der großen Masse derselben eine Ausnahme in periculo mortis. Seine Gegner fanden auch darin noch eine unchristliche Härte, welche ihm am allerwenigsten gezieme, da er, wie sie ihm, obwohl mit Unrecht, schuld gaben, aus Feigheit vor der Todesgefahr geflohen sei. Sie gewannen die vielgeltende Stimme der Confessoren, welche Angesichts des eigenen Märtyrertodes den Gefallenen ohne Weiteres Friedensscheine ausstellten. Es wurde ein förmlicher Handel mit diesen Indulgenzen getrieben. Ein anmaaßender Confessor, Lucian, schrieb im Namen der Uebrigen an Cyprian, er habe sämmtlichen Apostaten Restauration ertheilt, und bat ihn, dieß den andern Bischöfen kund zu thun. Man begreift

---

[1]) Vgl. §. 67.

[2]) Cyprian wirft ihm gräuliche Dinge vor, z. B. daß er Wittwen und Waisen beraubt, seinen Vater und seine Frau sogar während ihrer Schwangerschaft grob mißhandelt habe, und daß er wegen dieser und ähnlicher Unthaten zur Rechenschaft gezogen werden sollte, als die Decianische Verfolgung ausbrach. Ep. 49.

leicht, daß diese Nachsicht derer, die im Feuer bestanden, mehr Eingang beim Volke fand, als die Strenge des Bischofs, der sich geflüchtet hatte. Daher wurde die Kirche des Novatus und Felicissimus ein Sammelplatz aller leichtsinniger Lapsi. Der letztere widersetzte sich auch einer Kirchenvisitation und Collecte für die Armen, welche Cyprian während seiner Verbannung anordnete.

Als er nun nach Ostern 251 zurückkehrte, hielt er eine Synode zu Carthago, welche die Partei des Felicissimus zwar verdammte, übrigens in der Streitfrage einen Mittelweg einschlug. Sie wollte einerseits die Zucht aufrecht halten und andererseits doch auch die Gefallenen vor Verzweiflung bewahren. Daher entschied sie sich für die Wiederaufnahme derer, welche wahre Buße an den Tag legten, versagte sie aber den Leichtsinnigen, welche bloß aus Furcht vor dem Tode die Communion verlangten. Cyprian hob später bei der Erneuerung der Verfolgung unter Gallus auch diese Beschränkung auf. Er war also allerdings nicht ganz consequent, sondern milderte nach und nach seine Grundsätze mit Rücksicht auf die Umstände und auf die römische Kirche[1]). Die Oppositionspartei erwählte nun zwar einen Gegenbischof, mußte aber der vereinten Macht der afrikanischen und römischen Kirche in kurzer Zeit unterliegen um so mehr, da sie gar keinen ernsten sittlichen Gehalt hatte. Im Conflict mit dieser schismatischen Bewegung bekräftigte Cyprian sein bischöfliches Ansehen und entwickelte seine Lehre von der Einheit der Kirche bis zum Grundsatz der absoluten Exclusivität[2]).

2. Das Novatianische Schisma in Rom war durch den schon berührten Streit zwischen Hippolytus und Callistus angebahnt. Es brach bald nach dem afrikanischen Schisma und zwar ebenfalls in Folge einer Bischofswahl aus, aber mit dem Unterschiede, daß hier die Oppositionspartei die rigoristische Bußdisciplin gegen die herrschende römische Kirche vertrat. Die Novatianer hielten sich für die allein reine Gemeinschaft[3]) und entkirchlichten alle Kirchen, welche sich durch die Wiederaufnahme der Lapsi, oder auch anderer grober Sünder befleckten. Sie gingen darin viel weiter als Cyprian und so weit als die späteren Donatisten. Sie gaben zwar die Möglichkeit der Begnadigung eines Todsünders zu, läugneten aber die Fähigkeit und das Recht der Kirche, darüber zu entscheiden und durch Absolution von solchen Verbrechen dem Urtheile Gottes vorzugreifen. Auch verwarfen sie, wie Cyprian, die Ketzertaufe und ertheilten das Sacrament Allen, die von anderen nicht eben so rigoristischen Gemeinschaften zu ihnen übertraten.

An der Spitze dieser Partei stand der römische Presbyter Novatianus[4]), ein gelehrter, ernster, aber finsterer Mann, der durch schwere dämonische Krankheit

---

[1]) In der Epist. 52 ad Antonianum rechtfertigt er sich über diesen Wechsel seiner Ansicht.

[2]) Vgl. §. 111. [3]) *καθαροί.*

[4]) Euseb. und die Griechen nennen ihn *Νοουάτος* und verwechseln ihn mit Novatus von Carthago.

und innere Kämpfe zum Glauben gekommen war. Er gerieth in Zwiespalt mit Cornelius, der nach der Decianischen Verfolgung 251 zum Bischof von Rom ernannt wurde und sich sofort zum Aergerniß vieler sehr nachsichtig gegen die Lapsi bewies. Unter seinen Anhängern war der obengenannte carthagische Novatus besonders geschäftig, sei es aus bloßem Oppositionsgeist gegen die bestehende Autorität, sei es daß er mit der Uebersiedelung nach Rom seine früheren laxen Grundsätze verändert hatte. Novatianus wurde gegen seinen Willen zum Gegenbischof erwählt. Cornelius excommunicirte ihn. Beide Parteien bewarben sich um die Anerkennung fremder Kirchen. Der Bischof Fabian von Antiochien sympathisirte mit den Rigoristen. Dionysius von Alexandrien dagegen beschuldigte sie, daß sie den gnädigsten Herrn Jesum als einen unbarmherzigen verläumden. Besonders nahm auch Cyprian schon im Interesse der kirchlichen Einheit und aus Abneigung gegen Novatus Partei für Cornelius, zu dessen Wahl er seine Zustimmung gegeben hatte.

Trotz dieses starken Widerspruches pflanzte sich die Novatianische Secte wegen ihres sittlichen Ernstes in verschiedenen Provinzen des Abend- und Morgenlandes bis zum fünften Jahrh. fort. In Phrygien vereinigte sie sich mit den Ueberbleibseln der Montanisten. Das Concil von Nicäa erkannte ihre Ordination an und suchte sie, obwohl ohne Erfolg, mit der katholischen Kirche auszusöhnen. Auch Constantin behandelte sie anfangs milde, verbot ihnen aber später den öffentlichen Gottesdienst.

3. Das Meletianische Schisma in Aegypten entstand in der Diocletianischen Verfolgung um 305 und dauerte über ein Jahrhundert, ist uns aber wegen der widersprechenden Berichte nicht so genau bekannt. Die Veranlassung dazu gab Meletius, Bischof von Lykopolis in der Thebais, welcher sich nach der einen Nachricht im Interesse rigoristischer Disciplin, nach der anderen aus bloßer Anmaaßung, gegen seinen Metropoliten, den Bischof Petrus von Alexandrien (gest. als Märtyrer 311), auflehnte und während dessen Abwesenheit sich unbefugte Eingriffe in seinen Sprengel, wie Ordinationen und Excommunicationen, erlaubte. Petrus warnte seine Gemeinde vor dem Umgang mit ihm und setzte ihn nach seiner Rückkehr von der Flucht als Störer des Kirchenfriedens ab. Dessen ungeachtet dauerte der Streit fort und verbreitete sich über ganz Aegypten. Das Nicänische Concil suchte durch Anerkennung der Ordination der 29 meletianischen Bischöfe und andere vermittelnde Maaßregeln die Spaltung zu heben, aber ohne Erfolg. Später machten sie gemeinsame Sache mit den Arianern.

Achtes Kapitel.

Die Kirchenväter und die kirchliche Literatur.

Hieronymus († 419): De viris illustribus (enthält in 135 Nummern die biblischen und kirchlichen Schriftsteller bis zum Jahre 393). †**Tillemont**: Mémoires, etc. Par. 1693 sqq. 16 voll. (die ersten 6 Jahrh.). †**E. Dupin**: Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, contenant l'histoire de leur vie, etc. Par. 1686—1711; Amstel. 1690—1715, 20 voll. †**Reny Cellier**: Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques. Par. 1729—63. 23 voll. **G. Cave:** Scriptorum ecclesiasticorum Historia literaria a Christo nato usque ad saecul. XIV. Lond. 1688. 2 voll. (Ox. 1740 u. öfter). **Fabricius:** Bibliotheca Graeca. Hamb. 1708—28. 14 voll. (ed. quarta von Harleß, Hamb. 1790—1809 in 12 voll., umfaßt sämmtliche griechische Schriftsteller bis zum Untergang des morgenländischen Kaiserthums). **Fabricius:** Bibliotheca ecclesiastica. Hamb. 1718. **J. G. Walch**: Bibliotheca Patristica literariis annotationibus instructa, Jen. 1757; ed. nova etc. von Danz, Jen. 1834. **C. Oudin**: Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis illorumque scriptis. Lips. 1822. 3 voll. fol. (reicht bis zum 15. Jahrh.) †**Möhler:** Patrologie oder christliche Literärgeschichte, herausgeg. von Reithmayr. Regensb. 1840. Bd. I (umfaßt bloß die drei 3 ersten Jahrh.). **Fr. Böhringer:** Die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder die K.-G. in Biographieen. Zür. 1842 ff. Bd. I in 4 Abth. (bis zu Gregor d. Gr.). — Vgl. auch **J. Daillé:** Du Vrai Emploi des Pères, Par. 1631. (Dasselbe lat. De vero usu Patrum in decidendis controversiis, Genev. 1656, engl. On the Right Use of the Fathers etc. 1651, auch eine amerikan. Ausg. Philad. 1842, — sehr gelehrt und scharfsinnig und gegen die römisch-kathol. Ueberschätzung der Väter gerichtet). **J. J. Blunt** (Anglicaner): The Right Use of the Early Fathers. Lond. 1857 (vermittelnd zwischen der römischen Ueberschätzung und zwischen der Unterschätzung der Väter von Daillé, Barbeyrat und Gibbon). **J. Huber:** Die Philosophie der Kirchenväter. München 1859.

§. 116. Die patristische Literatur im Allgemeinen.

Da das Christenthum ursprünglich eine Religion göttlicher Thatsachen und eine neue sittliche Schöpfung ist, so nahm die literarische und wissenschaftliche Thätigkeit zunächst eine secundäre und untergeordnete Stellung ein. Von den Aposteln war bloß Paulus ein Gelehrter und auch er machte seine rabbinische Bildung und gewaltigen Naturgaben der höheren Erkenntniß dienstbar, welche ihm durch die Offenbarung des heil. Geistes mitgetheilt wurde. Aber gerade dieses neue Leben mußte nothwendig auch eine neue Wissenschaft und Literatur aus sich erzeugen theils aus dem immanenten Trieb des Glaubens nach immer tieferer und klarerer Erkenntniß seines Gegenstandes zu seiner eigenen Befriedigung, theils im Interesse der Selbsterhaltung und Vertheidigung gegen die Angriffe von außen, theils endlich für die praktischen Bedürfnisse der Belehrung und Leitung der Gemeinde. Allmählich eignete sich die Kirche auch die classische Bildung an und machte sie

ihrer Theologie dienstbar; durch das ganze Mittelalter hindurch war sie fast die alleinige Trägerin und Pflegerin der Wissenschaft und Kunst und ist die Mutter des Besten in der neueren europäischen und amerianfischen Civilisation. Wir haben bereits (Kap. 3 u. 4) die gewaltige Geistesarbeit unserer Periode auf dem Gebiete der Apologetik, Polemik und Dogmatik betrachtet. In diesem Abschnitt haben wir es mit der Patrologie, oder dem biographischen und bibliographischen Stoffe der alt-kirchlichen Theologie und Literatur zu thun.

Die kirchliche Literatur der ersten sechs Jahrhunderte bewegte sich fast ausschließlich in den Formen der griechisch-römischen Bildung. Die ältesten Kirchenväter, selbst Clemens Romanus, Hermas und Hippolytus, die doch in und um Rom lebten und wirkten, bedienten sich nach dem Vorgange der Apostel der griechischen Sprache mit solchen Modificationen, welche der christliche Gedankengehalt nothwendig machte. Erst am Ende des zweiten Jahrhunderts und zwar zunächst nicht in Italien, sondern in Nordafrika mit Tertullian wurde auch die lateinische Sprache ein Organ für christliche Wissenschaft und Literatur. Die lateinische Kirche blieb aber noch längere Zeit von der Gelehrsamkeit der griechischen abhängig. Die letztere war im Allgemeinen mehr beweglich, speculativ und dialektisch, die erstere mehr ruhig, praktisch und auf die äußere Organisation gerichtet. Doch gab es davon auffallende Ausnahmen, indem der griechische Chrysostomus der größte praktische, der lateinische Augustin der tiefsinnigste speculative Theolog unter den Kirchenvätern ist.

Die patristische Literatur steht im Allgemeinen der classischen an Schönheit und Eleganz der Form bedeutend nach, übertrifft sie aber weit an Gediegenheit des Inhalts. Sie trägt die Knechtsgestalt ihres Meisters, nicht das prunkende Fürstenkleid dieser Welt. Das Vertrauen auf die Macht der christlichen Wahrheit drängte die Sorgfalt für die äußere Darstellung in den Hintergrund. Dazu kam bei vielen der ältesten Kirchenschriftsteller der Mangel an wissenschaftlicher Vorbildung und eine gewisse Abneigung gegen die Kunst, welche damals so vielfach im Dienste des Götzendienstes und der Unsittlichkeit mißbraucht wurde. Doch standen schon manche Kirchenlehrer des zweiten und dritten Jahrhunderts, vor allem Origenes, an Gelehrsamkeit und philosophischer Geistesbildung auf dem Höhepunkt ihrer Zeit, und im vierten und fünften Jahrhundert überflügelte die christliche Literatur eines Athanasius, Gregor, Chrysostomus, Augustinus und Hieronymus die gleichzeitige heidnische in jeder Hinsicht. Viele Kirchenväter, wie die beiden Clemens, Justin, Athenagoras, Theophilus, Tertullian, Cyprian und unter den späteren selbst Augustin traten erst im männlichen Alter zum Christenthum über und es ist interessant zu sehen, mit welcher Begeisterung, Energie und Dankbarkeit sie dasselbe ergriffen.

Die Bezeichnung „Kirchenvater"[1]) kommt von der uralten Sitte her, den

---

[1]) Pater ecclesiae im Unterschied von scriptor oder autor ecclesiasticus, welches ein weiterer Begriff ist und viele Namen umfaßt, welche den Vätern nicht beigezählt wer-

Vaterbegriff auch auf geistige Verhältnisse, besonders auf Lehrer, Priester und Bischöfe überzutragen. Sie läßt an sich eine ziemlich weite Anwendung zu. Man kann von Vätern der griechischen, der lateinischen, der lutherischen, der reformirten und anglicanischen Kirche, ferner von Vätern der scholastischen, der mystischen, der römisch-katholischen, der protestantischen Theologie reden. Allein im engeren Sinne ist der Name ein Ehrentitel für die ausgezeichnetsten und autoritativsten Theologen oder Kirchenschriftsteller[1]) der ersten fünf oder sechs Jahrhunderte, welche mehr oder weniger an der ökumenischen Dogmenbildung Theil genommen haben und gleichmäßig allen Abtheilungen der orthodoxen Christenheit angehören, jedoch mit dem Unterschiede, daß sich der Protestantismus vermöge seines Schriftprincips viel freier und selbstständiger zu ihnen stellt, als der Katholicismus mit seiner Traditionslehre. Wir beschränken also die Reihe der Kirchenväter auf das Alterthum, oder auf die Entwicklungsperiode der ökumenischen Orthodoxie, wie sie in den drei ältesten Symbolen niedergelegt ist, oder auf die Zeit vor der Trennung zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche, nehmen jedoch von ihnen die Apostel aus, welche als inspirirte und infallible Organe des heil. Geistes über alle späteren Lehrer der Kirche erhaben sind. Die ausgezeichneten Theologen des Mittelalters, wie Anselm, Bernhard, Thomas Aquinas, Bonaventura, sind doctores ecclesiae, die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts reformatores ecclesiae, aber nicht patres ecclesiae im eigentlichen Sinne des Wortes. Die Zahl der letzteren ist ein für allemal abgeschlossen. Die Grenzlinie zwischen der griechisch-lateinischen und germanisch-mittelalterlichen Periode läßt sich zwar nicht so scharf ziehen; doch sieht man gewöhnlich in Gregor dem Großen den letzten lateinischen, in Johann von Damaskus den letzten griechischen Kirchenvater.

Außer dem Alterthum oder der Zugehörigkeit an das grundlegende Zeitalter der Kirche, womit sich zugleich eine gewisse Autorität für alle folgenden Perioden und Abtheilungen der Christenheit verbindet, werden auch Gelehrsamkeit, Heiligkeit, Rechtgläubigkeit und kirchliche Approbation, oder allgemeine Anerkennung zu den Merkmalen eines Kirchenvaters gezählt. Diese Eigenschaften sind jedoch bloß in relativem Sinne zu verstehen. Die Gelehrsamkeit der apostolischen Väter war sehr beschränkt und unter den späteren lateinischen Vätern verstanden einige

---

den. Der Begriff doctor ecclesiae ist ebenfalls weiter als pater, obwohl enger als scriptor, und umfaßt alle großen Theologen des Mittelalters und der neueren Zeit so gut als die des Alterthums, wird jedoch von der römischen Kirche bisweilen auch in einem engeren emphatischen Sinne genommen und bloß auf diejenigen Väter übergetragen, in deren Schriften sie den reinsten, authentischen und maßgebenden Ausdruck ihrer Lehre erkennt, nämlich auf Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus aus der griechischen, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Leo, Gregor den Gr., und später auch auf Thomas Aquinas, Bonaventura und Bernhard von Clairvaux aus der lateinischen Kirche. Durch die letztere Ausdehnung auf die Scholastiker und Mystiker wird der Begriff von pater ecclesiae wieder ungehörig erweitert und verallgemeinert.

[1]) Scriptores ecclesiastici.

nicht einmal die Grundsprachen der heil. Schrift. Dessen ungeachtet sind die wenigen Briefe eines Clemens Romanus, Polykarp und Ignatius in dogmatischer Hinsicht wegen ihres höheren Alterthums wichtiger als die zahlreichen und viel gelehrteren Schriften eines Clemens Alexandrinus und Origenes, und Augustin ist ein viel bedeutenderer Theolog als Hieronymus, obwohl dieser ihm an Sprachkunde weit überlegen war. Am wenigsten darf man den Maßstab der ausgebildeten, sei es griechischen, oder römischen, oder alt-protestantischen Orthodoxie an die vornicänischen Väter anlegen, weil zwar ihr Glaube stark, welt- und todtüberwindend, aber ihre wissenschaftliche Erkenntniß des Glaubens, oder die dogmatischen Begriffe noch sehr unbestimmt und unsicher waren. In der That schließt auch die römische Kirche gerade die gelehrtesten Lehrer des dritten Jahrhunderts, einen Tertullian wegen seines Montanismus, einen Clemens Alexandrinus und Origenes wegen ihrer platonischen und idealistischen Ansichten, einen Eusebius wegen seines Semiarianismus von der Zahl der eigentlichen patres mit Unrecht aus und bezeichnet sie bloß als scriptores ecclesiastici. Streng genommen entspricht kein einziger vornicänischer Vater dem römischen Lehrbegriff in allen Stücken; selbst Irenäus und Cyprian differirten von dem römischen Bischof, der erstere in Betreff des Chiliasmus und Montanismus, der letztere in der Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe. Aber noch weniger darf man die vornicänische und nicänische Theologie mit dem altprotestantischen, sei es lutherischen oder anglicanischen oder calvinistischen Lehrsysteme identificiren. Wir müssen hier, um der Geschichte gerecht zu werden, durchaus einen liberaleren Begriff von Orthodoxie in Anwendung bringen und gehörige Rücksicht nehmen auf die nothwendigen Stufenunterschiede in der geschichtlichen Entwicklung der Kirchenlehre. Die Väter sind die Träger und Organe des ökumenischen Christenthums und Kirchenthums in seiner allmählichen Ausbildung im Gegensatz gegen die fundamentalen trinitarischen und christologischen Häresieen, haben aber noch nichts zu thun mit dem Conflict zwischen Romanismus und Protestantismus, Lutherthum, Calvinismus und Anglicanismus.

Der Werth und die Verdienste der Kirchenväter sind in der römischen und in der neueren Oxforder Schule der anglicanischen Kirche ebenso überschätzt, als von vielen calvinistischen und puritanischen Theologen und von skeptischen Historikern, wie Gibbon, unterschätzt worden. Als die Zeugen und Repräsentanten des alten Christenthums und Kirchenthums bis hinauf zu den Tagen der Apostel, als die muthigen und kräftigen Vertheidiger desselben gegen alle Angriffe von außen und Entstellungen von innen und als die nothwendigen Mittelglieder zwischen dem apostolischen Urchristenthum und unserer Zeit verdienen sie alle Achtung und Dankbarkeit, jedoch in gehöriger Unterordnung unter das allein untrügliche Wort Gottes. Uebrigens sind ihre Vorzüge und Verdienste sehr verschiedener Art. Polykarp zeichnet sich durch patriarchalische Einfalt und Würde, Clemens von Rom durch die Gabe der Kirchenleitung, Ignatius durch feurige Begeisterung für Christus und das Märtyrerthum, Justinus durch apologetischen Eifer, Irenäus durch gesunde Lehre und Mäßigung, Clemens von Alexandrien durch anregen-

den Gedankenreichthum, Origenes durch brillante Gelehrsamkeit und kühne Forschung, Tertullian durch naturkräftige Frische und Derbheit, Cyprian durch energische Kirchlichkeit, Eusebius durch Sammlerfleiß, Lactantius durch eleganten Styl aus. Jeder hat auch seine eigenthümlichen Schwächen; keiner reicht an die Originalität, Tiefe, Geistesfülle und Reinheit der Apostel hinan, daher muß auch die gesammte patristische Literatur mit Einschluß der nicänischen und nachnicänischen bei all ihrem unschätzbaren Werthe dem Neuen Testamente immer weit untergeordnet bleiben, und ihr Studium sollte nie als ein Hemmschuh der weiteren Entwicklung gemißbraucht, sondern als Anregung zu immer neuer und tieferer Forschung der unerschöpflichen Schriftwahrheit gebraucht werden.

Unter den Kirchenvätern vor dem nicänischen Concil können wir fünf oder sechs Classen unterscheiden:

1) Die apostolischen Väter, oder persönlichen Schüler der Apostel, unter welchen Polykarp, Clemens und Ignatius die bedeutendsten sind.

2) Die Apologeten gegen das Heidenthum, Justin der Märtyrer und seine Nachfolger bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts.

3) Die dogmatischen Polemiker im Kampfe mit den Häresieen innerhalb der Kirche, Irenäus und Hippolytus am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts.

4) Die alexandrinische Schule oder philosophische Theologie des Clemens und Origenes in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts.

5) Die gleichzeitige, aber mehr praktische, nordafrikanische Schule des Tertullian und Cyprian.

Dazu kommen dann noch die Anfänge der antiochenischen Schule und mehrere untergeordnete Schriftsteller, welche keiner bestimmten Richtung zugetheilt werden können.

Neben den ächten Schriften der Kirchenväter entstanden in den ersten Jahrhunderten theils in häretischem, theils in orthodoxem Interesse auch eine Menge von apokryphischen Evangelien, Acten und Apokalypsen unter apostolischen und nachapostolischen Namen, jüdische und heidnische Weissagungen auf das Christenthum, wie das Testament der zwölf Patriarchen, die Bücher des Hydaspes, des Hermes Trismegistos und der Sibyllen. Der häufige Gebrauch, den selbst angesehene Kirchenlehrer, besonders die Apologeten, von solchen Fabricaten einer müßigen Phantasie machten, zeugt nicht nur von einem hohen Grade von Leichtgläubigkeit und gänzlichem Mangel an literarischer Kritik, sondern auch von einem sehr unentwickelten Wahrhaftigkeitssinn, der die pia fraus noch nicht ohne Weiteres als Lüge verwarf.

§. 117. Die apostolischen Väter.

I. Quellen.

Patrum Apostolicorum Opera, Ausgaben von †**B. Cotelerius** (Cotelier), Par. 1672. 2 voll. (schließt die unächten Schriften mit ein); von **J. Clericus** (Le Clerc),

Amst. 1698 u. 1724. 2 voll.; von **R. Russel**, Lond. 1746. 2 voll. (die ächten Schriften); von **Guil. Jacobson**, Oxon. 1838. ed. III. 1847. 2 voll. (höchst elegant und correct, aber unvollständig, bloß Clemens, Ignatius und Polykarp, sammt den martyria der beiden letzteren enthaltend); von † **C. J. Hefele**, Tub. 1839. ed. IV. 1855. 1 voll.; von **A. R. M. Dressel**, Lips. 1857 (mit Einschluß des griechischen Pastor Hermae und einer Abhandlung darüber von Tischendorf), 2. Aufl. 1863, welche durch den vollständigen griechischen Brief des Barnabas und die Verbesserungen zum griechischen Pastor Hermä aus dem Sinaitischen Bibel-Codex von Tischendorf ergänzt ist. **E. v. Muralt:** Codex N. Ti deuterocanonicus. Turic. 1847. Novum Testamentum Extra Canonem. Ed. A. Hilgenfeld. Fasc. II: Barnabae Epistula integra Graece primum ed. Lips. 1866. Eine Uebersetzung der apost. Väter enthält: Chr. Friedr. Rößler's Bibliothek der Kirchenväter. 1. Theil. Leipz. 1776.

II. Bearbeitungen.

Die Prolegomena zu den erwähnten Ausgaben, besonders von **Cotelier-Clericus**, **Hefele**, **Jacobson** u. **Dressel** (2. Ausg.). — **A. Schwegler:** Das nachapostolische Zeitalter. Tüb. 1846. 2 Bde. (Hyperkritisch und voll von unhaltbaren Hypothesen). **A. Hilgenfeld:** Die apostolischen Väter. Halle 1853. **J. H. B. Lübkert:** Die Theologie der apostolischen Väter, in der „Zeitschrift für hist. Theol." Leipz. 1854. **Lechler:** Das apost. und nachapost. Zeitalter. Stuttg. 2. Aufl. 1857. S. 476—495. **Donaldson:** The Apostolic Fathers, vol. I. Edinb. 1864.

Die sogenannten apostolischen Väter sind die ältesten Kirchenlehrer nach den Aposteln, welche noch den persönlichen Umgang derselben genossen, und so das Mittelglied zwischen ihnen und den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts bilden. Dahin gehören Barnabas, Clemens Romanus, Ignatius, Polykarp, Hermas (?) und in weiterem Sinne auch Papias und der unbekannte Verfasser des Briefes an Diognet.

Von dem äußeren Leben dieser Männer, von ihrer Herkunft, Bildung und Thätigkeit vor der Bekehrung wissen wir fast gar nichts. Der Grund davon liegt theils in den bedrängten Verhältnissen jener Zeit, welche der Schriftstellerei sehr ungünstig waren, theils und hauptsächlich in der Geistesrichtung der alten Kirche, welche nur das neue Leben in Christo für ein wahres, der Erinnerung würdiges Dasein hielt. Am ausführlichsten hat die fromme Sage ihren Märtyrertod als den Weg zu ihrer Vollendung beschrieben.

Die noch übrigen Schriften der apostolischen Väter sind gering an Umfang und werden theilweise als unächt bezweifelt, gehören aber jedenfalls jener dunkeln und geheimnißvollen Uebergangsperiode vom Ende des ersten bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts an. Sie sind sämmtlich nicht aus wissenschaftlichem, sondern aus praktisch-religiösem Interesse hervorgegangen und enthalten nicht sowohl doctrinelle Auseinandersetzungen, als einfache unmittelbare Zeugnisse des Glaubens und Ermahnungen zu einem heiligen Wandel, und zwar, mit Ausnahme des Hirten des Hermas, in der Form von Briefen nach dem Muster der paulinischen. Doch finden wir in ihnen die Anfänge der Apologetik, Polemik, Dogmatik und Ethik, so wie die Umrisse der Verfassung und des Cultus der altkatholischen Kirche. Die kritische Forschung hat ihnen ihren gehörigen Ort im äußeren

und inneren Entwicklungsgang derselben anzuweisen, wobei man sich aber sehr vor willkührlicher Construction hüten muß.

Was das Verhältniß dieser Denkmäler zu den kanonischen Schriften des N. T. betrifft, so stehen sie hinter diesen an Bedeutung des Inhalts weit zurück. Welch eine schöpferische Kraft, Originalität, Frische, Hoheit, Tiefe, Fülle und Gesundheit in den apostolischen, und welche Dürftigkeit, Abhängigkeit, Steifheit und Schwülstigkeit in den nachapostolischen Schriften! Dort haben wir das reine, lautere, untrügliche Gotteswort, hier das vom Geiste erleuchtete, aber durch Irrthümer getrübte Menschenwort. Dieser Contrast drängt sich jedem unbefangenen Leser, der einige geistliche Unterscheidungsgabe hat, beim ersten Vergleiche auf und tritt bei tieferer Forschung immer deutlicher heraus. Es liegt darin ein indirecter Beweis für die Inspiration und für den evangelisch-protestantischen Grundsatz von der Autorität der Bibel, die man immer mehr bewundern und schätzen lernen muß, je länger man sich mit ihr beschäftigt und je tiefer man in die unergründliche Fülle ihres Wahrheitsgehaltes eindringt. — Dessen ungeachtet muß man andererseits doch sagen, daß die Schriften der apostolischen Väter noch von der Abendröthe des apostolischen Tages beschienen sind und die Begeisterung des einfachen Glaubens und der innigen Liebe und Treue gegen den Herrn athmen, welche ihre Kraft im Leiden und Märtyrertode bewies. Sie bewegen sich im Elemente der lebendigen Tradition und verweisen mehr auf die mündliche Predigt, als auf die damals noch nicht so allgemein verbreiteten Schriften der Apostel, bestätigen aber nichts desto weniger die Aechtheit der letzteren durch mehrfache Citate und durch die Uebereinstimmung ihrer Reminiscenzen mit den Thatsachen der evangelischen Geschichte und den Grundlehren des N. Testaments. Sie sind die ersten Zeugen für die Aechtheit und den kirchlichen Gebrauch der apostolischen Schriften. Die Briefe des Barnabas, Clemens und Polykarp und selbst der Hirte des Hermas wurden bisweilen im Gottesdienste vorgelesen[1]), oder gar einigen alten Handschriften der Bibel[2]) einverleibt. Dieß beweist, daß das kirchliche Bewußtsein über den Umfang des Kanon damals noch nicht allgemein zur Klarheit gekommen war. Ihre Autorität war übrigens nie eine allgemeine, sondern immer nur eine sectionelle und locale und den Evangelien und apostolischen Briefen untergeordnet. Es war ein ganz richtiger Tact der Kirche, daß nach und nach alle Schriften der Apostelschüler, außer denen des Marcus und Lucas, welche in einem besonders nahen Verhältniß zu Petrus und Paulus standen, aus dem Codex des N. T. ausgeschieden wurden. Denn nach weiser Anord-

[1]) Vgl. Euseb. H. E. III. 16. IV. 23 (wonach der erste clementinische Brief noch zur Zeit des Dionysius von Korinth in dieser Gemeinde gelesen wurde). Der Pastor Hermae wird von Irenäus IV, 3 als scriptura citirt und von Clemens Alex. und Origenes (Ad Rom. comment. X c. 31) als scriptura valde utilis et divinitus inspirata behandelt.

[2]) So im Codex Alexandrinus, der nach der Apokalypse die beiden clementinischen Korintherbriefe enthält, das einzige noch vorhandene Manuscript derselben, und im Codex Sinaiticus, in welchem sich der Brief des Barnabas und ein Theil des Hirten des Hermas befindet.

nung des Lenkers der Geschichte herrschte eine unübersteigliche Kluft zwischen apostolischer Inspiration und nach-apostolischer Erleuchtung, zwischen der normativen und absoluten Autorität der heil. Schrift und dem abgeleiteten, bloß relativen Ansehen der Kirchenlehre.

Unter den apostolischen Vätern, von denen wir noch Schriften übrig haben, sind Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna in jeder Hinsicht die bedeutendsten und repräsentiren zugleich die Hauptstädte des römischen Reichs, die drei großen Abtheilungen der alten Kirche, die orientalische, die occidentalische und kleinasiatische, und den Wirkungskreis der Apostel Petrus, Paulus und Johannes. Sie bezeugen einstimmig alle Hauptthatsachen des Lebens Jesu und der apostolischen Kirche, die Grundlehren des allgemeinen christlichen Glaubens und das Vorhandensein der wichtigsten apostolischen Schriften und sind insofern unwiderlegliche Zeugen für den geschichtlichen Charakter des Christenthums und die Aechtheit des N. Testaments. Je näher sie noch dem apostolischen Zeitalter selber stehen, desto größer ist das Gewicht ihres Zeugnisses, und darum behalten ihre wenigen Schriften einen unschätzbaren Werth.

§. 118. Clemens von Rom.

Lipsius: De Clementis Rom. Epist. ad Corinth. priore. Lips. 1855. Vgl. die Liter. zu §. 69.

Clemens, ein hochgefeierter Name im Alterthum, war ein Schüler des Paulus und Petrus, vielleicht derselbe, der Phil. 4, 3 als ein eifriger Mitarbeiter am Evangelium erwähnt wird, und stand gegen Ende des ersten Jahrhunderts, nach Eusebius vom zwölften Regierungsjahre Domitians bis zum dritten Trajans (92 bis 101 oder 102), an der Spitze der römischen Christengemeinde. Doch ist die Tradition über seine Regierungszeit mit sich im Zwiespalt, da er bald zum ersten, bald mit größerer Wahrscheinlichkeit zum dritten Nachfolger des Petrus gemacht wird[1]). Weiter wissen wir nichts Sicheres von ihm, als was sich aus seinem Brief an die Korinther schließen läßt.

Die spätere Sage hat sein Leben romanhaft, theils in katholischem, theils in häretischem Interesse ausgeschmückt. Sie schildert ihn als einen vornehmen und hochgebildeten Römer, der, unbefriedigt durch die Weisheit und Kunst des Heidenthums, nach Palästina reiste, dort mit dem Apostel Petrus bekannt und von ihm bekehrt wurde, ihn auf seinen Missionsreisen begleitete, in seinem Namen viele Schriften verfaßte, von ihm zum Nachfolger als Bischof von Rom mit einer Art von Oberaufsicht über die ganze Kirche ernannt wurde und zuletzt, unter Trajan, nach dem taurischen Chersones verbannt, in den Fluthen des Meeres den glorreichen Tod eines Märtyrers starb. Aber die ältesten Zeugen bis auf Eusebius und Hieronymus herab wissen gar nichts von seinem Märtyrertode. Wahrschein-

[1]) Vgl. §. 110.

lich ist diese Sage, sowie die Sage von seinem vornehmen Ursprung aus einer Verwechslung mit dem gleichnamigen Verwandten Domitians entstanden, der sammt seiner Gemahlin Domitilla zu den Märtyrern der Domitianischen Verfolgung gehört. Die Acta martyrii Clementis (von Simeon Metaphrastes) traten erst im neunten Jahrh. an's Licht, sind durch und durch fabelhaft und schreiben ihm unglaubliche Wunder zu.

Wir besitzen von Clemens noch einen griechischen Brief an die Korinther in 59 Kapiteln, welcher, von den Kirchenvätern öfter citirt, im alexandrinischen Bibelcodex wieder vollständig aufgefunden und aus demselben zuerst 1633 von Patricius Junius zu Oxford herausgegeben wurde[1]). Er genoß im Alterthum das größte Ansehen und wurde in der korinthischen Gemeinde noch um's Jahr 180 öffentlich vorgelesen. Er gehört auch in der That zu den schönsten und werthvollsten Ueberresten der nachapostolischen Literatur. Er war veranlaßt durch Parteistreitigkeiten und Zerwürfnisse in der korinthischen Gemeinde, wo einige unruhige Geister die Presbyter-Bischöfe abgesetzt hatten, und enthält ernste brüderliche Ermahnungen zur Eintracht und Liebe, zur Demuth und Heiligkeit nach dem Vorbilde Christi und seiner Apostel, besonders des Paulus und Petrus. Es tritt uns daraus die ruhige Würde und die praktische Regierungsweisheit der römischen Kirche in ihrer ursprünglichen apostolischen Einfachheit und ohne alle Beimischung hierarchischer Anmaaßung entgegen. Er ist eines Apostelschülers durchaus würdig.

Seinem dogmatischen Gehalte nach gehört dieser Brief offenbar der paulinischen Schule an und hat besonders viel Aehnlichkeit auch in der Sprache mit dem Hebräerbriefe. Daneben bemerkt man darin zugleich den Einfluß des Petrus, wie denn ja Paulus und Petrus persönlich auf die römische Gemeinde, in deren Namen das Schreiben erlassen ist, einwirkten und ihr das Gepräge ihres vereinten Geistes aufdrückten. Clemens ist eigentlich der einzige unter den apostolischen Vätern[2]), der die paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben klar vorträgt. „Alle (Heiligen des A. Testam.) — heißt es[3]) — „sind nicht durch sich selbst, oder durch ihre Werke, oder durch ihre Gerechtigkeit, sondern durch Gottes Willen herrlich und groß geworden. Also werden auch wir, die wir durch den Willen Gottes in Christo Jesu berufen sind, nicht durch uns selbst gerecht, weder durch unsere Weisheit, noch durch unsere Einsicht, noch durch unsere Frömmigkeit, noch durch unsere Werke, die wir in Lauterkeit des Herzens vollbracht haben, sondern durch den Glauben, durch welchen der allmächtige Gott diese alle von Anfang an gerechtfertigt hat, welchem sei Ruhm in alle Ewigkeit." Dann leitet aber Clemens, ganz ähnlich wie Paulus, Röm. 6, aus der Rechtfertigung die Heiligung ab und fährt fort: „Was sollen wir also thun, liebe Brü-

---

[1]) Die beste Ausgabe aus demselben Codex ist die von Jacobson, Oxon. 1838, ed. III, 1847.

[2]) Außer dem Polykarp ad Philipp. c. 1. [3]) c. 32.

der? Sollen wir träge sein in guten Werken und die Liebe verlassen? Keineswegs! Sondern mit Eifer und Muth wollen wir uns beeilen, jedes gute Werk zu vollbringen. Denn der Schöpfer und Herr aller Dinge frohlocket selbst in seinen Werken." Unter den guten Werken hebt er besonders die Liebe hervor und schildert sie in einer Weise, die an 1 Kor. 13 erinnert. „Wer die Liebe in Christo hat, beobachtet Christi Gebote. Wer vermag es, das Band der Liebe Gottes zu erklären und die Größe ihrer Schönheit zu verkündigen? Die Höhe, zu welcher sie führt, ist unbeschreiblich. Die Liebe verbindet uns mit Gott; sie decket der Sünden Menge; sie trägt alles, duldet alles. Es ist nichts Gemeines in der Liebe, nichts Hochmüthiges. Sie kennt keine Spaltung; sie lehnt sich nicht auf; sie thut alles in Eintracht. In der Liebe wurden alle Auserwählten Gottes vollendet. Ohne Liebe ist Gott nichts wohlgefällig. In der Liebe hat der Herr uns aufgenommen; um der Liebe willen, die er zu uns hegte, gab Jesus Christus, unser Herr, sein Blut für uns nach dem Willen Gottes, und sein Fleisch für unser Fleisch und seine Seele für unsere Seele" [1]). Daher auch sein Eifer für die Einheit der Kirche. „Warum ist unter euch Hader, Zorn, Zwietracht, Spaltung und Krieg? Oder haben wir nicht Einen Gott und Einen Christus und Einen Geist, der über uns ausgegossen ist, und Einen Beruf in Christo? Warum zerreißen wir die Glieder Christi und bringen den Leib gegen sich selbst in Aufruhr und gehen so weit im Wahnsinn, daß wir vergessen, daß wir wechselseitig Glieder von einander sind?" [2]). Sehr schön leitet er auch aus der Harmonie des Universums ein Motiv zur Eintracht ab und spricht dabei gelegentlich (wohl im Anschluß an die alten Sagen von der Atlantis, dem orbis alter, der ultima Thule etc.) die merkwürdige Vermuthung aus, daß es auch jenseits des undurchdringlichen Oceans Welten gebe, die durch dieselben Gesetze des Herrn regiert werden [3]).

Trotz dieses überwiegend paulinischen Gepräges ist aber doch die freie evangelische Theologie des Heidenapostels in diesem Briefe etwas herabgestimmt, ihrer anti-judäischen Schärfe beraubt und mit dem juden-christlichen Standpunkt verschmolzen, zum Zeichen, daß der Conflict zwischen Paulinismus und Petrinismus am Ende des ersten Jahrhunderts in der römischen und auch in der korinthischen Gemeinde ausgeglichen war. Clemens kennt noch keinen über den Presbyterat erhobenen Episkopat und sein Brief ist überhaupt gar nicht in seinem eigenen, sondern im Namen der römischen Gemeinde erlassen. Andererseits giebt er allerdings die leisen, noch unschuldigen Anfänge des römischen Kirchenwesens kund, indem er das levitische Priesterthum als Vorbild des christlichen Lehrstandes darstellt und mit dem größten Nachdruck auf äußere Einheit, feste Ordnung und Gehorsam gegen die Vorsteher dringt. Der Abstand von Paulus und der Uebergang vom Apostolischen zum Apokryphischen, vom Glauben zum Aberglauben zeigt sich auch

---

[1]) c. 49. [2]) c. 46, vgl. Eph. 4, 3 ff.

[3]) c. 20: *Ὠκέανος ἀνθρώποις ἀπέραντος καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι ταῖς αὐταῖς ταγαῖς τοῦ δεσπότου διευθύνονται.*

in dem Unterschied, wie der Apostel 1 Kor. 15 und wie sein Schüler Ad Cor. c. 24 ff. die Zweifel an der Auferstehung bekämpft. Clemens verweist da nicht nur auf die Sinnbilder der Natur im Wechsel der Jahres- und Tageszeiten, sondern auch im Anschluß an den Aberglauben seiner Zeit allen Ernstes auf den heidnischen Mythus von dem Wundervogel Phönix in Arabien, der sich alle 500 (nach anderen Nachrichten alle 100, nach anderen alle 660) Jahre selbst verjüngt. Wenn er nämlich, so heißt es, dem Tode naht, so macht er sich ein Nest aus Weihrauch und anderen Specereien; aus seinem verwesenden Fleische erhebt sich ein Wurm, der sich aus der Feuchtigkeit des Cadavers ernährt und befiedert; wenn er erstarkt ist, so trägt er die Gebeine seines Vaters von Arabien nach Heliopolis in Aegypten und legt sie dort auf dem Altar der Sonne nieder, was nach den genauen Berechnungen der Priester je nach 500 Jahren geschehe[1]). Seitdem wurde der Phönix auch von anderen Kirchenvätern, wie Tertullian und Cyrill von Jerusalem, als Symbol der Auferstehung dargestellt.

Was die Zeit der Abfassung dieses Briefes betrifft, so fällt dieselbe jedenfalls nach dem Tode des Petrus und Paulus, da diese als Märtyrer gepriesen werden, höchst wahrscheinlich nach dem Tode (möglicherweise der Verbannungszeit) des Johannes, da sich, wie uns dünkt, die korinthischen Christen bei Lebzeiten dieses Apostels wohl an ihn, statt an einen Apostelschüler in dem entfernteren Rom, um Rath gewandt haben würden. Damit stimmt auch überein, daß Clemens die korinthische Gemeinde bereits eine fest begründete und alte[2]) nennt und daß er nach Eusebius erst im J. 92 oder 93 den römischen Bischofsstuhl bestieg. Dann muß man unter der Christenverfolgung, auf welche im Anfang des Briefes angespielt wird, die domitianische und nicht die neronische verstehen.

Außerdem wurden dem Clemens mehrere spätere theils orthodoxe, theils häretische Schriften untergeschoben, um ihnen durch das Gewicht seines Namens und seiner Stellung desto mehr Eingang zu verschaffen. Dahin gehören:

1. Ein zweiter Brief an die Korinther, der ebenfalls dem Codex Alexandrinus einverleibt, aber nur noch fragmentarisch erhalten ist. Er steht dem ersten an Gedanken und Styl so weit nach, daß er schon deshalb als das Werk eines anderen und späteren Verfassers angesehen werden muß, wie er denn auch erst von Eusebius[3]) erwähnt wird und zwar mit der Bemerkung, daß die Alten keinen Gebrauch davon gemacht haben. Er ist wahrscheinlich ein Bruchstück einer fälschlich dem Clemens zugeschriebenen Homilie und bewegt sich in allgemeinen Ermahnungen zu werkthätigem Christenthum und Treue in den Verfolgungen und bestreitet zugleich die Läugnung der Auferstehung, wohl mit Rücksicht auf die Gnostiker.

[1]) Ad Cor. c. 25. Vgl. über den Phönix Herod. II, 73. Plin. H. N. X, 2. Tacit. Annal. VI, 28, und unter den Kirchenvätern Tertull. De resurr. carn. 13, Cyrill. Hieros. Catech. XVIII, 8 (citirt von Jacobson ad loc. Clem.). Origenes (contr. Cels. IV, 98) scheint die ganze Fabel bezweifelt zu haben.

[2]) βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν c. 47.

[3]) H. E. III, 38.

2. Zwei encyklische Briefe an die Jungfrauen, welche zuerst Wetstein 1752 in einer syrischen Version bekannt machte. Sie preisen das ehelose Leben und enthalten Ermahnungen und Verhaltungsmaßregeln für Asketen beiderlei Geschlechts.

3. Die apostolischen Constitutionen und Kanones[1]). Die sogenannte Liturgia S. Clementis ist ein Theil des achten Buchs der Constitutionen.

4. Die Pseudo-Clementinen, d. h. die 20 ebionitischen Homilien und ihre katholische Verarbeitung, die Recognitionen[2]).

5. Fünf Decretalbriefe, welche Pseudo-Isidor an die Spitze seiner Sammlung gestellt hat. Zwei davon sind an Jakobus gerichtet und älter als Pseudo-Isidor, die drei anderen von ihm fabricirt.

§. 119. Ignatius von Antiochien.

I. Quellen.

Außer den §. 117 angeführten Ausgaben sind zu vergleichen **W. Cureton**: The ancient Syriac Version of the Epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians, and the Romans. With Engl. transl. and notes. Lond. and Berl. 1845. **C. C. J. Bunsen:** Die 3 ächten und die 4 unächten Briefe des Ignatius von Ant. Hergestellter und vergleichender Text mit Anmerk. Hamb. 1847. **Cureton**: Corpus Ignatianum: a complete Collection of the Ignatian Epistles, genuine, interpolated and spurious; together with numerous extracts from them as quoted by eccles. writers down to the tenth century; in Syriac, Greek, and Latin, an Engl. translation of the Syriac text, copious notes, and introd. Lond. and Berl. 1849. **J. H. Petermann**: S. Ignatii quae feruntur Epistolae, una cum ejusdem Martyrio, collatis edd. Graecis, versionibusque Syriaca, Armeniaca, Latinis. Lips. 1849.

II. Bearbeitungen.

Joann. Pearson: Vindiciae Ignatianae. Cantabr. 1672, neu herausgegeben von E. Churton, annotationibus et praefatione ad hodiernum controversiae statum accommodatae, Oxon. 1852. 2 voll. **R. Rothe:** Anfänge der christlichen Kirche. Wittenb. 1837. I. S. 715 ff. **Bunsen:** Ignatius von Antiochien und seine Zeit. 7 Sendschreiben an Dr. Neander. Hamb. 1847. **Baur:** Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Tüb. 1848 (gegen Bunsen). **G. Uhlhorn:** Das Verh. der syrischen Recension der Ignatian. Br. zu der kürzeren griechischen. Leipz. 1851 (in der „Zeitschr. für hist. Theol."), und Artikel „Ignatius" in Herzog's Theol. Encykl. Bd. VI (1856). S. 623 ff. **Thiersch:** Die Kirche im apost. Zeitalter. Frankf. u. Erl. 1852. S. 320 ff. **Lipsius:** Ueber die Aechtheit der syr. Recens. der Ignat. Br. Leipz. 1856 (in Niedner's Zeitschr. für hist. Theol.). **W. D. Killen**: The Ancient Church, N. York 1859, p. 389—428. — Die Nachrichten der Kirchenväter über Ignatius sind zusammengestellt bei **Petermann** l. c. p. 554 sqq., auch bei **Cureton** und **Bunsen**, a. a. O.

---

[1]) Vgl. §. 113.

[2]) Vgl. §. 69.

Ignatius mit dem Zunamen Gottesträger[1]) stand am Schlusse des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts, also gleichzeitig mit Clemens von Rom und Simeon von Jerusalem, an der Spitze der Kirche von Antiochien, dieser Muttergemeinde des Heidenchristenthums und zweiten Hauptstadt des römischen Reiches, wo die große Zahl der Christen und die Menge häretischer Richtungen zu einer raschen Entwicklung der Lehre und Verfassung hindrängte. Wie bei Clemens von Rom, so ist auch bei Ignatius die Tradition betreffs der Succession mit sich selbst im Widerstreit, indem sie ihn bald zum zweiten, bald zum ersten antiochenischen Bischof nach Petrus macht und ihn bald einen Schüler des Petrus, bald des Paulus, bald des Johannes nennt. Die pseudo-apostolischen Constitutionen lassen den Evodius und Ignatius gleichzeitig jener Kirche vorstehen, und jenen von Petrus, diesen von Paulus eingesetzt sein. Hiernach vermuthen Baronius und andere, daß der eine das Haupt der juden-christlichen, der andere das Haupt der heiden-christlichen Partei gewesen sei. Thiersch sucht die widersprechenden Nachrichten durch die Annahme auszugleichen, daß Petrus den Evodius eingesetzt, Paulus den Ignatius zum Presbyter und Johannes ihn zum Bischof geweiht habe. Nach der späteren Sage soll er zuerst den Kirchengesang gefördert und die Antiphonien in Antiochien eingeführt haben. Was ihn aber in den Augen der alten Kirche besonders verherrlichte, das war sein Märtyrertod, der als historische Thatsache feststeht, wenn gleich der nähere Bericht, das Martyrium S. Ignatii, welches von zwei Diakonen und Reisebegleitern herrühren soll, aber in mehreren abweichenden Recensionen auf uns gekommen ist und dem Eusebius noch unbekannt war, mehrfache Ausschmückungen einer frommen Phantasie enthält. Er selbst sagt im Briefe an die Römer (nach der syrischen Version): „Von Syrien bis nach Rom kämpfe ich mit wilden Thieren zu Wasser und zu Lande, bei Tag und bei Nacht, gefesselt an zehn Leoparden[2]), welche durch erzeigte Freundlichkeit nur noch schlimmer werden. Jedoch ihre Bosheiten fördern mich als Jünger; aber deßhalb bin ich nicht gerechtfertigt. Möchte ich doch der Thiere froh werden, die für mich in Bereitschaft gesetzt sind. Und ich flehe, daß sie bereit für mich gefunden werden. Ja ich werde ihnen schmeicheln, daß sie mich schnell verschlingen, nicht, wie sie bei einigen gethan, aus Furcht mich nicht anrühren. Ja, und wenn sie selbst es nicht freiwillig thun wollen, so werde ich sie mit Gewalt dazu bringen." Die Märtyreracten berichten genauer, daß Ignatius vom Kaiser Trajan in seinem neunten Regierungsjahre zu Antiochien verhört, als Christ zum Tode verurtheilt, in Fesseln nach Rom transportirt und dort im

---

[1]) *θεοφόρος*, wie er sich selbst in seinen Briefen nennt und wie das Wort in seinem Martyrium erklärt wird. Andere dagegen legen den Accent auf die antepenultima, *θεόφορος*, der von Gott (Christus) Getragene, und sehen darin eine Anspielung auf die Sage, daß Ignatius als Kind von Christus in die Arme genommen und den Jüngern als Muster der Demuth vorgehalten worden sei, vgl. Matth. 18, 2—4 und Mark. 9, 36.

[2]) *ὅ ἐστι στρατιωτῶν τάγμα*, fügen hier die beiden griechischen Recensionen, aber auch Eusebius III, 36 erklärend hinzu.

Colosseum zur Belustigung des Volkes den Löwen vorgeworfen wurde. Die Transportation läßt sich erklären aus der Absicht, den Eifer des Bischofs abzukühlen, andere Christen unterwegs abzuschrecken und einen Ausbruch des Fanatismus in der antiochenischen Gemeinde zu verhindern. Dagegen macht die chronologische Angabe Schwierigkeit, indem Trajan, so viel wir wissen, erst 114 oder 115 auf seinem parthischen Feldzuge nach Antiochien kam. Man muß also entweder das Martyrium später setzen[1]), oder annehmen, daß Ignatius gar nicht vom Kaiser selbst, sondern von seinem Statthalter in Antiochien verhört und zur Verurtheilung nach Rom gesandt wurde, wie denn auch Plinius als Gouverneur von Bithynien mit denjenigen Christen, welche römische Bürger waren, ähnlich verfuhr[2]). Seine Ueberreste wurden nach Antiochien gebracht und dort als ein „unschätzbarer Schatz" aufbewahrt.[3])

Während der Transportationsreise, also 107 oder 115, schrieb Ignatius als ein Gefangener Jesu Christi sieben Briefe an mehrere meist kleinasiatische Gemeinden, und zwar nach Eusebius und Hieronymus in folgender Ordnung: 1) an die Epheser, 2) an die Magnesier, 3) an die Trallenser, 4) an die Römer, 5) an die Philadelphier, 6) an die Smyrnäer, 7) an Polykarp, den Bischof von Smyrna. Die ersten vier wurden in Smyrna, die drei anderen später in Troas verfaßt. Diese sieben Briefe sind, in Verbindung mit noch mehreren anderen entschieden unächten Briefen des Ignatius in einer doppelten griechischen Recension, einer längeren und einer kürzeren, auf uns gekommen. Die kürzere verdient jedenfalls den Vorzug als die ursprünglichere. Außerdem ist neuerdings zu noch größerer Verwirrung des Streites eine syrische Uebersetzung aufgefunden worden, welche bloß drei jener Briefe, nämlich den an Polykarp, an die Epheser und an die Römer, und zwar in viel kürzerer Gestalt, enthält und von den Einen als eine genaue Uebertragung des Originals, von den anderen dagegen mit größerer Wahrscheinlichkeit als ein bloßer Auszug daraus für praktisch-asketische Zwecke angesehen wird. Der Streit liegt also, wenn man nicht alle Recensionen verwerfen will, zwischen der kürzeren griechischen Recension und der syrischen Version. Das Uebergewicht der Gründe spricht für die erstere, welche kein loses Flickwerk, sondern aus einem Gusse gearbeitet ist, jedenfalls dem Eusebius (vielleicht schon dem Polykarpus) bekannt war und auch mit der von Petermann verglichenen armenischen Version aus dem fünften Jahrhundert übereinstimmt. Uebrigens enthalten auch schon die drei syrischen Briefe, obwohl in ihnen mehrere der stärksten Stellen über die Gottheit Christi und über die Episkopalverfassung fehlen, die Grundlinien zu demselben Lebensbilde, und besonders auch dieselbe schwärmerische Begeisterung für das Märtyrerthum, wie die sieben griechischen Briefe.

Die geschichtliche Bedeutung des Ignatius von Antiochien, wie er in den ihm

[1]) Grabe schlägt vor im Martyr. c. 2 δεκάτῳ ἐννάτῳ ἔτει statt ἐννάτῳ zu lesen.

[2]) Plin. Ep. X, 96: „Fuerunt alii similis amentiae, quos, quia cives Romani erant, annotavi in Urbem remittendos.

[3]) θησαυρὸς ἄτιμος c. 6.

zugeschriebenen Briefen erscheint, besteht darin, daß er der älteste Repräsentant des griechisch-lateinischen katholischen Kirchensystems nach seinen Licht- und Schattenseiten ist. Seine schwärmerische Begeisterung für das Märtyrerthum bildet eine Grundlage für den Heiligencultus, seine Ansichten über den Episkopat enthalten den fruchtbaren Keim der Hierarchie, und seine starke Betonung der Incarnation und der Eucharistie war entscheidend für die Entwicklung der katholischen Orthodoxie.

Was zunächst die Persönlichkeit des Verfassers dieser Briefe betrifft, so erscheint er als das Ideal eines nach-apostolischen oder alt-katholischen Märtyrers. Der schönste und ehrwürdigste Zug in ihm ist seine feurige Liebe zu Christo als dem menschgewordenen Gotte, und seine Begeisterung für den Märtyrertod. „Ich will lieber," sagt er, „für Christum sterben, als über die ganze Erde herrschen." „Herrlich ist's, der Welt unterzugehen, um aufzugehen in Gott." Er bittet die Römer: „Ueberlasset mich den Bestien, damit ich durch sie Gottes theilhaftig werde. Ich bin ein Weizenkorn Gottes, und möge ich gemahlen werden durch die Zähne der wilden Thiere, damit ich als reines Brot Gottes erfunden werde. Schmeichelt vielmehr den Bestien, damit sie mir ein Grab werden und nichts übrig lassen von meinem Leibe, auf daß, wenn ich entschlafen bin, ich niemandem beschwerlich falle. Dann werde ich wahrhaftig Christi Jünger sein, wenn die Welt nicht einmal meinen Leib mehr sieht. Flehet zum Herrn für mich, daß ich durch diese Werkzeuge als ein Opfer Gottes erfunden werde"[1]). Und weiter unten: „Feuer und Kreuz und Aufstellung von Thieren, Zerstreuung der Gebeine, Zerhauung der Glieder, Zermalmen des ganzen Leibes, böse Plagen des Teufels mögen über mich kommen, damit ich nur Jesu Christi theilhaftig werde.... Meine Liebe ist gekreuzigt und es ist kein Feuer in mir, das irdischen Stoff liebt.... Ich erfreue mich nicht an der Speise der Vergänglichkeit, noch an den Genüssen dieses Lebens. Das Brot Gottes will ich, welches ist das Fleisch Christi; und als Trank will ich sein Blut, welches ist die unvergängliche Liebe"[2]).

Man sieht aber zugleich aus diesen und ähnlichen Stellen, daß sein Märtyrerenthusiasmus die Grenzen ächt christlicher und apostolischer Besonnenheit und Resignation[3]) überschreitet und in stürmische Ungeduld und leidenschaftliche Schwärmerei ausartet. Sodann mischt sich in alle seine extravaganten Versicherungen der Demuth und gänzlichen Unwürdigkeit ein feiner geistlicher Stolz und Selbstverherrlichungstrieb ein. Endlich ist auch der Ton etwas anstößig, in welchem er in dem Briefe an Polykarp diesen ehrwürdigen Bischof und Apostelschüler, der damals schon im Mannesalter stehen mußte, nicht sowohl als einen ebenbürtigen Collegen und Bruder anredet, sondern wie einen Schüler ermahnt und warnt, z. B. „Strebe nach mehr Erkenntniß als du hast;" „Werde klug wie die Schlan-

---

[1]) Ad Rom. c. 2 nach dem syrischen, c. 4 nach dem griechischen Text.

[2]) c. 4 (syr.) oder 5—7 (griech.).

[3]) Vgl. Matth. 26, 39. Phil. 1, 23. 24. 2 Tim. 4, 17.

gen;" „Werde noch eifriger als du bist;" „Fliehe die Teufelskünste;"[1]) das letztere geht sogar über den Zuruf des Paulus an Timotheus: „Fliehe die Lüste der Jugend"[2]) hinaus und wird auch durch die vorgeschlagene Correctur von Bunsen[3]) nicht wesentlich gemildert. So herrscht also nicht nur in der Kraft und Tiefe der Lehre, sondern auch im Leben und Leiden ein bedeutender Abstand zwischen einem apostolischen und einem nachapostolischen Märtyrer.

Was sodann den dogmatisch-kirchlichen Standpunkt der Ignatianischen Briefe betrifft, so besteht derselbe in einer eigenthümlichen Verschmelzung und Veräußerlichung der johanneischen Lehre von der Menschwerdung Gottes und der paulinischen Idee von der Kirche als dem Leibe Jesu Christi. Der Verfasser sieht nämlich in der „katholischen Kirche" — ein Ausdruck, der bedeutsamer Weise von ihm zuerst gebraucht wird — d. h. in der rechtgläubigen empirischen bischöflichen Kirchenorganisation seiner Zeit, gleichsam die Fortsetzung des Geheimnisses der Incarnation, deren Realität er den Doketen gegenüber scharf betont, und in jedem Bischof einen sichtbaren Stellvertreter Christi und persönlichen Centralpunkt der kirchlichen Einheit, die er seinen Lesern auf's angelegentlichste, mit einem fast leidenschaftlichen Eifer, an's Herz legt. Er wendet also jene apostolischen Ideen unmittelbar auf die Verfassung an und macht sie dem Prinzip und Institut der werdenden Hierarchie dienstbar. Darin liegt die Hauptbedeutung dieser Briefe, weßhalb wir sie bereits in dem Abschnitt über die Organisation nach dieser Seite beleuchten mußten[4]); darin aber auch der Hauptgrund des Anstoßes, welchen dieselben von jeher dem streng calvinistischen und presbyterianischen Geschmacke gegeben haben[5]).

Es ist merkwürdig, daß die Idee der bischöflichen Hierarchie nicht von dem gleichzeitigen römischen Clemens, noch weniger vom Apostel Paulus[6]), sondern von einem orientalischen Bischof zuerst klar und scharf ausgesprochen, von diesem aber auf römischen Boden verpflanzt und dort mit seinem Märtyrerblute versiegelt wurde. Ebenso beachtenswerth ist auch der Umstand, daß diese ältesten Urkunden der Hierarchie so frühzeitig durch frommen Betrug erweitert, abgekürzt und entstellt wurden, so daß es heut zu Tage unmöglich ist, den ächten Ignatius der Geschichte von dem Hyper- und Pseudo-Ignatius der Sage mit absoluter Sicherheit loszuschälen.

---

[1]) τὰς κακοτεχνίας φεῦγε, nach dem einstimmigen Zeugniß der Handschriften, auch der syrischen. [2]) 2 Tim. 2, 22.

[3]) τὰς κακοτέχνους in dem Sinne: gefallsüchtige Weiber, Koketten.

[4]) Vgl. §. 108.

[5]) So sagt schon Calvin, Inst. l. I. c. 13. §. 29: „Nihil naeniis illis, quae sub Ignatii nomine editae sunt (epistolae), putidius." Ganz ähnlich urtheilt Dr. Killen, ein presbyterianischer Theologe von Irland, über Ignatius auch nach der kürzesten syrischen Recension: „Ignatius is still the same anti-evangelical formalist, the same puerile boaster, the same dreaming mystic, and the same crazy fanatic." The Ancient Church, 1853, p. 414.

[6]) Vgl. 1 Petr. 5, 1—4.

Kritische Bemerkungen über die Ignatianische Controverse.

Unter allen Schriften der apostolischen Väter sind sowohl in älterer als in neuerer Zeit keine so vielfach besprochen worden, als die ignatianischen Briefe, was theils in der Bedeutung ihres Inhalts besonders für die bischöfliche Frage, theils in den verschiedenen Recensionen derselben ihren Grund hat. Der letztere Umstand scheint mir im Allgemeinen ebensosehr für die Annahme eines ächten Kerns in allen, als gegen die Annahme der völligen Integrität irgend eines der vorhandenen Texte zu sprechen. Die ignatianische Controverse ist noch immer nicht zu einem befriedigenden Abschluß gekommen, doch einem solchen bedeutend näher gerückt worden. Zunächst ist man jetzt darüber einverstanden, daß von den 15 Briefen, welche den Namen des Ignatius tragen, jedenfalls 8 gänzlich unächt und späteren Ursprungs sind, nämlich 3 lateinische (2 ad S. Joannem Apost. und 1 ad S. Mariam Virginem, dem sich eine Responsio der Maria anschließt), und 5 griechische (ad Mariam Cassobolitam sammt einer Antwort derselben, ad Tarsenses, ad Antiochenos, ad Heronem Diaconum Antiochenum, und ad Philippenses). Schon die vielen Verstöße gegen Geschichte und Chronologie sind entscheidend gegen dieselben. Es bleiben also höchstens die 7 Briefe übrig, welche im Texte genannt sind und von Eusebius angeführt werden. Hierüber gehen die Ansichten der Kritiker auseinander.

1. Die längere griechische Recension, welche zuerst von Frid oder Pacäus im Jahre 1557 und von Geßner zu Zürich im Jahre 1559 herausgegeben wurde (in Verbindung mit 5 unächten), hat zwar an Whiston (1710) und neuerdings noch an C. Meier (1836) Vertheidiger gefunden, ist aber, seitdem Rothe (1837) und Arndt (1839) ihre Gründe widerlegt haben, allgemein als eine spätere Erweiterung aufgegeben worden.

2. Die kürzere griechische Recension wurde zuerst vom Erzbischof Usher im Jahre 1644 zu Oxford, dann von Isaak Vossius aus einem mediceischen Codex im J. 1646 zu Amsterdam herausgegeben. Wir haben von ihr auch Fragmente einer syrischen Version (bei Cureton) und eine, wie es scheint, aus dieser geflossene armenische Version (1783 in Constantinopel gedruckt und von Petermann verglichen). Die Gelehrten theilen sich hinsichtlich dieses griech. Textes in drei Classen. a) Die Aechtheit und Integrität wird vertheidigt von Usher (der jedoch den Brief an Polykarp verwirft), von Pierson (in seinen gelehrten Vindiciae Ignatianae 1672, gegen die Zweifel von Dalläus), neuerdings von Gieseler, †Möhler, Rothe (1834), Huther (1841), Düsterdieck (1843), Dorner (1845), und (seit der Veröffentlichung der kürzesten syrischen Version) von †Hefele (1847 u. 1855), Jacobson (1847), †Denzinger (1849), Petermann (1849), Churton (1852) und am gründlichsten von Uhlhorn (1851 u. 1856). b) Die Freunde der drei syrischen Briefe (s. sub 3) lassen nur so viel von den sieben Briefen stehen, als mit jenen übereinstimmt. Auch Mosheim, Neander, Thiersch (1852) und Lechler (1857) sind geneigt, wenigstens Interpolationen anzunehmen. c) Nachdem schon früher Salmasius, Blondel und besonders Dalläus (1666) die Aechtheit der ignatianischen Briefe angegriffen hatten, nahm neuerdings die Tübinger Schule den Zweifel wieder auf und suchte ihn von neuen Seiten zu begründen. Baur (zuerst gegen Rothe im Jahre 1838, dann gegen Bunsen in den J. 1848 u. 1853), Schwegler (1846) und am eingehendsten Hilgenfeld (1853) geben zwar dem kürzeren griech. Texte den Vorzug des größeren Alters vor der syrischen Version, sprechen ihn aber sammt allen anderen Recensionen dem Ignatius ab und erklären ihn für eine Erdichtung aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh., theils weil die ganze darin vorausgesetzte historische Situation an und für sich höchst unwahrscheinlich sei, theils weil darin eine Kirchenverfassung vertheidigt und gnostische Häresien bekämpft werden, welche in dem angeblichen Zeitalter des Ignatius noch nicht existirt haben können. Dieser extreme Skepticismus hängt mit der Gesammtanschauung der Tübinger Schule über die Geschichte des Urchristenthums zusammen. Unabhängig davon verwerfen aber auch noch immer einige presbyterianische Theo-

logen, wie Dr. Killen (1859) aus Vorurtheil gegen den Episkopat und gegen den hierarchisch katholischen Geist dieser Briefe sämmtliche Recensionen mit Einschluß der syrischen, von welcher er sagt: „Ignatius, in his new dress, has lost nothing of his absurdity and extravagance.“

Wir geben allerdings zu, daß die Integrität dieser Briefe auch in der kürzeren Recension nicht über allen Zweifel erhaben ist. Denn da die Handschriften derselben zugleich entschieden unächte Briefe enthalten (auch die armenische Uebersetzung hat 13 Br.), so entsteht der Verdacht, daß die Hand des Fälschers auch die sieben ächten Briefe nicht ganz unverschont ließ. Indeß sprechen doch jedenfalls sehr starke Gründe für die Aechtheit und substantielle Integrität derselben, nämlich: a) die patristischen Zeugnisse, besonders des Eusebius; doch ist immerhin auffallend, daß Irenäus und Tertullian den Ignatius nirgends nennen, während sie doch seine antidoketischen Zeugnisse vortrefflich hätten gebrauchen können; b) die Eigenthümlichkeit und Frische des Inhalts, welche ein Fälscher nicht wohl nachahmen konnte; c) der Mangel an Citaten aus dem N. T., welcher auf das Zeitalter der unmittelbaren Apostelschüler hinaufweist; d) die Art der Bekämpfung der Judaisten und Doketen (wahrscheinlich judaisirender Gnostiker aus der Schule Cerinths), welche uns den Gnosticismus noch in dem ersten Stadium seiner Entwicklung erkennen läßt; e) die dogmatische Unbestimmtheit, besonders in der Trinitätslehre und Christologie trotz der sehr starken Ausdrücke über die Gottheit Christi; f) die dringende Empfehlung des Episkopats als eines noch **neuen** und **frischen** Instituts; g) das gänzliche Stillschweigen von einem römischen Primate, selbst in dem Briefe an die Römer.

3. Die **syrische Version** enthält bloß drei Briefe (an Polykarp, an die Epheser und an die Römer), und auch diese in viel kürzerer Gestalt, weniger als die Hälfte der entsprechenden griechischen Briefe, und hat die Unterschrift: „Hier endigen **die drei Briefe** des Bischofs und Märtyrers Ignatius,“ worauf Bunsen und Cureton übrigens ein zu großes Gewicht legen, da sie, auch wenn sie von dem Uebersetzer selbst, und nicht von einem bloßen Abschreiber herrühren, nicht nothwendig das Vorhandensein anderer Briefe ausschließt (vgl. Petermann l. c. p. XXI). Sie wurde von Rev. Henry Tattam in den J. 1839 u. 1843 in einem Kloster der libyschen Wüste nebst 365 anderen syrischen Handschriften, welche jetzt das britische Museum besitzt, aufgefunden, von Cureton zuerst im Jahre 1845 und dann mit Benutzung einer dritten 1847 entdeckten Handschrift im Jahre 1849 herausgegeben, und von ihm, sowie von Lee (1846), Bunsen (1847), Ritschl (1851), Weiß (1852) und am gründlichsten von Lipsius (1856) als ächt vertheidigt. Dieser Ansicht tritt auch der neueste Herausgeber der Werke der apostolischen Väter, Dressel, jedoch mit der Einschränkung bei: Versio Syriaca exhibere videtur genuina spuriis permixta aeque ac archetypon Graecum. Utri prior locus sit concedendus, id recte definiri non potest, nisi novi testes pro hac aut illa parte reperiantur superstitibus efficaciores (Patr. Apost. 1857. Prolegg. p. XXIX).

Nun lassen sich zwar allerdings alle Gründe, welche wir zu Gunsten des kürzeren griechischen Textes angeführt haben, mit Ausnahme des ersten, auch für die Aechtheit des syrischen Ignatius, und zwar zum Theil noch stärker geltend machen. Dazu kommt der Vortheil, daß in ihm wenigstens einige der anstößigsten Stellen fehlen (jedoch nicht im Br. an Polykarp). Auf der anderen Seite dagegen spricht gegen den syrischen Text einmal das äußere Zeugniß des Alterthums, besonders des Eusebius, der zugestandenermaßen schon 7 Briefe kannte und benutzte, während das Manuscript dieser Version nach Cureton erst dem 6. oder 7. Jahrh. angehört, also einer viel späteren Zeit, wo der längere Text auch im Orient schon allgemein verbreitet war, und zwar auch in syrischer Uebersetzung, wie die von Cureton mitgetheilten Fragmente zeigen. Dazu kommt zweitens das innere Zeugniß, indem sich der syrische Text, näher betrachtet, als ein fragmentarischer **Auszug** aus dem griechischen kund giebt, was Baur, Hilgenfeld, und besonders auch Uhlhorn durch eine ein-

gehende Vergleichung beider auf eine bisher noch nicht widerlegte Weise bewiesen haben. — Bei diesem Stande der Controverse müssen wir uns einstweilen den Vertheidigern der Aechtheit der kürzeren sieben Briefe zugesellen, hoffend daß vielleicht die Entdeckung neuer Handschriften das noch vorhandene Dunkel aufklären werde.

§. 120. Polykarp von Smyrna.

S. Polycarpi, Smyrnaeorum episcopi et hieromartyris, ad Philippenses epistola, die ersten Separatausgaben in Gr. u. Lat. von **P. Halloix** 1633 u. **Jac. Usher** 1647. Von den Ausgaben in den Gesammtwerken der Patres Apostolici ist die von **Jacobson**, der mehrere neue Codices verglichen hat, besonders zu empfehlen.

Martyrium S. Polycarpi (epistola circularis ecclesiae Smyrnensis), zuerst vollständig herausgegeben von dem anglican. Erzbischof Usher, Lond. 1647, und den sämmtlichen Ausgaben der Patr. Apost. einverleibt. Auch hier haben Jacobson drei neue Handschriften verglichen. — **Polykarpus** von **V. v. Strauß**. Heidelb. 1860.

Polykarp, ein Schüler des Apostels Johannes und Freund des Ignatius, stand als Bischof in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. der Gemeinde von Smyrna in Kleinasien vor, machte um 160 eine Reise nach Rom zur Beilegung der Osterstreitigkeiten und starb als hochbetagter Greis, nachdem er dem Herrn sechsundachtzig Jahre gedient hatte, in der Verfolgung unter Mark Aurel 167 den Märtyrertod auf dem Scheiterhaufen[1]). Er war nicht so selbstständig und gedankenreich wie Clemens oder Ignatius, aber ein Mann von wahrhaft ehrwürdigem Charakter und einfältiger patriarchalischer Frömmigkeit. Sein Schüler Irenäus von Lyon hat uns (in einem Briefe an seinen zum Gnosticismus abgefallenen Mitschüler Florinus[2]) werthvolle Reminiscenzen von diesem „seligen und apostolischen Presbyter" aufbewahrt, welche uns zeigen, wie treu derselbe an der apostolischen Ueberlieferung festhielt und alle Abweichung davon verabscheute. Er erinnerte sich noch lebhaft seiner Lebensweise und Körpergestalt, seiner Vorträge an das Volk und seiner Mittheilung über die Lehre und Wunder des Herrn, wie er sie aus dem Munde des Johannes und anderer Augenzeugen in Uebereinstimmung mit der heil. Schrift vernommen hatte. An einem anderen Orte[3]) sagt Irenäus von Polykarp, daß er allezeit lehrte, was er von den Aposteln gelernt hatte und was die Kirche überliefert, und erzählt, daß er einst den Gnostiker Marcion in Rom den „Erstgeborenen des Satan" genannt habe. Dieser Zug ist keineswegs unglaublich von einem Schüler des Johannis, der bei aller Milde die Läugner der wahren Menschheit des Herrn zu grüßen verbietet[4]) und wird bestätigt durch eine Stelle im Briefe des Polykarp an die Philipper[5]), wo er sagt: „Jeder, welcher nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleische erschienen, ist Antichrist[6]); und wer nicht bekannt das Geheimniß des Kreuzes, der ist vom Teufel; und wer die Worte des Herrn verdreht nach seinem Gutdünken und sagt, es gebe keine Auferstehung und Gericht, der ist der Erstgeborene des Satans. Darum wollen wir

[1]) Vgl. §. 54. [2]) Bei Euseb. H. E. V, 20. [3]) Adv. haer. III, 3. 4.
[4]) 2 Joh. 10. [5]) c. 7. [6]) Vgl. 1 Joh. 4, 3.

das leere Geschwätz dieses Haufens und die falschen Lehren verlassen und uns zu dem Worte wenden, das uns von Anfang an übergeben worden, wachsam im Gebet[1]), anhaltend im Fasten und Gott demüthigst bittend, daß er uns nicht in Versuchung führe[2]), gleichwie der Herr gesagt hat: der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" [3]).

Dieser Brief an die Philipper, der aus 14 kurzen Kapiteln besteht und seit 1633 vollständig gedruckt vorliegt, ist das einzige schriftliche Denkmal, das uns von diesem letzten Zeugen aus dem johanneischen Zeitalter übrig geblieben. Er wird schon von Irenäus erwähnt, und noch zur Zeit des Hieronymus in den kleinasiatischen Kirchen vorgelesen und sein Inhalt entspricht dem Lebensbilde des Polykarp, so daß kein guter Grund zur Bezweiflung seiner Aechtheit vorliegt[4]). Er wurde nach dem Tode des Ignatius (dessen Briefe er c. 13 zu übersenden verspricht) im Namen des Polykarp und seiner Presbyter erlassen. Er lobt die Philipper für die dem gefangenen Ignatius und seinen Gefährten erwiesene Liebe und ihr Festhalten am alten Glauben, und enthält einfache und ernste Ermahnungen zur Liebe, Eintracht, Genügsamkeit, Geduld und Ausdauer, zum Gebet auch für Feinde und Verfolger, specielle Anweisungen für Diakonen, Presbyter, Jünglinge, Weiber, Wittwen und Jungfrauen, mit mehrfachen Reminiscenzen aus den Evangelien und Briefen Pauli und Johannis (weßhalb er für die Geschichte des Kanons wichtig ist) und mit gelegentlicher Bekämpfung der gnostisch-doketischen Irrthümer. Von Christo spricht er in hohen Ausdrücken als dem Herrn, der zur Rechten Gottes sitzt, dem alles im Himmel und auf Erden unterthan ist, dem jedes lebendige Wesen dient, der da kommt als Richter der Lebendigen und der Todten, dessen Blut Gott fordern wird von allen, die nicht an ihn glauben[5]). Polykarp verwahrt sich ausdrücklich gegen eine Gleichstellung mit den Aposteln; „Ich schreibe euch solches, Brüder," sagt er[6]), „nicht aus Anmaßung, sondern weil ihr mich dazu aufgefordert habt. Denn weder ich, noch ein Anderer meines Gleichen kann die Weisheit des seligen und herrlichen Paulus erreichen, der unter euch war und im Angesicht der damals Lebenden genau und fest das Wort der Wahrheit gelehrt, der auch abwesend euch einen Brief[7]) geschrieben, woraus ihr euch erbauen könnt auf den euch gegebenen Glauben[8]), welcher unser aller Mutter ist[9]), indem die Hoffnung nachfolgt und die Liebe zu Gott, zu Christo und zum Nächsten weiterführt[10]). Denn wenn jemand voll von diesen Tugenden ist, so hat er das Gebot der Gerechtigkeit erfüllt; denn wer Liebe hat, ist fern von

---

[1]) Vgl. 1 Petr. 4, 7. [2]) Matth. 6, 13. [3]) Matth. 26, 41.

[4]) Auch die Interpolationshypothesen von Dalläus, Bunsen und Ritschl (Entstehung der altkath. Kirche. 2. Aufl. S. 584—600) sind nicht stichhaltig und stehen unter einander im Widerstreit.

[5]) c. 2. [6]) c. 3.

[7]) ἐπιστολάς muß hier wohl wie das lat. literae von Einem Briefe verstanden werden.

[8]) πίστιν. [9]) Gal. 4, 26. [10]) προαγούσης.

aller Sünde." Der Glaube und die ganze Seligkeit wird übrigens gleich im ersten Kapitel als Gnadengeschenk dargestellt mit Anführung von Eph. 2, 8, 9.

Das Martyrium S. Polycarpi, in der Form eines Circularschreibens der Gemeinde von Smyrna an die Gemeinde von Philomelium in Phrygien und alle „Parochien der katholischen Kirche," scheint[1]) schon vor der ersten Jahresfeier seines Märtyrertodes abgefaßt zu sein. Eusebius hat den größeren Theil dieses schönen Denkmals seiner Kirchengeschichte einverleibt, und Usher hat es zuerst vollständig im griechischen Original[2]) herausgegeben. Es enthält eine erbauliche Schilderung von dem Verhör und dem Märtyrertode des Polykarp, aber freilich mit einigen wunderbaren Zuthaten der verherrlichenden Legendenpoesie. Als nämlich, so wird hier[3]) erzählt, der Scheiterhaufen angezündet wurde, so umgab die Flamme, gleich dem vollen Segel eines Schiffes, den Leib des Polykarp, ohne ihn zu berühren; vielmehr strahlte er unversehrt in herrlicher Farbenpracht, wie weiß gebackenes Brot oder wie Gold und Silber im Schmelztiegel, und sandte einen lieblichen Geruch aus wie kostbare Spezereien. Da durchstach ein Henker den Leib des Heiligen mit einem Spieß und alsbald floß ein solcher Strom von Blut heraus, daß das Feuer dadurch gelöscht wurde. Der Bericht erwähnt auch einer Taube, welche aus dem Scheiterhaufen aufflog, wovon aber Eusebius, Rufinus und Nicephorus nichts wissen[4]). Diese Taube sollte wohl ein Symbol der reinen Seele des Märtyrers, oder der ihn durchdringenden Kraft des heil. Geistes sein, erinnert aber bereits an den Adler, der aus der Asche der römischen Kaiser aufflog und ihre Apotheose verkündigte, hängt also mit dem beginnenden Märtyrer- und Heiligencultus zusammen. Ueberhaupt geht dieser Bericht in seinen letzten Kapiteln schon bedeutend über das nüchterne Maaß der Apostelgeschichte in der Beschreibung des Märtyrertodes des Stephanus und des älteren Jakobus hinaus und dient auch in dieser Hinsicht zur Veranschaulichung der unläugbaren Differenz, die bei aller Verwandtschaft die altkatholische Literatur von der apostolischen trennt.

§. 121. Die übrigen apostolischen Väter.
Barnabas, Hermas, Papias, der Brief an Diognet.

Außer der allgemeinen Literatur zu §. 117 vergleiche:

1. † **Hefele**: Das Sendschreiben des Ap. Barnabas auf's Neue untersucht, übersetzt und erklärt. Tüb. 1840.
2. **Hermae Pastor** graece. Primum ed. R. Anger. Praef. et indicem adj. G. Din-

---

[1]) Nach c. 18. [2]) Lond. 1647. [3]) c. 15 u. 16.

[4]) Man hat daher allerlei Correcturen statt *περιστερά* in c. 16 vorgeschlagen, z. B. *ἐπ' ἀριστερᾷ*, a sinistra, oder *περὶ στέρνα*, oder *περίπτερα αἵματος*, scintillarum instar sanguinis. Vgl. Hefele, Patr. Ap. p. 288 (der 4. A.) not. 4 und Ruinart, Acta primorum martyr. 1713 (ed. 2) p. 35. Jacobson vermuthet, die Taube sei erst später von einer Randglosse in den Text eingeschaltet worden. Das Symbol der Taube findet sich häufig auf alten Grabdenkmälern abgebildet.

dorf. Lips. 1856. **Barnabae** epistolae et **Hermae Pastor** Graece a **Tischendorfio** editus, in Dressel's Ausgabe der Patres Apost. 1857 p. 572—637 mit Tischendorfs Dissertation de Herma Graeco Lipsiensi p. XLIV—LV, und nun in der zweiten Ausg. von 1863 mit den berichtigenden Nachträgen aus dem sinaitischen Bibel-Codex. **Barnabae** epistulae integr. Graece prim. ed. **Ad. Hilgenfeld.** 1866.

3. Die Fragmente des **Papias** sind gesammelt bei **Routh**: Reliquiae sacrae I. p. 3—16.
4. **Epistola ad Diognetum**, ed. **Otto** (mit lat. Uebers., Einl. u. krit. Noten) ed. 2. Lips. 1852. **Der Brief an Diognet**, herausg. u. bearbeitet von **Hollenberg**. Berl. 1853. Vgl. auch **Semisch** in Herzog's Encykl. III, 407—410.

Die Schriften, welche unter dem Namen des Barnabas und Hermas auf uns gekommen, sind zweifelhaften Ursprungs, stehen den anderen Producten der apostolischen Väter an Inhalt und gesunder Einfalt nach und enthalten manche Elemente, welche wir einer späteren Generation zuschreiben müssen.

1. Der katholische Brief des Barnabas besteht aus 21 Kapiteln und wurde zuerst vollständig herausgegeben von Usher 1643 und von Voß 1646, jedoch in den ersten fünf Kapiteln blos in lateinischer Uebersetzung. Seit 1863 besitzen wir auch diese im griechischen Original durch die Entdeckung der berühmten Sinaibibel, welcher der Brief Barnabä sammt dem ersten Theil des Pastor Hermä am Schlusse beigefügt ist.[1]) Er trägt keinen Namen und wurde erst von Clemens Alex. und Origenes als ein Werk dieses apostolischen Mannes citirt, der in der Apostelgeschichte eine so bedeutende Rolle spielt[2]). Ein ächtes Product des Barnabas hätte wohl eine Aufnahme in den Kanon gefunden so gut als die Schriften des Marcus und Lukas und der Hebräerbrief. Aber dieser Brief ist seiner nicht würdig, da er neben manchen guten Ideen und werthvollen Zeugnissen, z. B. zu Gunsten der christlichen Sonntagsfeier, die Polemik gegen das Judenthum auf die Spitze treibt und sich in allerlei erkünstelten, zum Theil abgeschmackten allegorischen Spielereien[3]) gefällt. Er ist ein allgemeines Sendschreiben an juden-christliche (nach Hilgenfeld heiden-christliche) Leser und hat einen ähnlichen Zweck wie der Hebräerbrief, steht ihm aber an Tiefe und Geistesfülle unendlich nach. Er will nämlich zeigen, daß das Christenthum die selbstgenügsame alleinige göttliche Heilsanstalt, das Judenthum mit all seinen Geboten und Gebräuchen gänzlich abgeschafft sei. Er ist eine ungesunde Durchführung des wahren Gedankens, daß das Alte vergangen und durch Christum alles neu geworden. „Es ist Sünde, sagt er, und Häufung der Schuld, zu behaupten, der alte Bund gelte auch den Christen. Um tiefere Erkenntniß sollen die Christen sich mühen, um den Unterschied zu erkennen. Christus hat ein Gesetz gebracht, aber ein neues, ohne das Joch des Zwanges. Zerbrochen sind Mosis Tafeln, daß die Liebe Christi ver-

---

[1]) Daraus abgedruckt in der zweiten Ausgabe von Dressels Patrum Apost. Opera, am Schluß der Prolegomena p. LXIII—XCVI, mit einem kurzen berichtigenden Vorwort von Const. Tischendorf, dem Entdecker des Codex Sinaiticus.

[2]) Ap.-G. 1, 23. 4, 37. 9, 26 f. 11, 22. 30 u. s. w. [3]) c. 5—12.

siegelt werde in euren Herzen" [1]). Unter dem Judenthum versteht nun aber der anonyme Verfasser nicht das A. T., sondern das fleischliche Mißverständniß desselben. Das A. T. ist ihm mehr das verhüllte Christenthum, das er vermittelst der mystisch-allegorischen Auslegung in jenes hineinträgt, ähnlich wie Philo die platonische Philosophie hineingeschmuggelt hatte. In dieser allegorischen Auffassung geht er so weit, daß er den buchstäblichen historischen Sinn geradezu läugnet. Er behauptet z. B., daß Gott die Opfer und Fasten, die Sabbathfeier und den Tempelcultus der Juden niemals gewollt habe, und daß sich die Speisegesetze gar nicht auf den Genuß von reinen und unreinen Thieren, sondern bloß auf den Umgang mit verschiedenen Menschenklassen und auf gewisse Tugenden und Laster beziehen. „Moses," heißt es im zehnten Kapitel, „hat im Geiste geredet. Das Verbot des Genusses von Schweinefleisch bedeutet, man solle die Gemeinschaft mit schweineähnlichen Menschen fliehen ... du sollst keinen Adler u.s.w. essen, heißt, du sollst keinen Umgang haben mit Menschen, die nur vom Raube leben ... du sollst die Hyäne nicht essen, ist so viel als: du sollst kein Ehebrecher oder Knabenschänder sein. Warum? weil dieses Thier jährlich das Geschlecht ändert und bald männlich, bald weiblich ist. ... David versteht den geistlichen Sinn dieser drei Gebote von den Speisen im ersten Psalm (sic!): ‚Wohl dem, der nicht wandelt im Rath der Gottlosen', wie die Fische in der Tiefe des Meeres, ‚noch tritt auf den Weg der Sünder,' die den Schweinen gleich sind, ‚noch sitzet wo die Spötter sitzen,' wie die Vögel, die auf den Raub lauern. Da habt ihr die rechte tiefe Einsicht in diese Speisegesetze." Solche und ähnliche gekünstelte Allegorien und ein solcher Ultra-Paulinismus, der beinahe an den anti-judaistischen Gnosticismus anstreift, passen sicherlich nicht auf den apostolischen Barnabas, der vielmehr vermittelnd zwischen Paulus und den Judenaposteln stand. Uebrigens kommen neben manchen forcirten und geistlosen Ansichten auch tiefere Blicke und leise Anfänge zu einer christlichen Religionsphilosophie bei Pseudo-Barnabas vor. Er bahnte gewissermaßen den Weg für die christlich-gnostische Theologie der alexandrinischen Väter, weshalb diese ihn auch so sehr überschätzten. Wahrscheinlich rührt er von einem alexandrinischen Judenchristen her, der mit Philos Schriften bekannt war, und seiner allegorischen Behandlung des A. Ts. eine christliche Wendung gab. Hefele setzt die Abfassung zwischen die Jahre 107 und 120.

2. Der Hirte des Hermas [2]) gehört einer anderen, mehr praktischen und judaisirenden Richtung an, und unterscheidet sich durch seine schriftstellerische Form von allen Producten der apostolischen Väter. Diese merkwürdige, aber ziemlich langweilige apokalyptische Schrift, ist eine Art von didactisch-religiösem Roman. Sie war früher blos in einer alten, ungenauen lateinischen Uebersetzung, welche zuerst von Faber Stapulensis 1513 herausgegeben wurde, jetzt aber auch im griechischen Original bekannt, welches 1856 vom Berge Athos nach Leipzig gebracht und dort veröffentlicht wurde. Dieses ist nämlich nicht eine im Mittelalter

---

[1]) c. 4.

[2]) Pastor Hermae, ὁ Ποιμήν.

gemachte Rückübersetzung (wie Tischendorf anfangs vermuthete), sondern wird als ächt bestätigt durch den damit correspondirenden Text des ersten Theils am Schluß des sinaitischen Bibelcodex. Der Titel kommt daher, weil Hermas im zweiten und dritten Buche von einem Engel in der Tracht eines Hirten unterrichtet wird. Der Verfasser giebt sich selbst für einen Zeitgenossen des römischen Clemens aus und erscheint als ein verheiratheter Laie (andere machen ihn ohne Grund zu einem Presbyter), wahrscheinlich ein römischer Kaufmann, der durch seine eigenen Sünden und die Vergehungen seiner vernachlässigten Söhne seine Reichthümer verloren und die Strafe Gottes sich zugezogen hat, aber dadurch zur Buße geweckt wurde und nun selbst als ein schlichter Bußprediger der Kirche auftritt. Nun fragt sich's aber, ob er der apostolische Hermas sei, welchen Paulus Röm. 16, 14 grüßte, oder ein späterer Hermas (Hermes), nämlich ein Bruder des römischen Bischofs Pius I. um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Die erstere Ansicht trug zuerst Origenes, jedoch bloß vermuthungsweise, vor, während die zweite schon in dem Muratorischen fragmentum de canone um 170 zuversichtlich behauptet wird und überhaupt in der lateinischen Kirche geherrscht zu haben scheint. Es ist möglich, daß einzelne Bestandtheile, besonders die Visionen, noch aus dem Anfange des zweiten Jahrh. herstammen, da schon Irenäus eine Stelle daraus wie eine Schriftstelle[1]) citirt, und daß der jüngere Hermas bloß der Sammler, Uebersetzer und Verarbeiter war. Die Urtheile über den Werth dieser Schrift waren sehr verschieden. Die alexandrinischen Väter, denen bei aller Gelehrsamkeit der gesunde kritische Tact und die feinere Unterscheidungsgabe zwischen Apostolischem und Nichtapostolischem mangelte, gebrauchen sie öfter mit großer Achtung, und Origenes nennt sie sogar göttlich inspirirt. Das erwähnte Fragment dagegen zählt sie zu den Apokryphen mit der Bemerkung, daß sie bloß privatim und nicht öffentlich in der Kirche gelesen werden solle; Tertullian, der an ihrer antimontanistischen Lehre von der Möglichkeit der zweiten Buße und der Zulässigkeit der Wiederverheirathung Anstoß nahm, spricht sogar verächtlich von ihr, wie auch Hieronymus. Jedenfalls entfernt sie sich von der apostolischen Einfachheit und eri[illegible] vielfach an jüdisch-apokalyptische Schriften, wie das Buch Henoch, da[illegible] Buch Esra, das verlorene, aber von Hermas ausdrücklich citirte Buch [illegible] Medad. Besonders ist ihre Engellehre aus solchen apokryph[illegible]

Der Inhalt des Pastor Hermae ist eine Art von [illegible] eine Aufforderung zur Buße und Erneuerung der dam[illegible] und verweltlichten Kirche. Er zerfällt in drei Bü[illegible] Gesichte und Offenbarungen, welche dem Verfasser [illegible] wurden, und wo ihm die Kirche zuerst in Ges[illegible] dann eines Thurmes und zuletzt einer Jungfra[illegible]

---

[1]) εἶπεν ἡ γραφή, vielleicht in Folge ei[illegible]

[2]) Diese Eintheilung rührt jedoch erst [illegible] weder in den Handschriften, noch bei den al[illegible]

Gebote, welche ihm ein Engel im Hirtengewande vorschreibt; 3) Similitudines, oder zehn Gleichnisse, ähnlich den Visionen, wo die Kirche wiederum in Gestalt eines Gebäudes und die verschiedenen Tugenden unter den Bildern von Steinen und Bäumen dargestellt werden. Die dogmatische Färbung des Pastor ist von der des ersten Korintherbriefs des Clemens sehr verschieden und zeugt dafür, daß in der römischen Gemeinde, aus welcher er jedenfalls hervorgegangen ist, neben der freieren paulinischen Richtung im Anfang oder um die Mitte des zweiten Jahrh. auch eine gesetzliche juden-christliche einheimisch war, welche später in einer viel reicheren Gestalt das Uebergewicht bekam. Er erinnert an den Brief Jakobi und zeigt keine Spur vom Einflusse des Paulus, obwohl dieser nirgends bekämpft wird. Er weiß wenig vom Evangelium und nichts vom rechtfertigenden Glauben, dagegen sehr viel vom „Gesetze Christi" und von der Buße, legt das Hauptgewicht auf das praktische Thun, empfiehlt Fasten, freiwillige Armuth und Ehelosigkeit, legt damit den Grund zur mönchischen Askese und lehrt bereits die Verdienstlichkeit und sogar die Ueberverdienstlichkeit guter Werke und die sündentilgende Kraft des Märtyrerthums. Das Juden-Christenthum ist aber hier keineswegs ebionitisch, sondern ganz katholisirt. Die Schrift des Hermas verlangt die Taufe als unerläßliche Bedingung zur Seligkeit, stimmt im Wesentlichen mit der orthodoxen Christologie, so wie mit der römischen Bußtheorie überein und ruht auf der Anschauung von einer ausschließlichen Kirche, in der allein das Heil zu finden ist. Auch hält sie sich trotz ihres Dringens auf strengere Kirchenzucht von den montanistischen Excessen fern, indem sie die Wiederverheirathung nicht als Sünde verbietet und auch eine zweite Buße gestattet, aber allerdings mit einer gewissen Einschränkung, nämlich bis zu der baldigen Wiederkunft Christi[1]). Sie schließt mit der charakteristischen Ermahnung: „Thut gute Werke, die ihr irdische Güter vom Herrn empfangen habt, damit nicht, während ihr zögert, der Bau des Thurmes (der Kirche) vollendet werde; denn um euretwillen ist die Arbeit des Baues unterbrochen worden. Wenn ihr darum nicht eilet, recht zu handeln, so wird der Thurm vollendet und ihr werdet ausgeschlossen werden."

3. **Papias**, ein Schüler des Johannes (?) und Freund des Polykarp, Bischof von Hierapolis in Phrygien bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts, war ein frommer und in der Schrift belesener, aber leichtgläubiger und beschränkter Mann. Er huldigte einem grob materialistischen Chiliasmus. Er sammelte mit großem Eifer die mündlichen Traditionen der Apostelschüler über die Reden und Thaten Jesu und gab sie unter dem Titel „Erklärungen von Reden des Herrn"[2]) in fünf Büchern heraus. Obwohl dieses Werk (nach den Angaben von Gallandi und Pitra) bis in's dreizehnte Jahrh. herab sich erhalten hat, so besitzen wir davon bloß noch einige Bruchstücke bei Irenäus und Eusebius,

[1]) Wegen dieser verhältnißmäßigen Milde nennt Tertullian den Hermas spöttisch den apocryphus Pastor moechorum, De pud. 20 cf. c. 10. Ritschl sieht a. a. O. S. 529 ff. im Pastor Hermae einen römischen Vorläufer des Montanismus.

[2]) *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις.*

welche neben wenigen werthvollen Notizen, z. B. über die Evangelien des Matthäus und Marcus, abenteuerliche und fabelhafte Dinge enthalten, wie die dem Herrn in den Mund gelegte Weissagung von den Weinstöcken im Millennium, von denen jeder zehntausend Hauptzweige, jeder Hauptzweig zehntausend Nebenzweige, jeder Zweig zehntausend Schößlinge, jeder Schößling eben so viele Trauben und jede Traube eben so viele Beeren tragen und jede Beere fünfundzwanzig Maaß Wein geben und zu immer neuem Genusse einladen soll.[1]) Selbst wenn man diese parabolische Rede figürlich versteht von der unerschöpflichen geistigen Fruchtbarkeit Christi und seiner Kirche, so sticht sie doch zu sehr von den Reden in den Evangelien ab, um auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen zu können.

4. Der anonyme Brief an Diognet, bestehend aus 12 Kapiteln, der zuerst von Heinrich Stephanus 1592 griechisch herausgegeben wurde, ist eine Antwort an einen angesehenen, aber uns ganz unbekannten, Heiden[2]) zur Vertheidigung des Christenthums und bildet den Uebergang von der nachapostolischen zur apologetischen Literatur. Er verräth classische Bildung, zeichnet sich durch frische Glaubensbegeisterung, Gedankenfülle und blühende Sprache in hohem Grade aus und gehört zu den schönsten Denkmälern des christlichen Alterthums. Wir haben daraus in der Einleitung zu dieser Periode[3]) jene herrliche Schilderung des christlichen Lebens mitgetheilt, welche eines Apostelschülers wahrhaft würdig ist. Der Verfasser nennt sich auch in der That einen solchen[4]), allein erst im 11. Kap., das sammt dem 12. ein Nachtrag von späterer Hand zu sein scheint und schon in den Handschriften als verdächtig bezeichnet wird. Der Brief trägt keine sicheren Spuren einer bestimmten Abfassungszeit an sich, außer daß er sich im Allgemeinen als ein Product aus der Zeit des Uebergangs von der Glaubensunmittelbarkeit der apostolischen Väter zur Reflexionstheologie der Apologeten kund giebt. Die Handschriften und neuerdings noch Otto schreiben ihn dem Justinus Martyr zu, dessen Styl aber bei weitem nicht so rein und kräftig und dessen Methode viel weniger logisch ist. Auch athmet der Brief mehr den freien Geist der paulinischen Schule. Hefele nimmt ihn unter die Werke der apostolischen Väter auf und versetzt ihn in das Zeitalter Trajans, während noch Andere ihn in die Regierung Hadrians herabrücken und dem Apologeten Quadratus (so Dorner), oder Aristides zuschreiben, aber ohne alle sicheren Grund.

---

[1]) Bei Irenäus Adv. haer. V c. 33 §. 3 (vgl. §. 4), der diese kindische Parabel gläubig hingenommen zu haben scheint. Dasselbe Fragment hat Dom Pitra im ersten Bande des Spicilegium Solesmense aus einem armenischen Manusc. des Klosters von St. Lazarus bei Venedig mitgetheilt, und schließt daraus irrig auf eine armenische Uebersetzung des Papias. Aber der Titel und die einleitenden Worte des Fragments zeigen deutlich, daß es aus einer Uebersetzung des Irenäus entnommen ist.

[2]) Otto vermuthet, es sei der Lehrer Mark Aurels gewesen, der ebenfalls Diognet hieß.

[3]) §. 46. [4]) Ἀποστόλων γενόμενος μαθητής.

§. 122. Justin der Philosoph und Märtyrer.

I. Quellen:

Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi, ed. **J. C. Th. Otto**, Jen. 1847 sqq. (Die ersten 5 Bde. enthalten die ächten und unächten Opera S. Justini Philosophi et Martyris). Aeltere Ausgaben der Apologeten von **Prud. Maranus**, Par. 1742, und Venet. 1747. Die Apologieen Justins wurden auch besonders herausgegeben von **Grabe** 1700 und von **Thirlby** 1722.

II. Bearbeitungen:

Bp. **Kaye**: Justin Martyr. Cambr. 1829. 3. Aufl. 1853. **C. Semisch**: Justin der Märtyrer. Bresl. 1840. 2 Bde. Dasselbe englisch von **Ryland**. Edinb. 1844. 2 voll. **C. Otto**: Zur Charakteristik des heil. Justinus. Wien 1852. Derselbe Art. „Justinus der Apologet" in der Ersch- und Gruberschen Encykl. Zweite Section, 30ster Th. (1853) S. 39—76.

Die nächste Reihe der Kirchenväter, welche unter der Regierung der Kaiser Hadrian, Antoninus Pius und Mark Aurel blühten, sind die Apologeten, so genannt, weil ihre literarische Thätigkeit hauptsächlich, obwohl nicht ausschließlich, auf die Vertheidigung des Christenthums gegen die Angriffe und Verläumdungen heidnischer und jüdischer Gegner gerichtet war[1]). Von den apostolischen Vätern unterscheiden sie sich durch größere Bildung und Gelehrsamkeit. Denn es waren meist Philosophen und Rhetoren, welche nach ernster Forschung im männlichen Alter zum Christenthum übertraten und in ihm Befriedigung für Geist und Herz fanden. Ihre Schriften athmen denselben Zeugenmuth und dieselbe Begeisterung für den Glauben, welche die Märtyrer beseelte. Sie sind der literarische Reflex der heidnischen Verfolgung und des christlichen Märtyrerthums, das im Unterliegen siegte. Sie geben uns ein anschauliches Bild der geselligen Lage, der Lehre und des Lebens der Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert und enthalten die Anfänge der theologischen Wissenschaft, welche mit der Apologetik oder der Vertheidigung des Christenthums gegen die Angriffe von außen her begann.

Der bedeutendste unter diesen Apologeten ist Flavius Justinus mit dem ihm schon von Tertullian beigelegten Zunamen „der Philosoph und Märtyrer." Er wurde gegen Ende des ersten oder im Anfang des zweiten Jahrhunderts in der griechisch-römischen Colonie Flavia Neapolis, dem alten Sichem in Samaria (jetzt Nablus), geboren und im hellenischen Heidenthum erzogen. Voll Wahrheitsdurst ging er, wie er selbst erzählt[2]), bei einem Stoiker, dann bei einem Peripatetiker, dann bei einem Pythagoräer in die Schule, ohne Befriedigung zu finden. Zuletzt warf er sich dem Platonismus in die Arme und glaubte sich bereits dem Endziel dieser Philosophie, nämlich dem Schauen Gottes, nahe, als ihn ein unbekannter ehrwürdiger Greis auf einem einsamen Spaziergang am Gestade des Meeres im Vertrauen auf alle menschliche Weisheit wankend machte und auf die

[1]) Vgl. §. 60—66.

[2]) Im Dial. c. Tryph. Jud. c. 3—8 (Opp. Tom. I. Pars II. p. 4—32, ed. Otto).

Schriften der gottbegeisterten A.-T.-lichen Propheten hinwies. In diesen fand er bald die untrügliche Philosophie, welche auf dem festen Grunde göttlicher Offenbarung ruht. Zugleich suchte er den Umgang der Christen, deren frommer Wandel und Todesmuth ihm schon früher Achtung abgenöthigt hatte, und ließ sich von ihnen in der evangelischen Geschichte und Lehre unterrichten. So wurde er etwa in seinem dreißigsten Lebensjahre aus einem begeisterten Platoniker ein gläubiger Christ. Auch für Tatian, Theophilus von Antiochien und Hilarius waren die Propheten die Brücke zum Glauben. Man darf übrigens die apostolischen Schriften darum nicht ausschließen, denn Justin hatte dem Juden Tryphon gegenüber guten Grund, blos die Propheten des A. Test. als Werkzeuge seiner Bekehrung ausdrücklich anzuführen. Daß er wenigstens die Evangelien wohl kannte, beweisen seine Schriften zur Genüge.

Nach seiner Bekehrung widmete sich Justinus ganz der Vertheidigung der christlichen Religion, als reisender Evangelist, ohne bestimmten Wohnort oder kirchliches Amt. „Jeder," sagt er, „der die Wahrheit verkündigen kann und nicht verkündigt, verfällt dem göttlichen Gerichte." Er behielt übrigens ähnlich wie Aristides, Athenagoras, Tertullian, Herakles, Gregorius Thaumaturgus, seinen Philosophenmantel[1]) bei, um desto leichter philosophisch-religiöse Gespräche anknüpfen zu können. Sobald er früh Morgens, so erzählt er selbst, auf einem öffentlichen Spaziergange erschien, kamen Mehrere mit dem Gruße auf ihn zu: *φιλόσοφε χαῖρε!* In Ephesus suchte er den Juden Tryphon und dessen Freunde für den christlichen Glauben zu gewinnen.

Zuletzt wirkte er zum zweiten Mal in Rom. Hier wurde er auf Anstiftung des cynischen Philosophen Crescens, den er in einer Disputation besiegt hatte, mit noch sechs anderen Christen um 166 gegeißelt und hingerichtet. Freudig und unerschrocken, wie im Leben, zeugte er auch im Angesicht des Todes für die Wahrheit und bewies durch sein eigenes Beispiel die Standhaftigkeit, welche er so oft an seinen Glaubensgenossen gerühmt hatte. Seine letzten Worte waren: „Wir wünschen nichts mehr, als für unseren Herrn Jesum Christum zu leiden, denn das giebt uns Heil und Freudigkeit vor seinem furchtbaren Gerichte, vor welchem alle Welt erscheinen muß."

Mit seinem mündlichen Zeugniß verband Justin eine ausgedehnte schriftstellerische Thätigkeit, welche dem Gebiete der Apologetik und Polemik angehört. Seine Hauptschriften sind: ein Dialog mit dem Juden Tryphon (bald nach 139), worin er die Einwendungen des Judenthums widerlegt, und zwei Apologieen des Christenthums gegen das Heidenthum, eine größere vom J. 139, welche an den Kaiser Antoninus Pius, und eine kleinere und spätere (zwischen 161 und 166), welche an Marcus Aurelius gerichtet ist. Von den übrigen Schriften, die seinen Namen tragen, sind 1) mehr oder weniger zweifelhaft: eine Anrede „an die Hellenen", eine „Ermahnungsrede an die Hellenen", eine Abhandlung „über die Ein-

---

[1]) τρίβων, τριβώνιον, pallium.

heit Gottes", eine andere „über die Auferstehung", und der im vorigen § besprochene Brief „an Diognetus"; 2) entschieden unächt und zum Theil dem dritten und vierten Jahrh. angehörig: die „Darlegung des rechten Glaubens", das Schreiben „an Zenas und Serenus", die „Widerlegung einiger aristotelischer Sätze", die „Fragen an die Rechtgläubigen", die „christlichen Fragen an die Heiden" und die „heidnischen Fragen an die Christen"; 3) verloren gegangen: die polemischen Schriften „gegen alle Häresieen", welche er selbst in der ersten Apologie erwähnt, und „gegen Marcion", woraus Irenäus Bruchstücke mittheilt. Vielleicht war die letztere blos ein Theil der ersteren.

Justin's Schriften versetzen uns lebhaft in die Zeit, wo die Kirche noch eine kleine, verachtete und verfolgte, aber glaubensmuthige und todesfreudige Secte war. Sie zeugen überall von seinem aufrichtigen Ernst und Eifer, von seiner begeisterten Liebe zum Christenthum und von seiner unerschrockenen Freimüthigkeit in der Vertheidigung desselben gegen alle Angriffe von außen und Entstellungen von innen. Justin war ein Mann von großer Belesenheit, ausgezeichnetem Gedächtniß, regem Forschungstriebe und manchen tiefsinnigen Ideen, aber ohne kritische Schärfe, und schrieb einen gewandten und lebendigen, aber etwas breiten und nachlässigen Styl. Er ist der erste unter den Kirchenvätern, der classische Gelehrsamkeit und platonische Philosophie in die christliche Theologie einführte. Er fand im Platonismus manche Anklänge an das Evangelium und leitete dieselben theils aus der fragmentarischen, keimartigen Offenbarung des Logos vor der Menschwerdung[1]), theils von einer Bekanntschaft mit den mosaischen Schriften ab. Christus aber war ihm die absolute Vernunft[2]) und das Christenthum die allein wahre, zuverlässige und nützliche Philosophie[3]). „Die (wahre) Philosophie," sagt er im Eingang seines Gesprächs mit Tryphon, „ist ein sehr großes Gut und von sehr hohem Werthe vor Gott, denn sie führt uns allein zu ihm hin. Die sind wirklich Heilige, deren Gemüth von der Philosophie geleitet wird. Was aber Philosophie sei und warum sie den Menschen zugesandt worden, ist vielen unbekannt. Es würde weder Platoniker, noch Stoiker, noch Peripatetiker, noch Theoretiker (— vielleicht sind damit die Skeptiker oder Pyrrhonisten gemeint —) noch Pythagoräer geben, wenn sie wüßten, daß es nur Eine Wissenschaft giebt, die diesen Namen verdient." Die Erkenntnißquellen seiner Theologie sind theils die lebendige kirchliche Tradition, theils die heil. Schrift, aus welcher er am häufigsten, und zwar meist aus dem Gedächtniß, die alttestamentlichen Propheten (nach der Septuaginta) und die „Denkwürdigkeiten der Apostel"[4]), d. h. die kanonischen Evangelien citirt. Ausdrücklich erwähnt er die Offenbarung Johannis. Dagegen nimmt er, ähnlich wie der Pastor Hermae, nirgends Rücksicht auf Paulus, obwohl sich mehrfache Anklänge an dessen Briefe kaum verkennen lassen und seine Stellung gegen

---

[1]) *λόγος σπερματικός.* [2]) *ὁ πᾶς λόγος.*

[3]) Dial. c. Tryph. Jud. c. 8: *μόνη φιλοσοφία ἀσφαλής τε καὶ σύμφορος.*

[4]) *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων.*

das Judenthum nichts weniger als ebionitisch, vielmehr dem paulinischen Standpunkt verwandt ist. Es läßt sich aus diesem Stillschweigen um so weniger ein dogmatischer Schluß ziehen, da in seinen ächten Schriften überhaupt keiner der Apostel und Evangelisten ausdrücklich genannt, sondern immer auf Christus zurückgegangen wird. Seine Exegese des A. T. ist durchaus messianisch-typologisch und findet überall Beziehungen auf Christum.

§. 123. Die übrigen griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts. Tatian, Athenagoras, Theophilus, Hermias. Dionysius von Korinth und Hegesippus.

Etwas früher als Justin, nämlich unter Hadrian, schrieben **Quadratus**, ein Apostelschüler und Bischof von Athen, **Aristides**, ein beredter Philosoph von Athen, und **Ariston** von Pella Apologieen des Christenthums, die beiden ersteren gegen die Heiden, der dritte gegen die Juden. Sie sind aber bis auf wenige Fragmente verschwunden. Dasselbe gilt von den Schriften des **Melito** von Sardes (interessante Bruchstücke bei Eusebius), **Claudius Apollinaris** von Hierapolis und **Miltiades**, welche unter Mark Aurel lebten. Die um's Jahr 170 verfaßte Apologie des Melito, eines der ausgezeichnetsten Bischöfe und fruchtbarsten Schriftsteller seiner Zeit, von dem Eusebius 18 Schriften aufzählt, ist neulich in syrischer Uebersetzung wieder aufgefunden und vom britischen Museum acquirirt, aber noch nicht herausgegeben worden. Wichtig ist sein Fragment über den Kanon des Alten Testaments.

Dagegen besitzen wir noch Werke von den folgenden Apologeten, welche nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts blühten:

1. **Tatian** aus Assyrien, ein reisender Philosoph, dann ein Schüler Justin's, mit dem er in Rom zusammentraf, vertheidigt in seiner „Anrede an die Hellenen"[1]) das Christenthum als die „Philosophie der Barbaren" und deckt die Widersprüche, Abgeschmacktheiten und Unsittlichkeiten der griechischen Mythologie mit viel Sachkenntniß, Geist und Scharfsinn, aber mit wegwerfender Verachtung und Bitterkeit auf. Er fiel später zum Gnosticismus ab und wurde der Stifter der asketischen Sekte der Enkratiten[2]). Unter seinen verloren gegangenen Schriften ist auch das Diatessaron[3]), eine Evangelienharmonie, wo er, nach dem Zeugniß des Theodoret, die Genealogien und alles, was die menschliche Abstammung Jesu bezeugt, ohne Zweifel in gnostisch-doketischem Interesse wegließ. Daniel in seiner Monographie über Tatian meint, er habe bloß das Mönchthum anticipirt und wäre ein Jahrh. später mit denselben Grundsätzen den Heiligen beigezählt worden. Allein schon im zweiten Jahrh. war ein bedeutender Unterschied zwischen dem katholisch-kirchlichen und dem gnostisch-dualistischen Asketismus.

---

[1]) λόγος πρὸς Ἕλληνας. [2]) Vgl. §. 72. [3]) διὰ τεσσάρων.

2. **Athenagoras**, ein bekehrter Philosoph von Athen, richtete eine *πρεσβεία* (intercessio) *περὶ Χριστιανῶν* an Mark Aurel und seinen Sohn Commodus (nach 177), worin er die drei Vorwürfe des Atheismus, der Blutschande und der thyesteischen Mahlzeiten ruhig, klar, beredt und bündig widerlegt. Außerdem haben wir von ihm eine geistvolle Abhandlung „über die Auferstehung der Todten," die er aus der Weisheit, Macht und Gerechtigkeit Gottes, sowie aus der Bestimmung der Menschen zu begründen sucht.

3. **Theophilus von Antiochien**, wo er als Bischof um 181 starb, schrieb drei Bücher zur Vertheidigung des christlichen Glaubens an einen befreundeten gelehrten Heiden Autolykus[1]) und bewies darin eine ausgebreitete Kenntniß der hellenischen Literatur, philosophisches Talent und lebendige, zierliche Darstellungsgabe. Er ist der Erste, der den Ausdruck Trias von der göttlichen Dreieinigkeit gebraucht. Seine übrigen, theils polemischen, theils exegetischen Schriften sind verloren gegangen.

4. Unter dem Namen des Philosophen **Hermias**, der uns sonst unbekannt ist, haben wir noch eine „Verspottung der heidnischen Philosophen"[2]), welche den paulinischen Satz, daß die Weisheit dieser Welt vor Gott Thorheit sei[3]), aus der Geschichte der Philosophie durch die Aufdeckung der Widersprüche der verschiedenen Systeme mit den leichten Waffen des Witzes und Spottes zu beweisen sucht. Manche Gelehrte rücken diese kleine und unbedeutende Schrift in eine viel spätere Zeit herab.

Gleichzeitig mit diesen Apologeten, obwohl nicht zu ihnen gehörig, ist Bischof **Dionysius** von Korinth (um 170), welcher acht katholische Briefe an die Lacedämonier, Athenienser, Römer und andere Gemeinden schrieb, und **Hegesippus** († um 180), ein orthodox kirchlicher Judenchrist, welcher auf seinen Reisen Denkwürdigkeiten[4]) aus der apostolischen und nachapostolischen Zeit, besonders aus den palästinensischen Gemeinden sammelte. Aber von beiden sind uns blos Bruchstücke bei Eusebius übrig geblieben. Das Werk des Hegesippus war der erste, freilich noch sehr unvollkommene Versuch einer Kirchengeschichte. Seine Nachrichten über den Charakter und Märtyrertod des Jakobus und Simeon von Jerusalem, den Ursprung der Häresieen, die bischöfliche Succession und Bewahrung der rechtgläubigen Lehre in Korinth und Rom, wie sie Eusebius seinem Werke einverleibt hat, sind wegen ihres Alters beachtenswerth, müssen aber mit Vorsicht aufgenommen werden, da sie zum Theil eine etwas judaisirende (nicht ebionitische) Färbung tragen und einen apologetischen und polemischen Zweck verrathen.

---

[1]) *πρὸς Αὐτόλυκον.*

[2]) *Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων.*

[3]) 1 Kor. 3, 19.

[4]) *Ὑπομνήματα* in 5 Büchern. Die Fragmente des Hegesippus sind gesammelt von Routh in den Reliquiae sacrae, vol. I p. 205—219 (der 2. Ausg.).

§. 124. Irenäus.

I. Quellen:

S. Irenaei Episcopi Lugdun. quae supersunt omnia, ed. A. Stieren, Lips. 1853. 2 voll. (der zweite Bd. enthält die prolegomena zu den früheren Ausgaben von Erasmus, Basel 1526, Gallasius, Genf 1570, Grynäus, Basel 1571, Fevardentius, Köln 1596 u. öfter, Grabe, Oxf. 1702, und vor allen von Massuet, Par. 1710 und Vened. 1734, 2 voll. fol.; ebenso auch die Streitschriften von Maffei und Pfaff über die Fragmente des Irenäus). **Iren.** adv. Haer. ed. W. W. Harvey, Cambr. 1857 in 2 voll. (eine krit. Ausg. mit neuer Vergleichung der Clermont und Arundell Mss., mit Fragmenten einer syr. u. armen. Uebers. u. gelehrten Anmerkungen).

II. Bearbeitungen:

†**Ren. Massuet**: Dissertationes in Irenaei libros (de haereticis, de Irenaei vita, gestis et scriptis, de Ir. doctrina) vor seiner Ausgabe der Opera. **Deyling**: Irenaeus evangelicae veritatis confessor ac testis. Lips. 1721 (gegen Massuet). **Tillemont** in tom. III. **Butler**: Lives of the Saints. London 1857. **Stieren**: Art. Irenäus in Ersch und Grubers Encykl. II. Sect. Bd. XXIII. **J. Beaven**: Life of Irenaeus. Lond. 1841. **Duncker**: Des heil. Irenäus Christologie. Gött. 1843. **Schaff**: Irenäus (im „Deutschen Kirchenfreund" Jahrgg. V) Mercersb. 1852.

Fast gleichzeitig mit der Apologetik gegen die falschen Religionen von außen entstand die Polemik gegen das häretische Pseudo-Christenthum, besonders den Gnosticismus, und an dieser entwickelte sich die Dogmatik. An der Spitze der alt-kirchlichen Polemiker stehen Irenäus und sein Schüler Hippolytus, beides Männer von griechischer Bildung, aber in ihrer kirchlichen Wirksamkeit dem Abendlande angehörig.

Irenäus stammte aus Kleinasien (geb. zwischen 120 u. 140) und genoß in seiner Jugend den Unterricht des ehrwürdigen Polykarp von Smyrna[1]), hing also durch dieses Mittelglied noch mit dem johanneischen Zeitalter zusammen. Der Geist seines Lehrers ging auf ihn über. „Was ich von ihm hörte," sagt er, „das schrieb ich nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen nieder und bringe es durch die Gnade Gottes stets wieder in frische Erinnerung." Vielleicht begleitete er ihn auch auf seiner Reise nach Rom wegen der Paschastreitigkeit. Während der Verfolgung der Christen in Südgallien unter Mark Aurel war er Presbyter daselbst und wurde von der Gemeinde an den römischen Bischof Eleutherus gesandt, um in den montanistischen Streitigkeiten zu vermitteln. Nach dem Märtyrertode des 90jährigen Pothinus übernahm er 178 dessen Stelle als Bischof von Lyon und wirkte daselbst mit Eifer und Erfolg, durch Wort und Schrift für die Wiederherstellung der schwer heimgesuchten Gemeinde, für die Ausbreitung des Christenthums in Gallien und für die Vertheidigung und Entwicklung der Kirchenlehre. Er soll in der Verfolgung unter Septimius Severus 202 als Mär-

[1]) Vgl. §. 120.

tyrer gestorben sein (wovon jedoch Tertullian und Eusebius nichts wissen) und wurde unter dem Altar der Kirche des Johannes in Lyon begraben.

Irenäus war der Hauptrepräsentant der kleinasiatischen, johanneischen Schule in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh., der Vorkämpfer kirchlicher Rechtgläubigkeit im Gegensatz zur gnostischen Häresie und der Vermittler zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche. Er vereinigte gelehrte griechische Bildung und philosophischen Tiefsinn mit praktischer Weisheit und Besonnenheit und gesundem Sinn für das Einfache und Wesentliche im Christenthum. Man verspürt in ihm deutlich die Nachwirkungen des johanneischen Geistes. „Der wahre Weg zu Gott," sagt er im Gegensatz gegen die falsche Gnosis, „ist die Liebe. Besser ist es, nichts wissen zu wollen außer Jesu Christo dem Gekreuzigten, als durch fürwitzige Fragen und kleinliche Grübeleien in Gottlosigkeit zu verfallen." Er war ein Feind aller Irrlehren und Spaltung und im Ganzen der orthodoxeste unter den vornicänischen Vätern, außer in der Eschatologie, wo er, wie Papias und die meisten Zeitgenossen, dem Chiliasmus huldigte. Aber bei allem Eifer für reine und gesunde Lehre war er liberal gegen untergeordnete Differenzen und remonstrirte mit dem römischen Bischof wegen seines unapostolischen Dringens auf äußere Uniformität in Bezug auf Zeit und Art der Osterfeier[1]). „Die Apostel haben verordnet," sagt er (in dem dritten Pfaffischen Fragmente, das sich auf denselben Streit zu beziehen scheint), „daß wir niemandem ein Gewissen machen über Speise und Trank, oder über bestimmte Feiertage, Neumonde und Sabbathe. Woher also die Streitigkeiten, woher die Spaltungen? Wir feiern Feste, aber im Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, indem wir die Kirche Gottes zerreißen, und wir beobachten das Aeußerliche, um das Höhere, Glauben und Liebe fahren zu lassen." Dieselbe Mäßigung bewies er im montanistischen Streite.

Das bedeutendste Werk des Irenäus ist seine Widerlegung des Gnosticismus[2]), in 5 Büchern, welche er unter dem Pontificat des Eleutherus, also zwischen 177 und 192 verfaßte. Es ist zugleich das dogmatisch-polemische Hauptwerk des vor-nicänischen Zeitalters und die reichste Fundgrube für die Kenntniß der gnostischen, besonders der valentinianischen Häresie und der damaligen Kirchenlehre[3]).

Seine Abhandlung gegen Florinus über die Einheit Gottes und den Ur-

---

[1]) Vgl. §. 98.

[2]) Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (1 Tim. 6, 20), seit Hieronymus unter dem einfacheren Titel: Adversus haereses citirt. Das Werk ist im griech. Original nur fragmentarisch (bei Eusebius, Theodoret und besonders Epiphanius haer. XXXI, c. 9—33), dagegen aber in einer buchstäblichen, mit Gräcismen wimmelnden Uebersetzung vollständig auf uns gekommen. Einen Versuch der Rückübersetzung zum besseren Verständnisse hat H. W. J. Thiersch an den 4 ersten Kap. des 3. Buchs gemacht (Stud. u. Krit. 1842). Semler's Einwürfe gegen die Aechtheit sind schon von Chr. G. F. Walch (De authentia librorum Irenaei 1774) so gründlich widerlegt worden, daß sich Möhler und Stieren diese Mühe hätten ersparen können.

[3]) Vgl. §. 70—74.

sprung des Bösen, ein Brief an den römischen Bischof Victor über die Paschastreitigkeiten, eine Schrift an Blastus über die Spaltung[1]) sind bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen. Ebenso seine Abhandlung über die Eigenthümlichkeit des Styls des Apostels Paulus, die er richtig aus dem gewaltigen Gedankendrange seines feurigen Geistes ableitete. Vielleicht ist er auch der Verfasser des Sendschreibens der Gemeinden von Lyon und Vienne über die dortige Christenverfolgung, welches dem ähnlichen Schreiben der Gemeinde von Smyrna würdig zur Seite steht.

Endlich sind noch vier griechische Fragmente des Irenäus zu erwähnen, welche Pfaff 1715 zu Turin aufgefunden und zuerst herausgegeben hat, deren Aechtheit von einigen römischen Theologen ohne hinlänglichen Grund bezweifelt wird. Das erste handelt von der wahren Erkenntniß[2]), welche nicht in der Wissenschaft subtiler Fragen, sondern in göttlicher Weisheit und Nachfolge Christi bestehe; das zweite über die Eucharistie[3]); das dritte über die Pflicht der Duldsamkeit in untergeordneten Streitpunkten mit Rücksicht auf die Paschastreitigkeiten; das vierte von dem Zweck der Menschwerdung, welcher in die Reinigung von Sünde und die endliche Vernichtung alles Bösen gesetzt wird.

§. 125. Hippolytus.

I. Quellen.

S. Hippolyti Opera, ed. J. A. Fabricius. Hamb. 1716—18. 2 voll.; ed. Gallandi in der Biblioth. Patrum. Ven. 1760. voll. II. Vgl. **Phot.** Cod. 121. **Euseb.** H. E. VI, 20. 22. **Prudentius** im 11ten Märtyrerhymnus (*περὶ στεφάνων*). **Hieron.** Catal. 61.

S. Hippolyti Episc. et Mart. Refutationes omnium haeresium; librorum decem quae supersunt, ed. Duncker et Schneidewin. Gott. 1856. Die erste Ausgabe dieses auf dem Berge Athos in Griechenland im Jahre 1842 aufgefundenen und auf der Pariser Bibliothek befindlichen Werkes erschien unter dem Namen des Origenes: *Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος.* Origenis Philosophumena etc., ed. Em. Miller. Oxon. 1851. (Das erste Buch war aus den Werken des Orig. längst bekannt, ihm aber mit Recht schon von Huet und de la Rue abgesprochen; das 2. u. 3., und der Anfang des 4. fehlt; das 10. ist ohne Schluß. Die Schrift wird jetzt allgemein dem Hippolytus zugeschrieben, außer von Dr. Baur, der den röm. Presb. Cajus für den Verf. hält).

II. Bearbeitungen.

E. F. Kimmel: De Hippolyti vita et scriptis. Jen. 1839. **Möhler:** l. c. S. 584 ff. Seit der Entdeckung der Philosophumena sind mehrere Bücher und Abhandlungen über Hippol. erschienen: **Bunsen**: Hippolytus and his Age. Lond, 1852. 4 voll. (deutsch in 2 Bdn. Leipz. 1852 u. 53); 2. ed. (unter d. Titel: Christianity and Mankind, mit allerlei heterogenen Zugaben). Lond. 1854. 7 voll. **Jacobi:** in der „Deutschen Zeitschrift." Berl. 1851 u. 53; und Art. „Hippolytus" in Herzog's Encykl. VI, 131 ff. 1856. **Baur:** in den „Theol. Jahrb." Tüb. 1853. **Ritschl:** ebendas. 1854. **Gie-**

---

1) *περὶ σχίσματος.* 2) *γνῶσις ἀληθινή.* 3) Vgl. §. 102.

feler: in den „Stud. u. Krit." Hamb. 1853. †**Döllinger:** Hippolytus und Callistus, oder die röm. K. in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. Regensb. 1853 (apologetisch für die röm. Kirche). **Wordsworth**: S. Hippolytus and his Age. Lond. 1853. **W. E. Taylor**: Hippol. and the Christ. Ch. of the third cent. Lond. 1853. **Lenormant**: Controverse sur les Philos. d'Orig. Par. 1853.

Ueber dem Leben und Wirken des Hippolytus hat lange ein geheimnißvolles Helldunkel geschwebt, bis ein glücklicher literarischer Fund seit 1851 mehr Licht darüber verbreitet hat. Er war ohne Zweifel einer der gelehrtesten und angesehensten Väter seiner Zeit. Die römische Kirche hat ihn unter die Zahl ihrer Heiligen und Märtyrer aufgenommen, ohne zu ahnen, daß er im 19. Jahrh. als Ankläger gegen sie auftreten werde. Die Nachrichten der Alten über ihn sind sehr unklar und confus. Sicher ist, daß er eine gründliche hellenische Bildung erhielt und, wie er selbst in einem Fragmente bei Photius sagt, die Vorträge des Irenäus in Lyon hörte. Sein öffentliches Leben fällt in das Ende des zweiten und die ersten drei Decennien des dritten Jahrh., etwa von 198—236; er gehört der abendländischen Kirche an, wenn er auch vielleicht, wie Irenäus, orientalischen Ursprungs war.

Eusebius erwähnt ihn zuerst und nennt ihn unbestimmt Bischof. Hieronymus vervollständigt das Verzeichniß seiner Schriften, weiß aber ebensowenig seinen Bischofssitz anzugeben. Ein altes Verzeichniß der Päpste (Catalogus Liberianus um 354) nennt ihn blos Presbyter. Das Chronicon paschale (um 306) und spätere Berichte dagegen machen ihn zum Bischof von Portus Romanus d. h. dem römischen Hafen an der Tibermündung (jetzt Porto gegenüber von Ostia).[1]) Für das letztere spricht auch der Umstand, daß noch jetzt eine Kirche von Porto, und eine daselbst in großer Verehrung gehaltene Quelle seinen Namen trägt.[2]) Vielleicht war er beides, wenigstens wenn man (mit Bunsen) annehmen darf, daß schon damals die römischen Suburbanbischöfe[3]) zugleich Mitglieder des römischen Presbyter-Collegiums waren. Wahrscheinlich jedoch ist, daß er schismatischer Bischof war und mithin von der römischen Kirche nicht als Bischof anerkannt, sondern (nach seiner vermeintlichen oder wirklichen Rückkehr) blos als Presbyter bezeichnet wurde. Ebenso ungenügend sind die Zeugnisse über sein Märtyrerthum. Der erwähnte Liberianische Katalog läßt ihn sammt dem römischen Bischof Pontianus um 235 nach der ungesunden Insel Sardinien verbannt werden, und scheint auch seinen Tod dorthin zu setzen. Doch kann er sehr wohl nach Rom zurückgekehrt sein. Der spanische Dichter Prudentius (um 400) verlegt jedenfalls sein Märtyrerthum in die Nähe dieser Stadt. Nach seiner poetischen Schilderung

---

[1]) Die Meinung von Le Moyne, Cave u. And., daß man darunter an das arabische Portus Romanus (jetzt Aden) zu denken habe, welches sonst nirgends als ein Bischofssitz aufgeführt wird, ruht auf einem puren Mißverständniß von Euseb. VI, 20, wo Hippol. zufällig mit Bischof Beryll von Bostra in Arabien zusammengestellt wird.

[2]) So behauptet Cardinal Wiseman, der selbst lange in Rom lebte, in seinen Essays on Various Subjects, vol. I (Lond. 1853), p. 45.

[3]) Cardinales episcopi.

gehörte Hippolytus der novatianischen Partei[1]) an, bereute aber das Schisma im Angesicht des Todes, ermahnte seine zahlreichen Anhänger zur Rückkehr in den Schooß der katholischen Kirche und wurde dann mit bitterer Anspielung auf seinen Namen und den mythischen Hippolytus, den Sohn des Theseus, von wilden Rossen zu Tode geschleift. Hier muß trotz des chronologischen Irrthums jedenfalls etwas Thatsächliches zu Grunde liegen, das sehr gut auf den Verfasser der Philosophumena paßt, da dieser in einem gespannten Verhältniß zur römischen Curie stand und strengen Grundsätzen über die Kirchenzucht huldigte, ähnlich wie Novatian, der übrigens erst etwa zehn Jahre nach seinem Tode auftrat; Prudentius sah auch seine unterirdische Grabkapelle bei Rom, wo sein Martyrium abgebildet war.

Im Jahre 1551 wurde bei dieser Kapelle an der Via Tiburtina unweit der Basilika des römischen Protomartyrs Laurentius eine sehr verstümmelte, jetzt auf der vaticanischen Bibliothek befindliche Marmorstatue ausgegraben, welche der Forschung über diesen Vater einen neuen Anstoß gab und sie einen Schritt weiter förderte. Diese Statue wird zwar von Prudentius nicht erwähnt und war vielleicht ursprünglich für einen ganz anderen Zweck, etwa für einen römischen Senator bestimmt, ist aber jedenfalls uralt, vielleicht schon aus dem dritten oder vierten Jahrhundert und stellt einen ehrwürdigen Mann, mit dem griechischen Pallium und der römischen Toga bekleidet, auf einem Bischofssitze dar. Auf der Rückseite der cathedra ist die Ostertafel des Hippolytus für sieben mal sechszehn Jahre von 222 an und ein Verzeichniß seiner Schriften eingegraben, worunter auch ein Werk über das All[2]) namhaft gemacht wird.

Aber noch viel wichtiger ist die neuliche Entdeckung und Veröffentlichung eines, und zwar ohne Zweifel des werthvollsten seiner Werke selbst, nämlich der Philosophumena, oder „Widerlegung aller Häresieen". Es ist nämlich jetzt fast allgemein anerkannt, daß dasselbe nicht von Origenes (wie der erste Herausgeber meinte), auch nicht von dem antimontanistischen und antichiliastischen Presbyter Cajus (wie Dr. Baur vermuthet), sondern von Hippolytus herrührt, weil der Verfasser sich selbst in Uebereinstimmung mit der Hippolytus-Statue zu einer Schrift „über das All" bekennt, und weil Hippolytus nach patristischen Zeugnissen wirklich ein Werk adversus omnes haereses geschrieben hat[3]). Dazu kommt aber noch die Uebereinstimmung des ganzen Inhalts mit den zerstreuten, obwohl confusen Nachrichten des Alterthums über seine kirchliche Stellung, welche hier zugleich in ein viel klareres Licht tritt, so daß wir nun auch jene Nachrichten besser verstehen.

---

[1]) Er nennt sie schisma Novati statt Novatiani, da diese beiden Namen besonders bei den griech. Vätern öfter verwechselt werden.

[2]) *περὶ τοῦ παντός.*

[3]) Auf dem Sessel der Hippolytus-Statue werden zwar die Philosophumena nicht erwähnt, es sei denn, daß sie unter dem Titel *πρὸς Ἕλληνας* verborgen seien. Allein dieses Stillschweigen erklärt sich sehr leicht theils aus der größeren Seltenheit des Buches, theils aus seiner anstößigen Polemik gegen zwei römische Päpste.

Der Verfasser der Philosophumena erscheint nämlich als einer der hervorragendsten Geistlichen in oder nahe bei Rom im Anfang des dritten Jahrhunderts, wahrscheinlich als ein Bischof, da er sich den Nachfolgern der Apostel und Wächtern der Lehre der Kirche beizählt. Er nahm lebendigen Antheil an allen doktrinellen und rituellen Controversen seiner Zeit, gerieth aber in Zerwürfniß mit den römischen Bischöfen Zephyrinus und Kallistus (202 bis 223) wegen ihrer Begünstigung der patripassianischen Irrlehre und ihrer laxen Bußdisciplin. Er griff besonders den letzteren, der durch seinen früheren Lebenswandel öffentlichen Anstoß gegeben hatte[1]), mit Ernst, aber nicht ohne Leidenschaft an. Er war also, wenn auch nicht gerade ein schismatischer Gegenpapst (wie Döllinger annimmt), so doch das Haupt einer unzufriedenen Partei, welche, im Dogma orthodox, in der Disciplin rigoristisch, mit dem älteren montanistischen und dem späteren novatianischen Schisma viel Aehnlichkeit hat. Um so auffallender ist es, daß wir über das weitere Schicksal dieser Bewegung keine Nachricht haben, außer der späteren unsicheren Sage, daß Hippolytus zuletzt in den Schoß der katholischen Kirche zurückgekehrt sei und die Schuld durch sein Martyrium, sei es in Sardinien, oder wahrscheinlicher in Rom (235 oder eher 236 unter dem christenfeindlichen Maximinus Thrax) getilgt habe.

Die Philosophumena sind jedenfalls nächst dem antignostischen Werke des Irenäus die dogmatisch-polemische Hauptschrift der vornicänischen Kirche und verbreiten viel neues Licht nicht nur über die alten Häresieen und die Entwicklung der Kirchenlehre, sondern auch über die Geschichte der Philosophie und über die Zustände der römischen Kirche im Anfang des dritten Jahrhunderts. Außerdem liefern sie ein werthvolles Zeugniß für die Aechtheit des johanneischen Evangeliums theils aus dem Munde des Verfassers selbst, theils aus Citaten von dem viel älteren Gnostiker Basilides, einem jüngeren Zeitgenossen des Johannes (um 125). Das erste der zehn Bücher giebt einen Abriß der heidnischen Philosophieen (daher der Titel des Werkes, der aber auf den Hauptinhalt nicht paßt); das zweite und dritte Buch, welche uns fehlen, handeln wahrscheinlich von den heidnischen Mysterien, mathematischen und astrologischen Theorien; das vierte befaßt sich ebenfalls mit der heidnischen Astrologie und Magie, welche einen großen Einfluß namentlich in Rom geübt haben muß. Im fünften Buche kommt der Verfasser zu seinem eigentlichen Thema, der Widerlegung sämmtlicher Häresieen, von der apostolischen bis auf seine Zeit. Er bekämpft im Ganzen zwei und dreißig, die jedoch meist bloß verschiedene Zweige des Gnosticismus und Ebionismus sind. Er stellt ihre Meinungen objectiv aus ihren verlorenen Schriften ohne Einmischung seiner Reflexion dar und leitet sie aus jenen heidnischen Quellen der griechischen Philosophie, Mystik und Magie ab, womit er sie hinlänglich widerlegt glaubt. Das neunte Buch giebt bei der Bekämpfung der Lehre der Noëtianer und Kallistianer die merkwürdigen Aufschlüsse über die Vorgänge in der römischen

[1]) Vgl. §. 110.

Kirche. Das zehnte Buch, das Theodoret benutzt hat, enthält eine kurze Rekapitulation und das eigene Glaubensbekenntniß des Verfassers, also eine positive Widerlegung der Häresieen. Die Abfassung fällt einige Jahre nach dem Tode des Kallistus, also zwischen 223 und 235.

Hippolytus ist mehr ein gelehrter und urtheilsfähiger Sammler, als ein origineller Schriftsteller. In den philosophischen Partieen entlehnt er vieles wörtlich von Sextus Empiricus ohne Angabe der Quelle, in dem theologischen Theile von Irenäus. Mit diesem stimmt er in seiner Lehre meist überein mit Einschluß des Chiliasmus; er ist aber nicht so tiefsinnig, geistvoll und gemäßigt. Er verwirft die Philosophie fast ebenso entschieden, wie Tertullian, als die Quelle aller Häresieen, und doch benutzt er sie zur Begründung seiner eigenen Ansichten. In der Dreieinigkeitslehre bekämpft er sehr eifrig den Monarchismus und vertheidigt den Hypostasianismus, so daß er sich den Vorwurf des Ditheismus zuzog. Seine disciplinarischen Grundsätze sind, wie schon erwähnt, rigoristisch und asketisch. Auch in dieser Beziehung steht er dem Tertullian nahe, obwohl er die Montanisten, wie die Quartodecimaner, übrigens nur kurz, unter den Häretikern aufführt.

Dem Hippolytus wurden außerdem mehrere exegetische, homiletische, historische, chronologische, apologetische und kleinere dogmatisch-polemische Werke, sämmtlich in griechischer Sprache, zugeschrieben, von denen aber die meisten verloren gegangen, andere blos noch fragmentarisch vorhanden sind. In der Auslegung der Bibel befolgte er die allegorische Methode, wie sein jüngerer Zeitgenosse Origenes.

§. 126. Die alexandrinische Schule.

J. G. Michaelis: De scholae Alexandrinae prima origine, progressu ac praecipuis doctoribus. Hal. 1739. **J. Matter**: Essai historique sur l'école d'Alexandrie. Par. 1820. 2 voll. **Guericke**: De schola quae olim Alex. floruit, catechetica. Hal. 1824. 2 P. **Hasselbach**: De schola quae Alex. floruit, catech. Stett. 1826. P. 1. **Ch. Ritter**: Gesch. der christl. Philos. I, 421 ff.

In Alexandrien, der Hauptstadt Aegyptens, dem blühenden Sitze des Welthandels, der griechischen und jüdischen Gelehrsamkeit und der größten Bibliothek des Alterthums, bestand nach der Tradition schon seit der ersten Gründung der Kirche durch den Evangelisten Marcus eine Katechetenschule[1]) unter der Aufsicht des Bischofs. Sie hatte zunächst blos den praktischen Zweck, heilsbegierige Heiden und Juden aus allen Ländern zur Taufe vorzubereiten. Sie nahm aber in dieser Heimath der philonischen Religionsphilosophie, der gnostischen Häresie und der neuplatonischen Philosophie sehr natürlich bald einen gelehrten Charakter an und wurde so zugleich eine Art von theologischem Seminar, das auf die Bildung vieler Bischöfe und Kirchenlehrer und auf die Entwicklung der christlichen Wissen-

---

[1]) Eusebius nennt sie *τὸ τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον* und *διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων*, Sozomenus *τὸ ἱερὸν διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν μαθημάτων*, Hieronymus ecclesiastica schola.

schaft einen gewaltigen Einfluß ausübte. Zuerst wirkte an ihr nur ein, nachher zwei oder auch mehrere Lehrer, aber ohne feste Besoldung und ohne besondere Gebäude. Sie ertheilten den Unterricht in ihrer Wohnung, meist nach der Weise der alten Philosophen.

Der erste uns bekannte Vorsteher dieser Schule war Pantänus, ein bekehrter stoischer Philosoph um 180. Er wirkte später als Missionar in Indien und hinterließ mehrere Commentare, von denen uns aber blos dürftige Fragmente übrig geblieben sind. Ihm folgte Clemens bis 202, und Origenes bis 232, welcher sie zur höchsten Blüthe erhob. Dann wurde sie von seinen Schülern Herakles († 248) und Dionysius († 265), zuletzt von dem blinden, aber gelehrten Didymus († 395) geleitet, bis sie am Ende des vierten Jahrhunderts unter den kirchlichen Wirren Alexandriens für immer erlosch.

An dieser Schule bildete sich eine eigenthümliche Theologie aus, deren gelehrteste und genialste Repräsentanten Clemens und Origenes sind. Sie ist einerseits eine christliche Umbildung der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie des Philo, andrerseits ein katholisches Gegenstück und zugleich eine positive Widerlegung der häretischen Gnosis, die ebenfalls in Alexandrien, aber schon ein halbes Jahrhundert früher, ihren Höhepunkt erreicht hatte. Die alexandrinische Theologie strebt nach einer Versöhnung des Christenthums mit der Philosophie, oder, subjektiv ausgedrückt, der Pistis mit der Gnosis, aber auf Grundlage der Bibel und Kirchenlehre. Daher ist ihr Mittelpunkt der Logos, als der Inbegriff aller Vernunft und aller Wahrheit vor und nach der Menschwerdung. Clemens kam von der hellenischen Philosophie zum christlichen Glauben; den Origenes trieb umgekehrt der Glaube zur Speculation. Der erstere ist ein aphoristischer, der letztere ein systematischer Denker; jener entlehnte Ideen von verschiedenen Systemen, dieser hielt sich mehr an den Platonismus. Aber beide sind christliche Religionsphilosophen und kirchliche Gnostiker. Wie Philo lange vor ihnen in derselben Stadt das Judenthum mit der hellenischen Bildung verbunden hatte, so nahmen sie die letztere in das Christenthum auf. Dies thaten zwar schon die Apologeten und Polemiker im zweiten Jahrhundert bis auf Justin den „Philosophen" hinauf. Aber die Alexandriner waren gelehrter, freisinniger und machten einen viel ausgedehnteren Gebrauch von der griechischen Philosophie. Sie sahen in ihr nicht lauter Irrthum, sondern zugleich eine Gabe Gottes und einen theoretischen Zuchtmeister auf Christum, wie das Gesetz ein praktischer Zuchtmeister war. Clemens vergleicht sie mit einem wilden Oelbaum, der durch den Glauben veredelt werden kann, Origenes (in dem Fragmente eines Briefes an Gregorius Thaumaturgus) mit den kostbaren Schätzen, welche die Israeliten aus Aegypten mitnahmen und zum Schmucke ihres Heiligthums, freilich aber auch zur Verfertigung des goldenen Kalbes verwendeten. Sie ist nicht nothwendig eine Feindin, sondern kann und soll eine Dienerin der Wahrheit sein und wenigstens die Angriffe auf dieselbe ohnmächtig machen. Die wahren Elemente der heidnischen Philosophie leiteten sie theils von der Thätigkeit des Logos in der Vernunftwelt, theils von einer Be-

kanntschaft mit der jüdischen Philosophie, den mosaischen und prophetischen Schriften, ab.

Ebenso verhielten sich die Alexandriner zu der gnostischen Häresie nicht blos abstoßend, sondern erkannten das ihr zu Grunde liegende Bedürfniß nach tieferer religiöser Erkenntniß an und suchten es auf rechtmäßigem Wege aus der Bibel selbst zu befriedigen, also der *γνῶσις ψευδώνυμος* eine *γνῶσις ἀληθινή* entgegenzusetzen. Ihr Grundsatz war, wie Clemens sagt: „Kein Glaube ohne Wissen, kein Wissen ohne Glauben", oder: „Wenn ihr nicht glaubet, so werdet ihr nicht verstehen." [1]) Glauben und Wissen haben denselben Inhalt, nämlich die göttliche Heilswahrheit, geoffenbart in der heil. Schrift und treu überliefert von der Kirche, und differiren bloß in der Form. Das Wissen ist das Bewußtsein vom tieferen Grund und Zusammenhang des Glaubens. Die christliche Wissenschaft ist aber auch eine Gnadengabe und hat ein frommes Leben zur Bedingung. Das Ideal des christlichen Gnostikers schließt ebenso wohl die vollkommene Liebe als die vollkommene Erkenntniß Gottes in sich. Clemens beschreibt ihn als einen solchen, „der im Studium der Schrift ergrauend, mit Bewahrung der apostolischen und kirchlichen Rechtgläubigkeit streng nach dem Evangelium lebt."

Die alexandrinische Theologie ist geistvoll, tief, anregend und voll fruchtbarer Gedankenkeime, aber etwas einseitig idealistisch und spiritualistisch, und verliert sich in ihrer Schriftauslegung in willkürliche allegorische Spielereien. In ihrem Streben, die Offenbarung und Philosophie zu versöhnen, nahm sie, ähnlich wie Philo, manche fremdartige, besonders platonisirende und gnostisirende Elemente in sich auf und verirrte sich in Ansichten, welche eine spätere orthodoxere, aber auch beschränktere und weniger produktive Zeit als Häresieen verurtheilte, ohne die unsterblichen Verdienste dieser Schule für Mit- und Nachwelt zu würdigen.

§. 127. Clemens von Alexandrien.

I. Quellen.

Clementis Alex. Opera omnia Gr. et Lat. ed. Potter (Bischof v. Oxford), Oxon. 1715. 2 voll., nachgedruckt Venet. 1757. 2 voll. (Die Ausgabe von **Klotz**, Leipz. 1831—34 in 4 Bdn. ist sehr incorrect).

II. Bearbeitungen.

Hofstede de Groot: Dissert. de Clem. Alex. Gron. 1826. **A. F. Daehne**: De *γνώσει* Clem. Al. Hal. 1831. **F. R. Eylert**: Clem. v. Alex. als Philosoph und Dichter. Leipz. 1832. Bishop **Kaye**: Writings and Opinions of Clement of Alex. Lond. 1835. **Kling**: Die Bedeutung des Clem. Alex. für die Entstehung der Theol. („Stud. u. Kritiken" für 1841 Heft 4). **Reinkens**: De Clem. Alex. homine, scriptore, philosopho, theologo. Wratisl. 1851. **Laemmer**: Clem. Alex. de Logo doctrina. Lips. 1855.

---

[1]) Jesaj. 7, 9 nach den LXX: *ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε.*

Titus Flavius Clemens[1]) stammte entweder aus Athen oder Alexandrien und wurde im Heidenthum erzogen. Er war mit allen Zweigen der hellenischen Literatur und allen Systemen der damaligen Philosophie bekannt, fand aber keine Befriedigung in ihnen für seinen wahrheitsdurstigen Geist. Daher trat er in seinem männlichen Alter zum Christenthum über und suchte auf großen Reisen im Orient und Occident die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer auf, „welche die Ueberlieferung der reinen seligmachenden Lehre bewahrten und solchen ächt apostolischen Saamen auch in die Herzen ihrer Schüler einpflanzten". Am meisten fesselte ihn Pantänus in Aegypten, welcher, wie er sagt, „gleich der sicilianischen Biene die Blüthen von der apostolischen und prophetischen Wiesenflur pflückte und die Gemüther der Zuhörer mit ächter, lauterer Erkenntniß erfüllte". Er wurde Presbyter an der Kirche von Alexandrien und um 189 Nachfolger des Pantänus als Vorsteher der dortigen Katechetenschule. Hier wirkte er etwa zwölf Jahre im Segen für die Bekehrung der Heiden und Bildung der Christen, bis ihn, wie es scheint, die Verfolgung unter Septimius Severus 202 zur Flucht nöthigte. Denn später finden wir ihn in Antiochien und zuletzt (211) bei seinem ehemaligen Schüler, dem Bischof Alexander in Jerusalem. Ob er von da nach Alexandrien zurückkehrte, ist unbekannt. Er starb vor dem Jahre 220, also ungefähr um dieselbe Zeit, wie Tertullian. Die römische Kirche hat ihn so wenig als den Origenes in die Zahl der Heiligen aufgenommen, obwohl er im Alterthum häufig dieses Ehrenprädikat trägt.

Clemens ist der Vater der alexandrinischen christlichen Religionsphilosophie. Er verbindet gründliche biblische und hellenische Gelehrsamkeit mit spekulativem und produktivem Geist. Er erhebt sich in manchen Punkten weit über die Vorurtheile seiner Zeit zu freieren und geistigeren Ansichten. Aber sein System ist nicht aus Einem Gusse, sondern eklektisch, ein buntes Gewebe von ächt christlichen und vielen fremdartigen stoischen, platonischen und philonischen Elementen. Seine Schriften sind voll von Wiederholungen und ohne klare, strenge Methode. Er wirft seine anregenden und oft tiefen Gedanken fragmentarisch hin, oder hüllt sie, besonders in den Stromata, absichtlich in ein geheimnißvolles Dunkel, um sie der exoterischen Menge zu verbergen und blos den Eingeweihten oder philosophischen Christen zugänglich zu machen. Hier zeigt sich bei ihm eine Verwandtschaft mit dem heidnischen Mysteriencultus und der gnostischen Geheimthuerei. Seine ausgebreitete Kenntniß der griechischen Literatur und die vielen Citate aus verloren gegangenen poetischen, philosophischen und historischen Schriften machen ihn auch für die klassische Alterthumsforschung wichtig.

Die drei Hauptwerke, welche er während seiner Lehrthätigkeit in Alexandrien (zwischen 190 und 194) verfaßte, stellen die drei Stufen in der Erziehung des Menschengeschlechts durch den göttlichen Logos dar, und verhalten sich zu einander ungefähr wie Apologetik, Ethik und Dogmatik, oder wie Glaube, Liebe und

---

[1]) Κλήμης.

mystisches Schauen, oder wie die Stufen des christlichen Cultus bis zur Feier der Mysterien. Die „Ermahnungsrede an die Hellenen"[1]) zeigt mit einem fast zu großen Aufwand von Belesenheit die Unvernünftigkeit und Unsittlichkeit, aber auch die edleren prophetischen Elemente des Heidenthums und will den Sünder zur Buße und zum Glauben leiten. Der „Erzieher"[2]) entfaltet die christliche Sittenlehre mit steter Rücksicht auf heidnische Gebräuche und mahnt zu einem heiligen Wandel, dessen Ziel die Gottähnlichkeit sei. Die „Teppiche"[3]) geben eine Anleitung zur tieferen Erkenntniß des Christenthums, aber ohne alle methodische Ordnung, in buntem Durcheinanderwirken der Wahrheiten und Irrthümer (daher der Name). Er vergleicht sie einem dichtbewachsenen, schattigen Berge oder Garten, in welchem allerlei fruchtbare und unfruchtbare Bäume bunt durcheinander stehen, damit denen vieles geheim bleibe, welche die Früchte gerne stehlen. Wahrscheinlich waren sie blos eine Vorarbeit für eine umfassendere Dogmatik. Am Schlusse schildert er das Ideal des wahren Gnostikers, d. h. des vollkommenen Christen und trägt auf ihn unter anderem auch das Merkmal der stoischen Erhabenheit über alle sinnlichen Affekte über.

Außerdem haben wir von ihm eine geistvolle asketische und doch freisinnige Abhandlung über den rechten Gebrauch des Reichthums[4]). Seine exegetischen Schriften[5]) dagegen, sowie eine Streitschrift über die Prophetie gegen die Montanisten, und eine andere über das Passah gegen die judaisirende Praxis in Kleinasien sind bis auf unbedeutende Fragmente verloren gegangen.

Dem Clemens verdanken wir auch den ältesten christlichen Hymnus, der auf uns gekommen ist, nämlich einen erhabenen, aber etwas schwülstigen Lobgesang auf den Logos, als den göttlichen Erzieher und Leiter des Menschengeschlechts[6]).

§. 128. Origenes.

I. Quellen.

Origenis Opera omnia Gr. et Lat. ed. Car. et Car. Vinc. de la Rue (Congr. S. Mauri), Par. 1740—59. 4 voll. fol., neue Ausg. Par. 1857 sqq. in 8 voll.

---

[1]) *λόγος προτρεπτικός*, Cohortatio in drei Büchern.

[2]) *παιδαγωγός*.

[3]) *Στρωματεῖς*, Stromata in 7 Büchern, das 8., welches eine unvollständige Abhandlung über Logik enthält, ist unächt.

[4]) *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* quis dives salvus, oder salvetur? Sie ist ein vortrefflicher Commentar über das Wort des Herrn Marc. 10, 17 ff. vgl. §. 95.

[5]) *Ὑποτυπώσεις*, Adumbrationes, Umrisse oder eine gedrängte Uebersicht des Inhalts der biblischen Schriften des A. u. N. T's.

[6]) Im Paedag. III, 12 (p. 311 ed. Pott.); auch in Daniel's Thesaurus hymnol. III, p. 5 sq. Er ist mehrmals ins Deutsche übersetzt worden, von Fr. Münter (Sinnbilder der alten Christen S. 16 f.), Rambach (Anthologie christl. Gesänge I, 35), Dorner (Christologie I, 293, die Münter'sche Uebersetzung mit einiger Veränderung am Schluß), Fortlage (Gesänge christl. Vorzeit, S. 38), und in der Form des Reims von Hagenbach (die K.-G. der 3 ersten Jahrh. S. 222 f.).

Handausgabe von **Lommatsch**, Berol. 1831—48. 25 voll. 8. Vgl. **Euseb.** H. E. VI, 1—6 u. öfter. **Hieron.** Cat. c. 54 u. Ep. 29. 41. **Gregorius Thaumat.** Oratio panegyrica in Origenem. **Pamphilius**: Apologia Orig. (sämmtlich bei De la Rue im letzten Bde.).

II. Bearbeitungen.

P. D. Huetius: Origeniana. Par. 1679. 2 voll. (auch bei De la Rue, vol. 4). **G. Thomasius**: Origenes, Ein Beitrag zur Dogmengeschichte. Nürnb. 1837. **R. Redepenning**: Origenes. Sein Leben und seine Lehre. 2 Bde. Bonn 1841 u. 1846. Vgl. auch die betreffenden Abschnitte in **Möhler's** Patrologie, **Böhringer's** Biographieen, und den Art. Origenes von **Kling** in Herzog's Theol. Encykl. Bd. X.

Origenes[1]), wegen seines eisernen Fleißes und vielleicht zugleich wegen seines reinen und festen Charakters im Wirken und Dulden mit dem Beinamen Adamantius[2]) ausgezeichnet, wurde 185 zu Alexandria von christlichen Eltern geboren und als Kind getauft. Er erhielt unter der Leitung seines Vaters Leonides, der wahrscheinlich ein Rhetor war, und des berühmten Clemens an der Katechetenschule eine fromme und gelehrte Erziehung. Schon als Knabe wußte er ganze Abschnitte der Bibel auswendig und brachte seinen Vater nicht selten durch Fragen über den tieferen Schriftsinn in Verlegenheit. Dieser tadelte zwar seinen Fürwitz, dankte aber Gott für einen solchen Sohn und küßte ihm öfter, wenn er schlief, ehrfurchtsvoll die Brust als einen Tempel des heiligen Geistes. Unter der Verfolgung des Septimius Severus im Jahre 202, schrieb er seinem Vater ins Gefängniß, doch ja nicht um seiner Familie willen Christum zu verläugnen, und wünschte selbst sich der heidnischen Obrigkeit auszuliefern, wurde aber von seiner Mutter, die seine Kleider verbarg, davon abgehalten. Leonides starb als Märtyrer und hinterließ, da seine Güter confiscirt wurden, eine hülflose Wittwe mit sieben Kindern. Origenes verschaffte sich seinen Unterhalt durch Unterricht in der griechischen Sprache und Literatur und durch Abschreiben von Handschriften.

Im Jahre 203 wurde er, obwohl damals erst achtzehn Jahre alt, vom Bischof Demetrius, seinem späteren Gegner, zum Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule ernannt, welche Stelle durch die Flucht des Clemens erledigt worden war. Um diesem wichtigen Amte zu genügen, machte er sich auch mit den verschiedenen, besonders den gnostischen Häresieen und mit der hellenischen Philosophie bekannt; ja er schämte sich nicht, bei dem Heiden Ammonius Sakkas, dem berühmten Stifter des Neuplatonismus, in die Schule zu gehen. Er erlernte auch die hebräische Sprache und machte Reisen nach Rom (211), Arabien und Palästina (215) und Griechenland. Später überließ er die unteren Klassen seinem Schüler Heraklas und widmete sich ausschließlich den höheren Fächern. Es ge-

[1]) D. h. „Erzeugter des Or", eines ägyptischen Gottes, woraus man aber nicht nothwendig auf heidnischen Ursprung schließen muß, da auch Kinder christlicher Eltern heidnische Namen führten.

[2]) Ἀδαμάντιος, χαλκέντερος.

lang ihm viele angesehene Heiden und Häretiker zum katholischen Glauben zu bekehren, unter anderen auch einen reichen Gnostiker, Ambrosius, der sein liberalster Gönner wurde. Er verschaffte ihm nämlich eine kostbare Bibliothek für seine biblischen Studien und gab ihm sieben Schnellschreiber und mehrere Abschreiber, darunter auch christliche Jungfrauen, welche abwechselnd seine Dictate aufnahmen und in's Reine schrieben. Sein Ruf verbreitete sich weit über Aegypten hinaus. Julia Mammäa, die Mutter des Kaisers Alexander Severus, ließ ihn i. J. 218 nach Antiochien kommen, um sie in den Lehren des Christenthums zu unterrichten. Ein arabischer Fürst beehrte ihn mit einem ähnlichen Gesuche.

Neben diesem theoretischen Eifer für die Kenntniß göttlicher Dinge zeigte er während der Christenverfolgung unter dem Präfecten Aquila den unerschütterlichen Muth eines Bekenners, stärkte die Märtyrer, bekannte sich zu ihnen durch den Bruderkuß und begleitete sie zum Tode, dem er selbst nur wie durch ein Wunder entging.

Seine Lebensweise während dieser ganzen Zeit war streng asketisch. Er wollte grundsatzmäßig auf alles Irdische verzichten, was nicht unumgänglich nothwendig ist. Er lehnte noch die Geschenke seiner Zuhörer ab, hatte nur Einen Rock und keine Schuhe, und zwar auf Grund einer allzu buchstäblichen Auffassung einiger Worte Christi Matth. 10. Er aß selten Fleisch, trank keinen Wein, widmete selbst den größeren Theil der Nacht dem Gebet und Studium und schlief auf dem Fußboden. Ja er beging sogar in jugendlicher Schwärmerei für asketische Heiligkeit den Act der Selbstentmannung, theils um das geheimnißvolle Wort Christi Matth. 19, 12 zum Besten des Reiches Gottes buchstäblich zu erfüllen, theils um sich als Lehrer vieler weiblicher Katechumenen gegen alle Versuchung und Verläumdung sicher zu stellen [1]). Durch diesen unbesonnenen und übel angewandten Heroismus, den er in reiferen Jahren selbst bereuete, machte er sich nach den Kirchengesetzen zum geistlichen Amte untüchtig. Dessen ungeachtet wurde er lange nachher i. J. 228 von zwei befreundeten Bischöfen, Alexander und Theoktistus in Palästina, zum Presbyter ordinirt. Sie hatten ihn schon auf einem früheren Besuche als Laien aufgefordert, öffentlich in ihren Kirchen zu lehren.

Allein gerade diese auswärtige Ordination und sein wachsender Ruhm unter Heiden und Christen entzündeten die Eifersucht des Bischofs Demetrius von Alexandrien, der ihn außerdem auch der Entstellung des Christenthums durch Speculationen beschuldigte, was allerdings nicht ganz ungegründet war. Er hielt zwei Synoden 231 und 232 gegen den großen Theologen und setzte es durch, daß er wegen Irrlehre, Selbstverstümmelung und Verletzung der Kirchengesetze des Katechetenamtes und der Presbyterwürde entsetzt und von der alexandrini-

---

[1]) Dieß Factum beruht auf dem Zeugniß des über Origenes sehr wohl unterrichteten Eusebius (VI, 8), und ist von Engelhardt, Redepenning (I, 444 ff.) und Neander gegen die unbegründeten Zweifel von Baur und Schnitzer vertheidigt worden. Das Stillschweigen des Origenes über einen so delicaten Punkt ist ganz natürlich und kein Grund gegen das Factum.

schen Kirche excommunicirt wurde. Dieses ungerechte Urtheil, zu welchem Neid, hierarchische Herrschsucht und Eifer für Orthodoxie zusammenwirkten, wurde nach der herrschenden Sitte anderen Kirchen mitgetheilt. Die römische stimmte ohne weitere Untersuchung bei, während die Kirchen von Palästina, Arabien, Phönizien und Achaja, welche besser unterrichtet waren, es entschieden mißbilligten.

Origenes bewies in diesem Streit eine ächt christliche Sanftmuth. „Wir müssen sie," sagte er von seinen Feinden, „vielmehr bemitleiden, als hassen, vielmehr für sie beten, als ihnen fluchen; denn zum Segnen und nicht zum Fluchen sind wir geschaffen." Er begab sich zu seinem Freunde, dem Bischof von Cäsarea in Palästina, dieser ältesten Tochtergemeinde Jerusalems und damals Hauptgemeinde im heil. Lande, setzte dort seine wissenschaftliche Thätigkeit fort, eröffnete eine neue philosophische und theologische Schule, welche bald die alexandrinische überstrahlte und wirkte für die Ausbreitung des Reiches Gottes. Die Verfolgung unter Maximin (235) vertrieb ihn eine Zeit lang zu seinem Freunde Firmilianus nach Cappadocien, wo er seine Exhortatio ad Martyrium und seine Abhandlung über das Gebet schrieb. Von da begab er sich nach Griechenland und dann abermals nach Palästina und arbeitete an seinen Commentaren über das Evangelium Johannis, den Propheten Ezechiel und das Hohe Lied, das er als ein Wechselgespräch Christi und seiner Braut, der Kirche, oder auch der einzelnen Seele auffaßte. Zugleich stand er in ausgedehnter Correspondenz, unter anderem selbst mit dem Kaiser Philippus Arabs und seiner Gemahlin. Obwohl selbst als Häretiker von seiner Heimath verstoßen, führte er im Auslande Irrende zum Glauben der Kirche zurück. So gelang es ihm unter anderem, auf einer arabischen Synode den Bischof Beryll von seiner christologischen Irrlehre zu überzeugen und zum Widerruf zu bewegen (244).

Zuletzt erhielt er eine ehrenvolle Einladung, nach Alexandrien zurückzukehren, wo unterdeß sein Schüler Dionysius Bischof geworden war. Allein er wurde in der decianischen Verfolgung in's Gefängniß geworfen, grausam gefoltert und zum Feuertode verurtheilt, und obwohl er durch den Tod des Kaisers seine Freiheit wieder erhielt, so starb er doch einige Zeit nachher, 69 Jahre alt, i. J. 253 oder 254 zu Tyrus, wahrscheinlich an den Folgen der Mißhandlung. Er ist also jedenfalls den Confessoren, wo nicht den Märtyrern zuzuzählen.

Es ist unmöglich, ohne achtungsvolle Theilnahme dem Leben dieses außerordentlichen Mannes zu folgen, der trotz all seiner glänzenden Gaben und einer Schaar bewundernder Schüler und Freunde aus seinem Vaterlande verbannt, seines heiligen Amtes entsetzt, aus der Kirche ausgestoßen, zuletzt in ein Gefängniß geworfen und auf die Folter gespannt, den Abend seines Lebens in Armuth und Elend zubrachte, ja noch lange nach seinem Tode als Häretiker gebrandmarkt und anathematisirt wurde, und dennoch mehr als alle seine Feinde zur Förderung der Interessen der Kirche und ihrer Wissenschaft beitrug.

Origenes war der größte Gelehrte seiner Zeit und überhaupt der gelehrteste und genialste unter den vornicänischen Vätern. Selbst Heiden und Häretiker bewun-

derten oder fürchteten seine glänzenden Gaben. Seine Kenntnisse erstreckten sich über alle Gebiete der damaligen Philologie, Philosophie und Theologie. Damit verband er einen tiefen Gedankenreichthum, kritischen Scharfsinn und blühende Phantasie. Als ein ächter Gottesgelehrter weihte er all seine Studien durch Gebet und verwandte sie nach bester Ueberzeugung zum Dienste der Wahrheit und der Frömmigkeit.

Man kann ihn in mancher Hinsicht den Schleiermacher der griechischen Kirche nennen. Er war ein Ueberleiter von der heidnischen Philosophie und der häretischen Gnosis zur gläubigen christlichen Gnosis. Er übte einen unermeßlichen anregenden Einfluß auf die weitere Entwicklung der katholischen Theologie und auf die Bildung der großen nicänischen Väter, wie Athanasius, Basilius, die beiden Gregore, Hilarius, Ambrosius und selbst den späteren Hieronymus, die daher auch troß aller Abweichung seine Verdienste hochschäßten. Aber gerade seine besten Schüler wurden vielen seiner eigenthümlichen Ansichten untreu und schlossen sich weit mehr an den herrschenden Glauben der Kirche an. Denn er ist keineswegs — auch darin dem Schleiermacher ähnlich — weder im katholischen, noch im protestantischen Sinne orthodox zu nennen. Sein Hang zum Idealismus, seine Vorliebe für Plato und sein edles Streben, das Christenthum mit der Vernunft zu vereinigen uud auch gelehrten Heiden und Gnostikern zu empfehlen, verleitete ihn zu manchen großartigen und genialen Irrthümern. Dahin gehören seine einseitig asketische und beinahe doketische Auffassung der Leiblichkeit, seine Lehre von der Präexistenz und dem vorzeitlichen Fall der Seele, von der ewigen Schöpfung, von der Ausdehnung des Erlöserwerkes auf die Bewohner der Gestirne und alle Creaturen, und von der endlichen Apokatastasis selbst der bösen Engel mit Einschluß des Satans. Auch im Dogma von der Gottheit Christi, obwohl er dasselbe mächtig gefördert und zuerst ausdrücklich die ewige Zeugung des Logos gelehrt hat, kann er fast mit demselben Rechte als ein Vorläufer der arianischen Heterousie, oder wenigstens der semiarianischen Homoiusie, als der athanasianischen Homousie angesehen werden.

Diese und ähnliche Ansichten erregten zum Theil schon zu seinen Lebzeiten Widerspruch und wurden später sogar auf einer Constantinopolitanischen Local-Synode 544 (nicht aber auf der fünften ökumenischen Synode von 553, wie öfter aus Verwechslung behauptet wird) feierlich als häretisch verdammt. Allein ein solcher Mann konnte selbst häretische Meinungen hegen ohne dem Geist und der Gesinnung nach ein Häretiker zu sein, da er sie stets mit Bescheidenheit und aufrichtiger Ueberzeugung von ihrer Schriftgemäßheit und zwar in einer Zeit vortrug, wo die Kirchenlehre noch vielfach sehr unbestimmt war. Deshalb haben selbst billige römische Theologen, wie Tillemont und Möhler, den Origenes mit größter Achtung und Schonung beurtheilt, was an ihnen um so mehr zu loben ist, da die römische Kirche ihn, so wenig als den Clemens Alex. und Tertullian, den Heiligen und den Patres im engeren Sinne beizählt.

Am größten sind seine Verdienste um die Exegese. Er ist der Vater der wis-

senschaftlichen und kritischen Schriftforschung, obwohl seine Lehre von einem dreifachen Schriftsinn nicht Stich hält und seine allegorische Auslegung oft in die äußerste Willkür ausartet[1]). Er hatte, wie Gregorius Thaumaturgus sagt, „die größte Gabe von Gott empfangen, Dolmetscher der Worte Gottes für die Menschen zu sein." Für die damalige Zeit ist das vollkommen richtig. Er blieb das exegetische Orakel, bis Chrysostomus ihn, zwar nicht an Geist und Gelehrsamkeit, aber an gesundem nüchternem Tact, an einfacher grammatisch historischer Auslegung und praktischer Anwendung des Textes weit übertraf.

Origenes war ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller, aber darum kein oberflächlicher Vielschreiber. Hieronymus sagt, er habe mehr geschrieben, als ein anderer zu lesen im Stande sei. Epiphanius, sein Gegner, giebt die Zahl seiner Werke auf 6000 an, was vielleicht nicht sehr übertrieben ist, wenn man alle Predigten und Briefe mitzählt. Vieles ist ohne sein Zuthun und zum Theil gegen seinen Willen aus Nachschriften seiner mündlichen Vorträge entstanden. Seine noch übrigen Bücher sind zum Theil bloß in lateinischer Uebersetzung und zwar mit vielen Veränderungen zu Gunsten der späteren Orthodoxie auf uns gekommen. Sie erstrecken sich auf alle Zweige der damaligen Theologie.

1. Die **biblischen** Werke sind die zahlreichsten und zerfallen in kritische, exegetische und paränetische.

Zu den kritischen Arbeiten gehört die Hexapla[2]) und die kürzere Tetrapla, an welchen er acht und zwanzig Jahre mit dem mühsamsten Fleiße arbeitete. Die Hexapla ist die erste Polyglottenbibel, umfaßt aber blos das A. T. und beabsichtigt nicht die kritische Herstellung des Grundtextes, sondern blos die Verbesserung und Rechtfertigung der kirchlich recipirten Septuaginta gegen die Beschuldigungen der Verfälschung. Sie enthielt in sechs Columnen den Grundtext in doppelter Gestalt, nämlich in hebräischen und griechischen Lettern, und die vier griechischen Uebersetzungen der Septuaginta, des Aquila, Symmachus und Theodotion. Dazu kamen noch in einzelnen Büchern zwei oder drei andere anonyme Versionen[3]). Die Abweichungen vom Grundtext markirte er mit den kritischen Zeichen des Asteriskos (÷|÷) und des Obelos (⌐÷⌐). Das voluminöse Werk befand sich auf der Bibliothek zu Cäsarea, wurde noch zur Zeit des Hieronymus vielfach benützt, aber wohl nie vollständig, sondern nur theilweise, am häufigsten die Columne der Septuaginta (z. B. auch von Pamphilus und Eusebius), abgeschrieben und wahrscheinlich von den Saracenen i. J. 653 zerstört. Daher besitzen wir blos noch einige Fragmente, welche am vollständigsten von Montfaucon gesammelt und in zwei Bänden (1714) herausgegeben worden sind.

Die Commentare erstrecken sich über fast alle Bücher des A. und N. Test. und enthalten einen großen Reichthum geistvoller Tiefblicke, aber auch viele grundver-

---

[1]) Vgl. §. 75. [2]) τὰ ἑξαπλᾶ.

[3]) Daher auch der Name τὰ ὀκταπλᾶ, Octapla (aber nie Enneapla), wenn man die quinta, sexta und septima mitzählte. Die Tetrapla enthält bloß die vier genannten griech. Uebers. ohne den Grundtext.

kehrte Auslegungen und zwar nach den beiden entgegengesetzten Richtungen einer ängstlichen Buchstäblichkeit, womit seine asketischen Extravaganzen bis zur Selbstverstümmelung zusammenhängen, und einer ausschweifenden Geistigkeit, die nicht selten in höchst willkührliche allegorische und mystische Spielereien ausartet. Sie haben blos noch für den Gelehrten von Fach Werth, während die Commentare des Chrysostomus und Augustinus auch in weiteren Kreisen noch immer mit Nutzen gelesen werden können. Dem Origenes bleibt indeß, wie schon bemerkt, immer das große Verdienst, die erste Anregung zur gelehrten Kritik des Textes und wissenschaftlichen Auslegung der Schrift gegeben zu haben. Seine exegetischen Werke zerfallen wieder in drei Klassen, nämlich a. kurze Anmerkungen zu einzelnen schwierigen Stellen für Anfänger[1]), welche verloren sind; b. ausführliche Erklärungen ganzer Bücher für die höhere wissenschaftliche Forschung[2]), wovon wir noch mehrere im Original besitzen; c. paränetische oder praktische Anwendung der Schrift für die Gemeinde[3]), welche uns theilweise durch die Uebersetzungen des Hieronymus und Rufinus gerettet worden und auch für die Geschichte der Kanzelberedtsamkeit wichtig sind.

2. Apologetik und Polemik. Die Widerlegung der Angriffe des Celsus auf das Christenthum[4]) in acht Büchern, aus seinen letzten Lebensjahren (um 249), ist noch vollständig im Original erhalten und gehört zu den reifsten und werthvollsten Werken des Origenes und der altkirchlichen Apologetik. Er schrieb sie auf den Wunsch seines Freundes Ambrosius, den er vom Gnosticismus zum Kirchenglauben bekehrt hatte, zum Nutzen der Ungläubigen und Schwachgläubigen. Seine zahlreichen polemischen Schriften gegen Häretiker haben wir nicht mehr.

3. Von seinen dogmatischen Schriften besitzen wir noch, obwohl blos in der untreuen, willkührlich ändernden lateinischen Uebersetzung des Rufinus, sein Werk über die Principien[5]), d. h. die Grundlehren des christlichen Glaubens, in vier Büchern[6]). Es rührt noch aus seiner alexandrinischen Periode, jedoch nicht aus seiner Jugend, sondern seinem Mannesalter her. Es ist der erste Versuch einer vollständigen Dogmatik, aber voll von den eigenthümlichen platonisirenden und gnostisirenden Ansichten des Origenes, die er in späteren Jahren theilweise zurücknahm oder modificirte. In der Einleitung zählt er die Lehren der apostolischen Ueberlieferung auf, in welchen die rechtgläubigen Christen übereinstimmten, und giebt uns so einen interessanten Ueberblick über den kirchlichen Lehrbestand vor der Mitte des dritten Jahrhunderts. Man sieht daraus die wesentliche Uebereinstimmung in den objectiven Grundlehren von Gott, Christo, dem heil. Geist, dem Wesen und der Bestimmung des Menschen, der Erlösung und Auferstehung,

---

[1]) σημειώσεις, scholia. [2]) τόμοι, commentarii. [3]) ὁμιλίαι.

[4]) Vgl. §. 60. [5]) περὶ ἀρχῶν, de principiis.

[6]) Vgl. Schnitzer: Origenes üb. d. Grundlehren d. Glaubenswissenschaft. Stutt. 1835, — ein Wiederherstellungsversuch des ursprünglichen Textes mit Hülfe theils der Fragmente, theils der genaueren Uebersetzung einzelner Stellen durch Hieronymus. Der Versuch ist aber nicht recht gelungen.

aber zugleich auch die Differenz in der speculativen Begriffsbestimmung und in den untergeordneten Fragen. Im ersten Buche des Werkes selbst handelt er von Gott, von Christo nach seiner göttlichen Natur und vom heil. Geist, von den Engeln und vernünftigen Wesen; im zweiten Buche von der Weltschöpfung und Menschwerdung, abermals vom heil. Geiste, von der Seele, der Auferstehung des Leibes und den Höllenstrafen; im dritten vom freien Willen, welchen er sehr stark hervorhebt und gegen die Gnostiker vertheidigt, dann von den menschlichen Versuchungen und vom Ende der Welt; im vierten von der heil. Schrift, ihrer Inspiration, Autorität und Auslegung, und schließt mit einer Recapitulation der Lehre von der Trinität und vom Menschen. Die logische Ordnung ist also noch sehr mangelhaft und das letzte Buch sollte eigentlich das erste sein.

4. Unter den praktischen Schriften sind zu nennen eine Abhandlung über das Gebet sammt Auslegung des „Unser Vater", und eine Aufforderung zum Märtyrerthum aus der Zeit der Maximinischen Verfolgung.

5. Von seinen Briefen, deren Eusebius über 800 sammelte, haben wir außer wenigen Fragmenten blos noch ein Antwortschreiben an Julius Africanus über die Authentie der Geschichte der Susanna.

Unter den Werken des Origenes wird gewöhnlich auch die „Philocalia" aufgezählt, d. h. eine Sammlung von Auszügen aus seinen Schriften über allerlei exegetische Fragen, welche von Gregor von Nazianz und Basil dem Großen herrührt.

§. 129. Die übrigen griechischen Theologen des dritten Jahrh.

1. Schüler des Origenes. Die meisten griechischen Väter des dritten und vierten Jahrhunderts standen mehr oder weniger unter dem Einfluß des Geistes und der Schriften dieses großen Theologen, ohne jedoch alle seine eigenthümlichen speculativen Ansichten zu theilen.

Heraklas aus Alexandrien war zuerst Zuhörer, dann Gehülfe und Nachfolger des Origenes an der Katechetenschule, seit 233 Bischof von Alexandrien, gest. 248. Er studirte auch die neuplatonische Philosophie bei Ammonius Sakkas.

Dionysius von Alexandrien, mit dem Beinamen des Großen, ursprünglich ein heidnischer Rhetor, wurde von Origenes für den Glauben gewonnen, 233 Katechet und 248 Bischof von Alexandrien bis zu seinem Tode um 265. Er war eifrig in der Bekehrung der Häretiker und studirte deßhalb ihre Schriften. Er nahm thätigen Antheil an den christologischen, chiliastischen und disciplinarischen Streitigkeiten seiner Zeit und bewies darin wenig Selbstständigkeit und Consequenz, aber Mäßigung, liebenswürdige Nachgiebigkeit und praktisch kirchlichen Tact. Von seinen zahlreichen Schriften haben uns Eusebius und Athanasius werthvolle Fragmente gerettet.

Seine Nachfolger an der alexandrinischen Katechetenschule, Pierius („der jüngere Origenes" genannt) und Theognostus (seit 282?), standen zu ihrer Zeit als Gelehrte und Schriftsteller ebenfalls in sehr hohem Ansehen.

Gregorius, mit dem Zunamen der Wunderthäter (Thaumaturgos), wurde

als heidnischer Jüngling von Origenes zu Cäsarea bekehrt, brachte acht Jahre in seinem Umgang zu und wirkte dann als Bischof von Neo-Cäsarea im Pontus von 244 bis 270 mit außerordentlichem Erfolg. Er konnte sich auf seinem Todtenbette rühmen seinem Nachfolger nicht mehr Ungläubige in seiner Diöcese zu hinterlassen, als er bei seinem Amtsantritte Christen gefunden habe, nämlich blos siebzehn. Die spätere Sage hat ihn zu einem „zweiten Moses" gemacht und ihm große Wunderthaten zugeschrieben, welche jedoch erst ein Jahrhundert später von Gregor von Nyssa und Basilius erwähnt werden. Eusebius weiß noch nichts davon, so wenig als von dem trinitarischen Glaubenssymbol, das ihm in einer Vision vom Apostel Johannes auf Gesuch der heil. Jungfrau mitgetheilt worden sein soll. Wir besitzen von ihm noch eine begeisterte Lobrede auf seinen geliebten Lehrer Origenes, welche er in dessen Gegenwart zu Cäsarea hielt und welche für ein Meisterstück griechischer Beredtsamkeit gilt; sowie eine einfache Paraphrase des salomonischen Predigers.

Pamphilus, Presbyter von Cäsarea in Palästina und Lehrer an der von ihm gegründeten theologischen Schule daselbst, gestorben als Märtyrer i. J. 309, machte sich sehr verdient durch eine sorgfältige Abschrift der Septuaginta aus der Hexapla des Origenes, durch freigebige Verbreitung der Bibel und durch Anlegung einer großen theologischen Bibliothek, aus welcher Eusebius, Hieronymus und viele andere ihre Gelehrsamkeit holten oder vermehrten. Er schrieb im Kerker eine Apologie des Origenes, welche sein Schüler und intimer Freund Eusebius vollendete. Wir besitzen jedoch blos noch das erste der sechs Bücher.

Hierakas (Hierax) aus Leontopolis in Aegypten gegen Ende des dritten Jahrhunderts gehört blos im weiteren Sinne zur Schule des Origenes und stand vielleicht in gar keinem Zusammenhang damit. Epiphanius zählt ihn zu den manichäischen Ketzern. Er war jedenfalls eine ganz originelle Erscheinung, ausgezeichnet durch vielseitige Gelehrsamkeit, allegorische Schriftauslegung, poetische Gabe und noch mehr durch excentrische Askese. Er soll die Geschichtlichkeit des Sündenfalls und die Auferstehung des Leibes geläugnet und die Ehelosigkeit für den allein sicheren Weg zur Seligkeit erklärt haben.

2. Verwandte Theologen. Julius Africanus, ein älterer Freund des Origenes, wahrscheinlich aus Kleinasien stammend, aber in Palästina wirkend, gestorben um 232, verdient ehrenvolle Erwähnung als der erste christliche Chronograph und Vorläufer des Eusebius, der seine gelehrte Arbeit reichlich benützt hat. Sein Geschichtswerk, Chronographia oder De temporibus, bestand aus fünf Büchern und ging von der Schöpfung bis zum dritten Regierungsjahr des Heliogabalus (221 n. Chr.). Die Fragmente finden sich bei Gallandi und Routh.

Die antiochenischen Presbyter Dorotheus († um 290) und Lukianos († 311 als Märtyrer) mögen vielleicht von den Schriften des Origenes den ersten wissenschaftlichen Anstoß erhalten haben, gründeten aber eine neue theologische Schule zu Antiochien, welche später der Sitz einer selbstständigen, nüchternen, grammatisch historischen Schriftforschung wurde und einen wohlthätigen Gegen-

satz gegen das maaßlose Allegorisiren der Alexandriner bildete. Aus ihr gingen Chrysostomus und Theodoret, freilich aber auch Arius und Nestorius hervor. Der genannte Lukianos besorgte eine sorgfältige kritische Ausgabe der Septuaginta, vielleicht auch des N. Testaments. Durch eine ähnliche Arbeit machte sich gleichzeitig der ägyptische Bischof Hesychius bekannt.

3. Gegner des Origenes.

Die Opposition des Demetrius ging hauptsächlich von persönlichen Motiven aus und hat keine wissenschaftliche Bedeutung. Doch nahm auch sie bereits den Eifer für Orthodoxie wenigstens zum Vorwande, und dieser trat bei den späteren Gegnern in den Vordergrund. Dieß war bereits im dritten Jahrhundert der Fall bei

Methodius, Bischof von Tyrus, gestorben als Märtyrer i. J. 311. Er war zu wenig speculativ, um das System des Origenes gehörig zu würdigen und blieb sich auch, wie es scheint, in der Bekämpfung desselben nicht gleich; aber er deckte seine Irrthümer in der Lehre von der Schöpfung und von der Auferstehung des Leibes nicht ohne Gelehrsamkeit und Scharfsinn auf. Außerdem schrieb er eine beredte, aber übertriebene und etwas undelicate Anpreisung der Vorzüge der Virginität in platonischer Gesprächsform [1]). Bruchstücke davon bei Epiphanius und Photius. Eusebius übergeht ihn mit Stillschweigen, wahrscheinlich aus parteiischem Vorurtheil, das einem Historiker übel ansteht.

§. 130. Tertullian und die afrikanische Schule.

I. Quellen.

Tertulliani quae supersunt omnia. Ed. Franc. Oehler. Lips. 1853. 3 voll. Frühere Ausgaben von **Beatus Rhenanus**, Bas. 1521; **Pamelius**, Antwerpen 1579; **Rigaltius** (Rigault), Par. 1634 u. Vened. 1744; **Semler**, Halle 1770—73 (6 voll.); von **Oberthür**, 1780; **Leopold** in **Gersdorf's** Biblioth. patrum eccles. Latinorum selecta (IV—VII). Leipz. 1839—41; und von **Migne**, Par. 1844.

II. Bearbeitungen.

A. Neander: Antignosticus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften. Berl. 1825. 2. Aufl. 1849. Bischof **John Kaye:** Eccles. History of the second and third Cent. illustrated from the Writings of Tertullian. 3. Aufl. Lond. 1845. **Hesselberg:** Tertullian. Dorpat 1848. 2 Thle. Mehrere specielle Abhandlungen über einzelne Lehren des Tert. von **Hefele**, **Engelhardt**, **Leopold**, **Uhlhorn** u. s. w. Vgl. auch die Schriften über den Montanismus §. 97.

Die occidentalische Kirche entfaltete in unserer Periode bei weitem keine so große wissenschaftliche Productivität, als die orientalische. Sie beginnt eigentlich, wenn man von Clemens Romanus, Hermas, Irenäus und Hippolytus absieht, welche ihrer Bildung nach mehr der griechischen Kirche angehörten und auch nur griechisch schrieben, ihre literarische Laufbahn erst am Ende des zweiten Jahrhun-

[1]) *συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων*, convivium decem virginum.

derts, und zwar sehr charakteristisch nicht mit einem bekehrten Philosophen, sondern mit zwei energischen praktischen Advocaten und Staatsmännern. Sie entwickelte sich nicht allmählich, sondern hat gleich vom Anfang ein scharfes Gepräge und eine überwiegend realistische Tendenz.

Quintus Septimius Florens Tertullianus ist der Bahnbrecher der lateinischen Theologie und Kirchensprache und überhaupt einer der größten Männer des christlichen Alterthums. Er wurde um 160 zu Carthago geboren, wo sein Vater als Hauptmann einer römischen Legion unter dem Proconsul von Afrika diente. Er erhielt eine umfassende griechisch-römische Weltbildung; seine Schriften zeugen von einer ausgedehnten Bekanntschaft mit historischer, philosophischer, belletristischer und antiquarischer Literatur, mit juridischer Terminologie und allen Advocatenkünsten. Er widmete sich, wie es scheint, dem Staatsdienst und der gerichtlichen Beredtsamkeit, entweder zu Carthago oder zu Rom. Eusebius nennt ihn einen „mit den römischen Gesetzen genau bekannten Mann“ [1]), und manche halten ihn für identisch mit dem Tertyllus oder Tertullianus, von welchem mehrere Fragmente in den Pandekten herrühren.

Er lebte bis zu seinem dreißigsten oder vierzigsten Jahre in heidnischer Blindheit und weltlichem Leichtsinn [2]). Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ergriff er das Christenthum, wir wissen nicht genau aus welcher Veranlassung, aber jedenfalls aus freister innerster Ueberzeugung und mit der ganzen feurigen Energie seiner Seele, vertheidigte es fortan mit furchtlosester Entschiedenheit gegen Heiden, Juden und Häretiker, und befliß sich zugleich der größten Sittenstrenge. Auf ihn läßt sich sein eignes Wort anwenden: fiunt, non nascuntur Christiani. Er war verheirathet und giebt uns, wie wir früher gesehen haben, eine herrliche Schilderung des christlichen Familienlebens; aber in seinem Eifer für alle Formen der Selbst- und Weltverläugnung stellte er nun den Cölibat noch höher und rieth seiner Frau, im Falle seines früheren Todes, Wittwe zu bleiben; später setzte er die zweite Ehe sogar dem Ehebruch gleich. Er trat nach der Angabe des Hieronymus (seine eigenen Schriften schweigen darüber) in den geistlichen Stand der katholischen Kirche, zuerst wahrscheinlich in Carthago, vielleicht in Rom, wo er jedenfalls einige Zeit zubrachte [3]), stieg aber, wie Clemens Alex. und Origenes, nie über die Stufe des Presbyterats hinaus.

Einige Jahre später (um 202) schloß er sich der katholisch-puritanischen Secte der Montanisten an. Hieronymus findet den Grund davon in persönlichen Motiven und schiebt die Schuld auf den Neid und die Beleidigungen der römischen

---

[1]) H. E. II, 2.

[2]) De resurr. carn. c. 59 gesteht er selbst: Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti. Vgl. auch Apolog. c. 18. 25. De anima c. 2. De poenit. c. 4. 12. Ad Scapul. c. 5.

[3]) De cultu femin. c. 7, vgl. Euseb. II, 2.

Geistlichkeit, von welcher er selbst manche Unannehmlichkeit erfuhr[1]). Allein Tertullian war von Anfang an zu Extremen und zu sittlichem Rigorismus geneigt. Er fühlte sich ohne Zweifel durch die radicale Weltverachtung, strenge Askese und Kirchenzucht, die Märtyrer-Begeisterung und den Chiliasmus der Montanisten angezogen und dagegen von der zunehmenden Weltförmigkeit der römischen Kirche abgestoßen. Denn die letztere nahm, wie wir nun aus den Philosophumena des Hippolytus genauer wissen, gerade damals unter dem Episkopat des Zephyrinus und des Kallistus eine sehr laxe Bußdisciplin in offenen Schutz und begünstigte zugleich, obwohl nur temporär, die patripassianische Irrlehre, welche Praxeas, ein Gegner der Montanisten, nach Rom brachte. Daher sagt Tertullian in seiner sarkastischen Weise von ihm, er habe in Rom zwei Werke des Teufels verrichtet, die (montanistische) Prophetie ausgetrieben und die (patripassianische) Irrlehre eingeführt, den Paraklet verjagt und den Vater gekreuzigt[2]). Er bekämpfte nun die Katholiken, oder Psychiker, wie er sie häufig nennt, mit derselben unerbittlichen Schärfe, wie die Häretiker. Uebrigens bezogen sich die Abweichungen der Montanisten mehr auf Punkte der Sitte und Disciplin, als der Lehre. Tertullian blieb bei aller Feindschaft gegen Rom nach wie vor ein eifriger Vertheidiger der katholischen Glaubensregel und schrieb gerade als Schismatiker mehrere seiner gründlichsten Schriften gegen die Häretiker, besonders die Gnostiker. Auch stand er als Theologe weit über dieser schwärmerischen Secte und gab ihr durch seine Schriften eine Bedeutung und einen Einfluß auf die Kirche selbst, welche sie sonst sicherlich nie erhalten haben würde[3]).

Er wirkte als montanistischer Presbyter und Schriftsteller in Carthago bis in sein hohes Alter und starb nach dem Jahre 220, nach Einigen erst i. J. 240. Seine Anhänger in Afrika pflanzten sich unter dem Namen „Tertullianisten" bis zur Zeit Augustins in's fünfte Jahrhundert fort und nahmen vielleicht eine vermittelnde Stellung zwischen den eigentlichen Montanisten und der katholischen Kirche ein. Daß er aber je in den Schoß der letzteren zurückgekehrt sei, ähnlich wie Hippolytus nach der späteren Sage bei Prudentius, ist eine ganz grundlose Vermuthung. Die römische Kirche hat ihn auch nie in die Zahl ihrer Heiligen und Väter aufgenommen.

Merkwürdig, daß gerade dieser kräftigste Vertheidiger altkatholischer Orthodoxie und Lehrer des hochkirchlichen Cyprian ein Schismatiker und ein Gegner von Rom war! Allein er vereinigte ja von Haus aus die herbe punische Nationalität mit römischem Geiste. Es spiegelte sich in ihm jener kühne Unabhängig-

---

[1]) De vir. illustr. c. 53; Hic (Tert.) cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansisset, invidia et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus in multis libris novae prophetiae meminit.

[2]) Adv. Prax. c. 1.

[3]) Victor von Rom und Apollonius (?), welche sich nach Hieronymus schon vor Tertullian des Lateinischen für kirchliche Zwecke bedienten, sowie die Itala können das Verdienst Tertullians nicht antasten.

keitsgeist ab, mit welchem seine Vaterstadt Carthago einst in mehr als hundertjährigem Kampfe (264 bis 146 vor Chr.) der aufstrebenden Weltmacht der Siebenhügelstadt an der Tiber widerstrebte. Aber er ist darin ein treuer Repräsentant der afrikanischen Kirche, wo sich ein ähnlicher Antagonismus nicht nur unter den Donatisten, sondern selbst unter den Hauptvertretern des Katholicismus fortpflanzte. Denn Cyprian starb eben doch in Feindschaft mit Rom wegen der Ketzertaufe, und Augustin ist trotz seiner großen Leistungen für den Katholicismus dennoch durch seine antipelagianischen Lehren zugleich der Vater des evangelischen Protestantismus und des katholischen Jansenismus geworden.

Tertullian ist ein Kraftgenie, ein durchaus origineller, frischer, aber eckiger, ungestümer und excentrischer Geist; voll von feuriger Phantasie, schlagendem Witz, speculativem Tiefsinn, dialektischer Schärfe und sittlichem Ernste, aber ohne logische Klarheit, besonnene Ruhe und harmonische Durchbildung. Er vereinigte, wie fast alle großen Charaktere, gewaltige Gegensätze in sich und erinnert in mancher Hinsicht an Luther, obwohl dieser seinen asketischen Tendenzen ganz fern stand und statt dessen bei aller gigantischen Kraft eine gemüthliche Heiterkeit und Kindlichkeit hatte, welche dem afrikanischen Vater völlig abging. Er ist begeistert für die göttliche Thorheit des Evangeliums und hat eine großartige Verachtung vor der Welt, ihrer und seiner eigenen Wissenschaft und Kunst; und dennoch sind seine Schriften eine Fundgrube von antiquarischen Kenntnissen und neuen, geistreichen und fruchtbaren Ideen. Er nennt die griechischen Philosophen die Erzväter aller Ketzereien und fragt spöttisch: „Was hat die Akademie mit der Kirche, was hat Christus mit Plato, was Jerusalem mit Athen zu thun?" Und doch leistet ihm die Vernunft unschätzbare Dienste gegen seine Gegner. Er vertheidigt das Princip der kirchlichen Autorität und Ueberlieferung mit großem Nachdruck und Scharfsinn gegen alle Ketzerei, und nimmt doch als Montanist das Recht der eigenen Ueberzeugung und des subjectiven Protestes ebenso energisch für sich in Anspruch. Er hat ein lebhaftes Bewußtsein von dem Verderben der menschlichen Natur und der absoluten Nothwendigkeit einer sittlichen Neugeburt; und doch erklärt er die Seele für eine geborene Christin, die nirgends zur Ruhe kommen kann, als im Glauben. „Die Zeugnisse der Seele", sagt er, „sind je wahrer, desto einfältiger; je einfältiger, desto populärer; je populärer, desto natürlicher; je natürlicher, desto göttlicher." Er ist der gerade Gegensatz zu dem gleich genialen, weniger kräftigen, aber mehr durchgebildeten Origenes. Er huldigt dem strengsten Supranaturalismus und scheut sich nicht vor dem credo quia absurdum est. Er ist ein ebenso entschiedener Realist und schreibt selbst Gott und der Seele einen Körper, d. h. eine gleichsam leibhaftige, handgreifliche Wesenhaftigkeit zu; während der idealistische Alexandriner nicht geistig genug von Gott reden und sich die menschliche Seele ohne und vor allem Körper denken konnte. Tertullians Theologie dreht sich um den großen paulinischen Gegensatz von Sünde und Gnade und brach Bahn für die lateinische Anthropologie und Soteriologie, wie sie später von seinem geistesverwandten, aber klareren, ruhigeren und besonneneren Lands-

manne Augustin ausgebildet wurde. Gegen seine Gegner, seien es nun Heiden, Juden, Häretiker oder Katholiken, kennt er so wenig Schonung und Rücksicht als Luther. Er verwickelt sie mit der Gewandtheit eines Advocaten in Selbstwidersprüche, verfolgt sie in alle Ecken und Schlupfwinkel, überschüttet sie mit Argumenten, Sophismen, Kraftausdrücken, Sarkasmen, treibt sie mit Geißelhieben unbarmherzig vor sich her und macht sie fast immer lächerlich und verächtlich. Seine Polemik läßt überall Blutspuren zurück.

Sein Styl ist überaus charakteristisch und entspricht ganz seinen Gedanken. Er ist äußerst gedrungen, abrupt, lakonisch, sententiös, körnig, bilderreich, voller Hyperbeln, überraschender Wendungen, afrikanischer Provincialismem, oder vielmehr (nach Niebuhr und Ruhnken) veralteter Latinismen, latinisirter griechischer Wörter und neuer Ausdrücke, darum auch voller Härten, Ecken und Dunkelheiten, bisweilen wie ein prächtiger vulkanischer Ausbruch köstliches Gestein und Schlacken in wunderlicher Mischung von sich werfend, oder wie ein schäumender Gießbach über Felsenabhänge hinabstürzend und alles mit sich fortreißend. Sein gewaltiger Geist ringt mit der Form und bricht sich Bahn durch „den Urwald eines naturwüchsigen Denkens". Er hatte erst die lateinische Kirchensprache zu schaffen. Kurz wir sehen in diesem merkwürdigen Manne das Gähren einer neuen Schöpfung, die aber aus den dunklen Banden des Chaos sich noch nicht völlig losgewunden und zum schönen Kosmos gestaltet hat.

Die Schriften Tertullians sind meist gering von Umfang, aber zahlreich und erstrecken sich auf fast alle Gebiete des kirchlich-religiösen Lebens. Sie geben uns ein anschauliches Bild von der Kirche seiner Zeit. Die ältesten, welche in griechischer Sprache verfaßt waren, sind ganz verloren, oder blos noch in lateinischer Umarbeitung vorhanden. Die meisten fallen nach inneren Merkmalen in die zwei ersten Decennien des dritten Jahrhunderts, also in seine montanistische Periode, und zwar gerade mehrere seiner tüchtigsten Streitschriften gegen die Häretiker, während andererseits sein finsterer sittlicher Rigorismus, der ihn zum Montanismus prädisponirte, schon in seinen frühsten Werken ziemlich stark hervortritt. Dem Inhalt nach zerfallen sie in apologetische, polemische und moralische Schriften. Wir müssen uns auf die Anführung der wichtigsten beschränken[1]).

---

[1]) Die chronologische Reihenfolge der Tertullianischen Schriften läßt sich bloß ungefähr bestimmen. Bischof Kaye theilt sie je nach ihrem Verhältniß zum Montanismus in vier Klassen (vgl. Oehler: Tertull. Opera III, p. 717):

a. Solche, welche wahrscheinlich der katholischen Periode angehören, nämlich: de poenitentia; de oratione; de baptismo; ad uxorem; ad martyres oder martyras; de patientia; adv. Judaeos; de praescriptione haereticorum.

b. Solche, welche sicher erst nach seinem Uebertritt zum Montanismus verfaßt worden, nämlich: adv. Marcionem (5 libri); de anima; de carne Christi; de resurrectione carnis; adv. Praxean; Scorpiace (d. h. Gegengift gegen die gnostische Häresie); de corona militis; de virginibus velandis; de exhortatione castitatis; de fuga in persecutione; de monogamia; de jejuniis; de pudicitia.

c) Solche, welche wahrscheinlich der montanistischen Periode angehören: adv. Valen-

1. Unter den apologetischen Werken gegen Heiden und Juden ragt der Apologeticus hervor, welcher wahrscheinlich noch unter der Regierung des Septimius Severus um 200 verfaßt wurde und ohne Zweifel zu den schönsten Denkmälern des heroischen Zeitalters der Kirche gehört. Tertullian widerlegt darin mit begeistertem Zeugenmuthe und siegreicher Kraft die heidnischen Angriffe auf das Christenthum und verlangt für dasselbe, als der erste Vertreter der Religionsfreiheit, gesetzliche Duldung und Gleichberechtigung mit den übrigen Religionen des römischen Reiches.

2. Die dogmatisch-polemischen oder antihäretischen Schriften beschäftigen sich meist mit der Widerlegung der Gnostiker, vor allem des Marcion (i. J. 208) und der Valentinianer. In dem geistreichen, scharfsinnigen und ächt katholischen Werke „über die Präscription[1]) der Häretiker" schneidet er allen Irrlehrern und Neologen von vorn herein alles Recht der Berufung auf die heil. Schrift ab, da diese allein der katholischen Kirche, als der rechtmäßigen Erbin und Trägerin des Christenthums, gehöre. Dieses juridische Argument läßt sich übrigens auch gegen Tertullians Secession anwenden, da der Unterschied von Häretikern und Schismatikern eigentlich blos ein relativer ist, wenigstens nach der Anschauung Cyprians. Später erklärte er im Widerspruch mit diesem Buche, daß es in religiösen Dingen nicht auf Gewohnheit und verjährten Besitz, sondern blos auf Wahrheit ankomme. Die Werke „über die Taufe", „die Seele", „das Fleisch Christi", „die Auferstehung des Fleisches", „gegen Hermogenes", „gegen Praxeas" bekämpfen einzelne Irrthümer und sind für die Tauflehre, die christliche Psychologie, Eschatologie und Christologie wichtig.

3. Seine zahlreichen moralischen oder praktisch-asketischen Abhandlungen werfen sehr viel Licht auf das sittliche Leben der alten Kirche im Gegensatz gegen die sittenlose heidnische Welt. Hieher gehören die Bücher „über das Gebet", „die Buße", „die Geduld", — eine Tugend, welche er mit dem aufrichtigen Bekenntniß seiner natürlichen Ungeduld und leidenschaftlichen Hitze anpreist und sich selbst, wie Anderen, zur Uebung vorhält, — seine Ermunterung der eingekerkerten Bekenner[2]) und Warnung vor dem Besuch der Schauspiele[3]), die er zum Pomp des Teufels rechnet, sowie vor jeglicher directen oder indirecten Betheiligung am Götzendienst[4]).

---

tinianos, ad Scapulam; de spectaculis; de idololatria; de cultu feminarum (2 libri).

d) Solche, deren katholische oder montanistische Abfassung sich nicht sicher bestimmen läßt: Apologeticus (wahrscheinlich aus der kathol. Periode); ad nationes; de testimonio animae; de pallio (wahrscheinlich montanistisch); adv. Hermogenem.

[1]) Praescriptio bezeichnet im juridischen Sprachgebrauch eine Ausnahme oder Einwendung, wodurch der Kläger in limine als unberechtigt abgewiesen wird. Eine andere ebenfalls juridische Bedeutung des Wortes ist Verjährung. Im ersteren Sinne paßt das Wort auf die Häretiker, im zweiten auf die Kirche in ihrem Verhältniß zur Wahrheit der heil. Schrift.

[2]) Ad martyres. [3]) De spectaculis. [4]) De idololatria.

4. Die eigentlich **montanistischen** oder **antikatholischen** Schriften, welche die Eigenthümlichkeiten dieser Secte nicht blos gelegentlich berühren, wie viele der oben genannten Werke, sondern ausdrücklich und ausführlich vertheidigen, sind ebenfalls praktischer Art und bekämpfen mit fanatischer Strenge die Wiederaufnahme der Gefallenen[1]), die Flucht in der Verfolgung, die zweite Ehe[2]), allen Kleiderputz der Frauen[3]), und andere Sitten der Psychiker, wie er die Katholiken gewöhnlich nennt im Unterschied von den sectirerischen Pneumatikern. Auch seine Vertheidigung der übertriebenen Fasten[4]) und die Rechtfertigung eines christlichen Soldaten, der sich weigerte sein Haupt zu bekränzen und deßhalb vom Heere ausgestoßen wurde[5]), gehören hieher. Tertullian hält es nämlich für ungeziemend, daß die Nachfolger Christi, der auf Erden eine Dornenkrone für uns getragen, ihr Haupt mit dem Lorbeer, der Myrthe, dem Oelzweig, mit Blumen oder Edelsteinen schmücken. Daraus kann man schließen, was er zur dreifachen Krone des Papstes gesagt haben würde.

§. 131. Cyprian.

I. Quellen.

S. Cypriani Opera omnia recogn. et illustr. per **Jo. Fell** (Bischof von Oxford). Oxon. 1682. Amstel. 1700 u. öfter. Andere Ausgaben von **Erasmus**, Bas. 1520; **Manutius**, Rom 1563; **Rigaltius**, Par. 1648; besonders die Benedictiner Ausgabe begonnen von **Baluzius** und vollendet von **Prud. Maranus**, Par. 1726, und abgedruckt Ven. 1758; und die bequeme Handausgabe von **Goldhorn**, Leipz. 1838 (in Gersdorf's Bibl. patr. Lat. P. II et III). Ausgewählte Schriften lateinisch von **J. G. Krabinger**, 3 Bde. Landshut 1841, Tübingen 1853 u. 1859. Deutsch von demselben Augsburg 1848.

II. Bearbeitungen.

J. Pearson: Annales Cyprianici, Oxon. 1862, und **H. Dodwell**: Dissertationes Cyprianicae. Oxon. 1684; Amstel. 1700 (beide auch in den Ausgaben von Fell). **F. W. Rettberg**: Cyprianus nach seinem Leben u. Wirken. Gött. 1831. **G. A. Poole**: Life and Times of Cyprian. Oxf. 1840. **J. W. Nevin**: Cyprian, 4 Art. im „Mercersburg Review" für 1852 (vgl. **Varien**, Nevin on Cyprian ebendaselbst 1853, p. 555 sqq.)

Thascius Cäcilius Cyprianus, der Bischof und Märtyrer, und die persönliche Verkörperung des katholischen Hochkirchenthums um die Mitte des dritten Jahrhunderts, stammte aus einer reichen und vornehmen heidnischen Familie in Carthago und wurde um 200 geboren. Sein Diakonus und Biograph, Pontius, hielt sein früheres Leben im Vergleiche zu seiner späteren kirchlichen Größe nicht der Aufzeichnung werth. Hieronymus erzählt uns, daß er als Lehrer der Rhetorik in großem Ansehen stand[6]). Jedenfalls war er ein Mann von tüchtiger lite-

---

[1]) De pudicitia. [2]) De monogamia und de exhortatione castitatis.
[3]) De cultu feminarum. [4]) De jejuniis. [5]) De corona militis.
[6]) Catal. c. 67: Cyprianus Afer primum gloriose rhetoricam docuit.

rarischer, rhetorischer und juristischer Bildung und von bedeutenden administrativen Talenten, welche ihm nachher in seinem bischöflichen Amte vortrefflich zu Statten kamen. Er lebte bis in sein reifes Mannesalter in weltlichem Glanze und blieb auch von den gewöhnlichen Befleckungen des Heidenthums nicht frei, wie wir aus seinem eigenen Geständnisse schließen müssen. Die Sage aber, daß er auch magische Künste getrieben habe, beruht vielleicht auf einer Verwechslung und ist jedenfalls unsicher. Doch glaubte er als Christ, wie Tertullian, an Visionen und Traumgesichte und hatte ein solches noch kurz vor seinem Märtyrertode.

Ein würdiger Presbyter, Cäcilius, der in seinem Hause wohnte und ihm nachher sterbend seine Frau und Kinder empfahl, machte ihn zuerst mit den Lehren des Christenthums bekannt und bewog ihn zum Lesen der Bibel. Nach längerem Widerstande brach er mit der Welt, trat in die Klasse der Katechumenen ein, verkaufte seine Güter zum Besten der Armen[1]), legte ein Gelübde der Keuschheit ab, und empfing 245 oder 246 die heilige Taufe, wobei er sich aus Dankbarkeit gegen seinen geistlichen Vater den Namen Cäcilius beilegte.

Er selbst giebt uns in einem bald darauf an einen Freund geschriebenen Tractate[2]) folgende Schilderung von seiner Bekehrung: „Als ich in Finsterniß und tiefer Nacht schmachtete und auf dem stürmischen Weltmeere schwankend und unschlüssig auf Irrwegen mich umhertrieb, unsicher über mein Lebensziel und ferne von Wahrheit und Licht: da hielt ich es nach meiner damaligen Gesittung für ganz schwer und hart, was die göttliche Huld zum Heile verhieß, daß man neu geboren, daß man, durch das heilsame Bad zu neuem Leben beseelt, das Vergangene ablegen und bei unverändertem Fortbestande des Leibes den Menschen nach Geist und Herz umschaffen könne. Wie ist, sagte ich, solche Umwandlung möglich? Wie kann man sich mit Einem Male alles dessen entledigen, was entweder angeboren oder angenommen und in uns hineingewachsen ist?.. Wie soll der Sparsamkeit lernen, der an reiche Gastmäler gewöhnt war? Und wie soll der, welcher in kostbarem Gewande, in Gold und Purpur glänzte, je sich zu geringem und einfachem Anzuge herablassen? Wer sich an Ehre und Ansehen gelabt hat, kann nicht unbekannt und ruhmlos werden wollen.... Als aber kraft des Wassers der Neugeburt (undae genitalis auxilio) die Befleckung des früheren Lebens abgewaschen war, da strömte von oben her ein heiteres und reines Licht in die versöhnte Brust. Sobald ich von oben her den Geist geschöpft und durch die Wiedergeburt zu einem neuen Menschen umgeschaffen war, da kam wunderbar der schwankende Geist zu Kraft, da that sich Verschlossenes auf, da lichtete sich das Dunkel; es erwachte die Kraft zu dem, was vorher schwierig schien; es ward aus-

[1]) Pontius setzt in seiner Vita, einer sehr ungenügenden Skizze, welche den Ausgaben der Werke Cyprians beigefügt ist, diesen Act der Selbstverleugnung (Matth. 19, 21) vor die Taufe, „inter fidei prima rudimenta." Seine Gärten, sammt einer Villa, wurden ihm jedoch später „Dei indulgentia," d. h. wohl wahrscheinlich durch die Freigebigkeit seiner christlichen Freunde, wiedererstattet.

[2]) De gratia Dei, ad Donatum c. 3. 4.

führbar, was mir unmöglich dünkte; es zeigte sich, daß irdisch gewesen, was früher im Fleische geboren dem Dienste der Sünde lebte, und daß Gottes geworden sei, was nunmehr der heilige Geist belebte."

Cyprian widmete sich nun in asketischer Zurückgezogenheit eifrig dem Studium der heil. Schrift und der Kirchenlehrer, besonders des Tertullian, den er sich täglich mit den Worten reichen ließ: „Gieb mir den Meister[1])!" Der Einfluß desselben auf seine theologische Bildung ist unverkennbar, wie man z. B. aus einer Vergleichung der Abhandlungen beider über das Gebet und über die Geduld, oder der Schrift des Einen über die Nichtigkeit der Götzen mit der Apologie des Anderen sogleich sehen kann. Deßhalb ist es um so auffallender, daß er selbst, wenigstens so weit ich mich erinnern kann, nirgends ausdrücklich auf Tertullian und die Montanisten Rücksicht nimmt.

Ein Mann, wie Cyprian, konnte nicht lange verborgen bleiben. Schon zwei Jahre nach seiner Taufe wurde er trotz seines ernsten Widerstandes durch den stürmischen Willen der Gemeinde zum Bischof von Carthago erhoben und damit zugleich an die Spitze der ganzen nordafrikanischen Geistlichkeit gestellt. Diese Wahl eines Neophyten verstieß eigentlich gegen die Kirchengesetze[2]) und veranlaßte später das Schisma der Partei des Novatus. Aber der Erfolg zeigte, daß dessen ungeachtet die Volksstimme hier, wie bei der ähnlichen Wahl des Ambrosius, Augustinus und anderer großer Bischöfe der alten Kirche, eine Gottesstimme war.

Er verwaltete das bischöfliche Hirtenamt von Carthago zehn Jahre hindurch bis zu seinem glorreichen Märtyrertode 258 mit musterhafter Energie, Weisheit und Treue und zwar in höchst stürmischen Zeiten, mitten unter Verfolgungen von außen und schismatischen Bewegungen von innen, welche wir am gehörigen Orte bereits kennen gelernt haben[3]).

Wie Origenes der größte Gelehrte, so war Cyprian der größte Bischof des dritten Jahrh. Er war ein geborener Kirchenfürst und überragte an Regierungstalent selbst alle Päpste seiner Zeit, denen er auch mit dem Bewußtsein völliger Gleichberechtigung als frater und collega gegenüberstand. Augustin nennt ihn emphatisch „den katholischen Bischof und katholischen Märtyrer" und Vincentius von Lirinum „das Licht aller Heiligen, aller Märtyrer, und aller Bischöfe." Sein Ingenium ist weder paulinisch, noch johanneisch, sondern petrinisch. Seine Bedeutung liegt nicht sowohl auf dem Gebiete der Theologie, als der Kirchenverfassung und Kirchenzucht. Während Tertullian hauptsächlich die Häretiker bekämpfte, so galt die Polemik Cyprians vor allem den Schismatikern, womit er freilich im Grunde auch seinen verehrten Lehrer verurtheilte. Doch war er hierin selbst nicht ganz

---

[1]) Da magistrum! So erzählt Hieronymus Cat. c. 53 aus dem Munde eines Greisen, der es in seiner Jugend von dem notarius beati Cypriani gehört hatte. Der Zeit nach könnte Cypr. den Tertullian wohl noch persönlich gekannt haben, da dieser vielleicht bis zum Jahre 240, jedenfalls bis 220 lebte.

[2]) Vgl. 1 Tim. 3, 5. [3]) Vgl. §. 56. 104 u. 115.

consequent und zeigte in dem Streit über die Ketzertaufe den Oppositionsgeist seines Meisters gegenüber von Rom. Er setzte seinem eigenen exclusiven katholischen Traditionsprincip eine Schranke durch den protestantischen Grundsatz: consuetudo sine veritate vetustas erroris est und: non est de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum. In ihm ist die Idee der alt-katholischen Hierarchie und der bischöflichen Autokratie, sowohl im Bunde als im Streite mit der Idee des Papstthums, so zu sagen persönlich verkörpert und Fleisch und Blut geworden. Die Einheit der Kirche, als der Trägerin und Vermittlerin alles Heils, war der Gedanke seines Lebens und die Leidenschaft seines Herzens. Aber er kämpfte ebenso eifrig für den selbstständigen Episkopat, als für den römischen Primat, und die Autorität seines Namens ist daher ebenso häufig gegen als für das Papstthum gebraucht worden[1]). Nach beiden Seiten hin war er das treue Organ des kirchlichen Zeitgeistes im dritten Jahrhundert.

Es ist ungerecht, seine hochkirchlichen Grundsätze aus Stolz und Herrschsucht abzuleiten, wenn gleich die Versuchung dazu gerade Männern in seiner Stellung allerdings sehr nahe liegt. Sie vertragen sich sehr wohl mit aufrichtiger persönlicher Demuth vor Gott. Es war die feste Ueberzeugung von der göttlichen Einsetzung und schweren Verantwortlichkeit des Episkopats, welche sowohl seinem anfänglichen nolo episcopari, als seinem späteren hierarchischen Amtsgefühl zu Grunde lag. Er war ebenso gewissenhaft in der Erfüllung der Pflichten, als eifersüchtig in der Wahrung der Rechte seines Amtes. Trotz seiner hohen Vorstellung von der Würde eines Bischofs, zog er doch in allen Dingen seine Presbyter zu Rathe und respectirte die Rechte der Gemeinde. Er wußte Strenge und Mäßigung, Würde und Milde, weise zu vereinigen und ebensosehr Liebe und Vertrauen, als Achtung und Ehrfurcht einzuflößen. Er nahm sich, wie ein Vater, der Wittwen und Waisen, der Armen und Kranken an und bewies während der großen Pest 252 die aufopferndste Hirtentreue und Feindesliebe. Allerdings verließ er seine Heerde in der Decianischen Verfolgung, aber, wie er ausdrücklich versicherte, in Folge einer göttlichen Mahnung und um sie auch aus seinem vierzehnmonatlichen Exil durch Hirtenbriefe zu leiten. In der Valerianischen Verfolgung löschte er die Makel der Flucht mit seinem Märtyrerblute vollends aus. Er übte strenge Kirchenzucht, obwohl er nachher — auch hierin nicht ganz consequent — aus kluger Accommodation an die Verhältnisse seine disciplinarischen Grundsätze milderte. Er verbot, wie Tertullian, den Frauen alle Kleiderpracht, wodurch sie das Werk des Schöpfers nur verunstalteten, eiferte gegen die Theilnehmer an allen heidnischen Lustbarkeiten und wollte einem bekehrten Schauspieler nicht einmal erlauben, Unterricht in der Declamation und Mimik zu geben. Er lebte einfach und asketisch im Bewußtsein der Hinfälligkeit alles Irdischen und im Hinblick auf die ernste Ewigkeit, wo auch die Fragen und Kämpfe der streitenden Kirche erst vollständig gelöst werden. „Nur droben," sagt er in seiner Schrift de mortalitate,

---

[1]) Vgl. das Nähere §§. 108—111 und §. 104.

die er während der Pest verfaßte, „ist wahrer Friede, zuverlässige Ruhe, beständige, und feste, ewige Sicherheit; dort ist unsere Wohnung, dort unsere Heimath. Wer sollte nicht gern eilen, dahin zu gelangen? Dort erwartet uns eine große Menge Geliebter, die zahlreiche Schaar der Väter, der Brüder und Kinder. Dort ist der herrliche Chor der Apostel; dort die Zahl der frohlockenden Propheten, dort die zahllose Menge der Märtyrer, nach Kampf und Leiden mit Sieg gekrönt; dort die triumphirenden Jungfrauen; dort die belohnten Barmherzigen. Dahin laßt uns eilen mit sehnlichem Verlangen; laßt uns wünschen, bald bei ihnen, bald bei Christo zu sein. Auf das Irdische folgt das Himmlische, auf Kleines folgt Großes, auf die Vergänglichkeit die Ewigkeit."

Als Schriftsteller ist Cyprian bei weitem nicht so originell, gedankenreich und kraftvoll als Tertullian, übertrifft ihn aber an Klarheit, Mäßigung und rhetorischer Eleganz der Darstellung. Productiv ist er eigentlich blos in der Lehre von der Kirche, vom Priesterthum und vom Opfer.

1. Seine wichtigsten Schriften beziehen sich auf das praktisch kirchliche Leben und die Disciplin. Hierher gehört sein Tractat über die Einheit der Kirche (251), diese magna charta des altkatholischen Hochkirchenthums, deren epochemachende Bedeutung wir bereits kennen[1]). Sodann einundachtzig zum Theil sehr ausführliche Briefe[2]). Sie sind an verschiedene Bischöfe, an den Klerus und die Gemeinden von Afrika und von Rom, an die Confessoren, an die Gefallenen u. s. w. gerichtet, enthalten auch einige Antwortschreiben Anderer, z. B. des Cornelius von Rom und Firmilian von Cäsarea, und geben uns ein sehr anschauliches Bild von seiner pastoralen Wirksamkeit und dem ganzen kirchlichen Leben jener Zeit. Zu derselben Klasse gehört auch die Abhandlung über die Gefallenen[3]) gegen leichtsinnige Bußdisciplin.

2. Außerdem schrieb er eine Reihe moralischer Schriften über die Gnade Gottes (246); über das Gebet des Herrn (252); über die Sterblichkeit (252); gegen den Weltsinn und die Putzsucht der gottgeweihten Jungfrauen[4]); eine begeisterte Ermunterung zum Märtyrerthum; eine Ermahnung zur Freigebigkeit[5]), aber mit Anstreifung an die Lehre vom opus operatum; und zwei schöne Abhandlungen aus der Zeit seines Streites mit dem Papst Stephanus[6]), worin er die aufgeregten Gemüther zur Geduld und Mäßigung ermahnt.

3. Am unbedeutendsten sind seine zwei apologetischen Schriften, welche aus seinen christlichen Schülerjahren herrühren. Die eine ist gegen das Heidenthum

---

[1]) Vgl. §. 111.

[2]) Die Ordnung derselben weicht in den verschiedenen Ausgaben ab, weßhalb häufig Confusion in die Citate kommt.

[3]) De lapsis i. J. 250. [4]) De habitu virginum.

[5]) De opere et eleemosynis zwischen 264 u. 256.

[6]) De bono patientiae und de zelo et livore um 256.

gerichtet[1]) und größtentheils, oft wörtlich, aus Tertullian und Minucius Felix entlehnt; die zweite gegen das Judenthum[2]) enthält auch keine neuen Gedanken, aber eine fleißige Zusammenstellung der Schriftzeugnisse für die Messianität und Gottheit Jesu.

§. 132. Die übrigen lateinischen Theologen des dritten Jahrhunderts.

Vgl. besonders **Möhler:** Patrologie I, 790—808 u. 894—933.

Marcus Minucius Felix, ein angesehener römischer Rechtsgelehrter, aber wohl schwerlich aus der berühmten Familie der Minucier, sondern wahrscheinlich nordafrikanischer Herkunft und ein jüngerer Zeitgenosse Tertullians, trat in männlichen Jahren zum Christenthum über und schrieb eine der geistvollsten und anziehendsten Apologieen, welche zum Theil dem Tertullianischen Apologeticus nachgebildet ist und dem Cyprianischen Werke gegen die Idololatrie zum Muster diente. Sie trägt den Titel Octavius und ist in die Form eines Gesprächs zwischen zwei befreundeten Advocaten, Cäcilius Natalis und Januarius Octavius, gekleidet, wovon der erstere das Heidenthum, der letztere das Christenthum vertheidigt, zuletzt den Sieg davon trägt und seinen Freund zum Uebertritt bewegt[3]).

Der römische Presbyter Cajus, gest. um 220, ist uns blos aus wenigen griechischen Fragmenten als ein Gegner des Montanismus und Chiliasmus bekannt. Vielleicht war er auch der Verfasser des corrumpirten lateinischen Kanon, den Muratori entdeckt hat, aber sicherlich nicht der Philosophumena[4]).

Novatianus, der schismatische Bischof von Rom und Vertheidiger der strengen Bußdisciplin[5]), war ein Zeitgenosse Cyprians und ein wissenschaftlich gebildeter, auch in der griechischen Philosophie wohl bewanderter Mann. Er ist der einzige bedeutende Schriftsteller aus der römischen Kirche dieser Periode, außer dem etwas älteren Hippolytus, der aber griechisch schrieb, was auch von Cajus gilt. Wir besitzen von ihm noch eine um's Jahr 256 verfaßte Schrift über die Dreieinigkeit[6]), worin er die Irrlehre der Monarchianer, besonders des Sabellius, scharfsinnig widerlegt und die göttliche Dreiheit mit der Einheit zu verbinden sucht[7]). In der Abhandlung über die jüdischen Speisegesetze[8]) zeigt er durch allegorische Deutung, daß dieselben nicht mehr verbindlich seien und daß Christus

---

1) De idolorum vanitate. 2) Testimonia adversus Judaeos.

3) Diese Schrift verdient ganz gelesen zu werden und ist öfter herausgegeben worden, z. B. von Lindner 1773, Lübkert 1836, de Muralt 1836, Oehler (in Gersdorf's Biblioth. P. Lat.), Leipz. 1847.

4) Vgl. §. 125. 5) Vgl. §. 115.

6) Liber de trinitate bei Gallandi Tom. III. Das Buch wurde sonst auch dem Tertullian und Cyprian untergeschoben.

7) Vgl. §. 81. 8) De cibis Judaicis Epistola.

Mäßigung und Enthaltsamkeit an die Stelle des Verbotes der unreinen Thiere gesetzt habe mit Ausnahme des Götzenopferfleisches, das Apgesch. 15 verboten wird. Das ihm zugeschriebene Circularschreiben des römischen Klerus enthält noch seine früheren milderen Grundsätze über die Bußdisciplin.

Victorinus, wahrscheinlich von griechischer Abkunft, Bischof von Petavium im heutigen Steyermark, gest. als Märtyrer um 303, schrieb mehrere Commentare über biblische Bücher des A. und N. Tests., von welchen jedoch blos unbedeutende Bruchstücke auf uns gekommen sind. Auch werden ihm, obwohl ohne hinlänglichen Grund, einige Gedichte zugeschrieben.

Commodianus, ein Laie, der wahrscheinlich in Afrika in der zweiten Hälfte des dritten Jahrh. lebte, wurde durch das Lesen der Bibel vom Heidenthum bekehrt und schrieb in barbarischen Hexametern „Lebensanweisungen“ [1]), worin er die Heiden und Juden zu bekehren sucht und den Katechumenen, Gläubigen und Büßern schöne Ermahnungen ertheilt. Sie sind nicht unwichtig für die Geschichte des christlichen Lebens und geben unter rauhem Sprachgewande und nebst vielen abergläubischen Ansichten ein demüthiges und warmes Christenherz kund. Wie Victorinus und die meisten vornicänischen Väter, außer den Alexandrinern, huldigte auch er dem Chiliasmus.

Arnobius aus Sicca in Numidien, ein Lehrer der Beredtsamkeit, war lange Zeit ein entschiedener Gegner des Christenthums, trat aber in Folge eines Traumgesichtes (solche Gesichte scheinen besonders in Afrika häufig Bekehrungen bewirkt zu haben) zu demselben über und schrieb nun um das Jahr 304 ein apologetisch-polemisches Werk [2]), welches mehr Geschick in der Widerlegung des Heidenthums, als in der Erweisung des Christenthums zeigt, die heil. Schrift niemals anführt, überhaupt das specifisch christliche Element kaum hervorhebt und neben manchen geistreichen Gedanken auch irrige Ansichten, z. B. von der Vergänglichkeit der Seele und der endlichen Vernichtung der Bösen, ohne Methode und in schwülstiger Rhetorik, aber mit einer gewissen Frische vorträgt. Seine eigene Bekehrung schildert er darin folgendermaaßen [3]): „O Blindheit! ich verehrte noch vor Kurzem die eben aus dem Schmiedeofen herausgenommenen Bilder, die auf dem Amboß und durch den Hammer fabricirten Götter.... Wenn ich einen glatt gewordenen, mit Oel beschmierten Stein sah, so betete und redete ich ihn an, als ob ihm eine lebendige Kraft inwohnte, und erbat mir Wohlthaten von dem nichts fühlenden Klotz und fügte selbst den Göttern, die ich für solche hielt, schwere Schmach zu, indem ich sie für Holz, Steine und Knochen hielt, oder wähnte, daß sie in dem Stoff solcher Dinge wohnen. Jetzt, da ich durch einen so großen Lehrer auf die Wege der Wahr-

---

[1]) Instructiones adversus Gentium Deos, in 80 Kapiteln, zuerst herausgegeben von Rigaltius 1650 und bisweilen auch als Zugabe zu den Werken Cyprians.

[2]) Disputationum adversus gentes libri VII. Ausgaben von Salmasius 1651, Orelli 1816, Oehler (in der Bibl. P. Lat. vol. XII) 1846.

[3]) l. I. c. 39 (p. 26 der Ausg. von Oehler).

heit geführt worden bin, weiß ich was alles jenes ist, denke ich würdig vom Würdigen, füge der Gottheit keine Schmach zu und gebe einem Jeden, was sich gebührt." Auf dieses öffentliche Bekenntniß seines Glaubens hin ertheilte ihm der Bischof von Sicca, der ihm anfangs nicht traute, die heilige Taufe. Was später aus ihm geworden, wissen wir nicht.

Aus seiner Schule ging Lactantius († 330) hervor, welcher wegen seines eleganten Latein der christliche Cicero genannt wird, aber als Zeitgenosse Constantins des Großen, wie Eusebius, mehr der folgenden Periode angehört.

Dritte Periode.

Die Kirche im Bunde mit dem griechisch-römischen Reiche und in den Stürmen der Völkerwanderung.

Von Constantin dem Großen bis zu Gregor dem Großen.

311—590.

Dritte Periode.

Von Constantin dem Großen bis zu Gregor dem Großen.

311—590.

I. Quellen.

1. **Christliche** Quellen:

a. Die **Concilienacten** (in den Collectiones Conciliorum von **Harduin,** Par. 1715 sqq. 12 voll. fol., **Mansi**, Flor. et Ven. 1759 sqq. 31 voll. fol., **Fuchs:** Bibliothek der Kirchenversammlungen des 4. und 5. Jahrh. Leipz. 1780 ff. und **Bruns**: Biblioth. eccl. vol. I. Canones Apost. et Conc. saec. IV—VII. Berol. 1839).

b. Die **kaiserlichen Gesetze** und **Decrete**, die sich auf die Kirche beziehen (im Codex Theodosianus, gesammelt im Jahre 438, im Codex Justinianeus, gesammelt 529, und im Cod. repetitae praelectionis von 534).

c. Die **amtlichen Briefe** der Päpste (im Bullarium Romanum), Patriarchen und Bischöfe.

d. Die **Privatschriften** sämmtlicher **Kirchenväter** vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrh., vor allem des **Eusebius**, **Athanasius**, **Basilius**, der beiden **Gregore**, der beiden **Cyrille**, des **Chrysostomus** und **Theodoret** aus der griechischen, des **Ambrosius**, **Augustinus**, **Hieronymus** und **Leo des Gr.** aus der lateinischen Kirche. Vgl. die Benedictiner Ausgaben der einzelnen Väter; ferner die **Maxima Bibliotheca** Veterum Patrum et antiquorum script. ecclesiast. Lugd. 1677 sqq., die vollständigste patrist. Bibliothek, im Ganzen 27 voll. fol.; voll. III—XII enthalten die Schriftsteller vom Jahre 300—600, aber die griechischen blos in latein. Uebers.; **Gallandi:** Biblioth. veterum Patrum, etc. Ven. 1765 sqq., im Ganzen 14 Bände fol. und 300 Schriftsteller umfassend, nicht so umfassend als die Bibl. Max., aber die beste und genaueste von den großen patrist. Bibliotheken, giebt die griech. Väter im Original und in der lat. Uebers.; vol. IV—XII umfassen das 4. bis 6. Jahrh.

e. Die gleichzeitigen **Kirchenhistoriker**, und zwar

aa. Die griechischen: **Eusebius** von Cäsarea, gest. um 340: das neunte und zehnte Buch seiner Kirchengeschichte bis 324, und seine Biographie Constantins des Gr., s. §. 134. **Sokrates Scholasticus** von Constantinopel (Histor. ecclesiast. libri VII, von 306—439. **Hermias Sozomenus** von Constantinopel: H. eccl. l. IX, von 323—423. **Theodoret**, Bischof von Kyros in Mesopotamien: H. eccl. l. V, von 325—429. Der Arianer **Philostorgius:** H. eccl. l. XII, von 318—425, blos in Auszügen bei Photius cod. 40. **Theodorus Lector** von Constantinopel, Epitomator

des Sokr., Sozom. u. Theodor. u. Fortsetzer derselben bis 518, fragmentarisch erhalten bei Nikephorus Kallistus. **Evagrius** von Antiochien: H. eccl. l. VI, von 431—594. **Nikephorus Kallistus** (oder Niceph. Callisti) um 1330, Verf. einer K.-G. in 23 Büchern bis 911 (ed. Fronto Ducaeus, Par. 1630). Die Geschichtswerke dieser griech. Hist. mit Ausnahme des letzten sind auch zusammen herausgeg. unter dem Titel Historiae ecclesiasticae Scriptores, etc. Graec. et Lat. mit Anmerk. von H. Valesius (und G. Reading), Par. 1659—73, Cantabr. 1710, 3 voll. fol. u. öfter.

bb. Die weniger bedeutenden lateinischen Kirchenhistoriker: **Rufinus**, Presbyter von Aquileja, gest. 410, Uebersetzer des Euseb. und Fortsetzer desselben in 2 weiteren Büchern bis 395. **Sulpicius Severus**, Presb. in Gallien: Hist. sacra, l. II (von der Schöpfung bis 400 n. Chr.). **Paulus Orosius**, Presb. in Spanien: Historiarum libri VII, geschrieben um 416 vom Anfang der Geschichte bis auf seine Zeit. **Cassiodorus** um 550: Hist. tripartita l. XII, ein bloßer Auszug aus den Werken der griech. Kirchenhist., welcher aber nebst Rufin's Werk durch das ganze Mittelalter hindurch die Hauptquelle der allgemeinen kirchlichen Geschichtskenntniß war. **Hieronymus**, gest. 419: De viris illustribus, oder Catalogus scriptorum eccles., geschrieben um 392, fortgesetzt unter gleichem Titel von **Gennadius** um 495 und von **Isidor** von Sevilla um 630.

f. In chronologischer Hinsicht das griech. *Πασχάλιον* oder **Chronicon Paschale** (fälschlich **Alexandrinum** genannt), zunächst eine Passahberechnung vom Anfang der Welt bis 354 unter Constantius, mit späteren Zusätzen bis 628 (ed. Car. du Fresne Dom. du Cange. Par. 1688, und L. Dindorf, Bonn 1832, 2 voll.). Die Chronik des **Eusebius** und **Hieronymus** (*χρονικὰ συγγράμματα, παντοδαπὴ ἱστορία*), enthaltend einen Grundriß der Weltgeschichte bis 325 großentheils nach der Chronographie des Julius Africanus, und einen Auszug der Weltchronik in Tabellenform bis 379, lange bloß vorhanden in der freien lat. Uebers. und Fortsetzung des Hieronymus (ed. Jos. Scaliger, Lugd. Batav. 1606 u. später), seit 1792 auch in armenischer Uebers. bekannt (ed. J. Bapt. Aucher mit lat. Uebers. u. Anmerk. Ven. 1818, und von Ang. Mai, Script. vet. nov. coll. 1833, tom. VIII). An die lat. Chronik des Hieronymus schließen sich als Fortsetzung an die Chronik des **Prosper** von Aquitanien bis 455, des span. Bisch. **Idatius** bis 649 und des **Marcellinus Comes** bis 534 (vergl. Chronica medii aevi post Euseb. atque Hieron., etc. ed. Roesler, Tub. 1798).

2. **Heidnische** Quellen. **Ammianus Marcellinus** (aus Antiochien gebürtig, Officier unter Julian, aufrichtig und unparteiisch): Rerum gestarum libri XIV—XXXI, von 353—378 (die ersten 13 Bücher, welche die Geschichte von 91—352 enthielten, sind verloren gegangen), ed. Jac. Gronov. Lugd. Batav. 1693 fol. und J. A. Ernesti, Lips. 1773 u. 1835. **Eunapius** (Philosoph und Historiker, bitter gegen die christlichen Kaiser): *χρονικὴ ἱστορία* von 268—405, bloß fragmentarisch vorhanden, ed. Bekker et Niebuhr, Bonn 1829. **Zosimus** (Hofbeamter unter Theodosius II., ebenfalls parteiisch): *Ἱστορία νέα* l. VI von 284—440, ed. Cellarius 1679, Reitemeier 1784 u. Imm. Bekker, Bonn 1837. Außerdem die Schriften von **Julianus Apostata** (feindselig gegen das Christenthum), **Libanius** und **Symmachus** (philosophisch tolerant), etc.; vgl. die Literatur zu §. 134 u. 136.

II. Neuere Bearbeitungen.

Außer den gleichzeitigen Geschichtswerken, welche wir oben (e) unter den Quellen angeführt haben, verdienen besonders Erwähnung: **Baronius** (R.-K., gest. 1607): Annales eccles. vol. III—VIII (eine schwerfällige und ungenießbare, aber großartige und durch die Fülle von Original-Documenten unschätzbare Chronik im Interesse des Papstthums). **Tillemont** (Jansenist, gest. 1698): Mémoires, etc. vol. VI—XVI (meist biographisch, sehr gründlich, quellenmäßig und gewissenhaft). **Gibbon** (gest. 1794, skeptisch,

aber unübertroffen in der Verarbeitung der Quellen und kunstreicher Composition): Decline and Fall of the Rom. Emp. von Chapter XVII an. **Schröckh** (ein gemäßigter Lutheraner, einfach, aber gründlich aus den Quellen erzählend, gest. 1808): Christl. Kirchengesch. Theil V—XVIII. **Neander** (evang. protest., gest. 1850): Allg. K.-Gesch. Hamb. Bd. IV—VI (2. Aufl. Bonn 1846 ff.). **Gieseler** (gest. 1854): K.-Gesch. I, 2 (4. Aufl. 1845).

Isaac Taylor (Independent): Ancient Christianity, and the Doctrines of the Oxf. Tracts for the Times. Lond. 4. ed. 1844, 2 voll. (antipuseyitisch). **Böhringer:** Kirchengesch. in Biographieen, Bd. I. Abth. 3 u. 4. Zür. 1845 f. (von Ambrosius bis zu Gregor dem Gr.). **Carwithen and Lyall**: History of the Christian Church from the 4th to the 12th Cent. in der Encycl. Metrop. 1849, u. besonders gedr. Lond. and Glasg. 1856. **J. C. Robertson** (Anglicaner): Hist. of the Christ. Church to the Pontificate of Greg. the Great. Lond. 1854 (p. 166—516). **H. H. Milman** (Anglic.): History of Christianity from the Birth of Christ to the abolition of Paganism in the Rom. Empire. Lond. 1840 (New York 1844), Book III and IV. **H. H. Milman**: Hist. of Latin Christianity, including that of the Popes to the Pontificate of Nicholas V. Lond. 1854 sqq. 6 voll., nachgedr. in New York 1860 in 8 voll. (Bd. I enthält ein Resumé der Gesch. der ersten 6 Jahrh., die übrigen Bände beziehen sich auf das Mittelalter, geistvoll und elegant geschrieben). **K. R. Hagenbach** (D.-Ref.): Die christl. Kirche vom 4. bis 6. Jahrh. Leipz. 1855. (Zweiter Band seiner „Vorlesungen üb. d. ältere Kirchengesch."). **Alb. de Broglie** (R.-K.): Histoire du Christianisme et de la société romaine au IV siècle. Par. 1855. 4 voll. **Ferd. Christ. Baur:** Die christl. Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrh. in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung. Tüb. 1859. **W. Bright** (Anglic.): A History of the Church from the Edict of Milan, A. D. 313, to the Council of Chalcedon, A. D. 451. Oxf. and Lond. 1860. **Arthur P. Stanley** (Anglic.): Lectures on the History of the Eastern Church (umfaßt auch die russische Kirche), Lond. 1861 (eine Reihe lebendiger Gemälde der hervorragendsten Persönlichkeiten und Begebenheiten in der Gesch. der griechischen und russischen Kirche).

§. 133. Einleitung und Ueberblick.

Vom Christenthum der Apostel, der Märtyrer und Bekenner wenden wir uns nun zum Christenthum der Patriarchen, der Kaiser und der Mönche.

Die dritte Periode der Kirchengeschichte umfaßt die Zeit von Kaiser Constantin bis zum Papste Gregor I., oder vom Beginne des vierten bis zum Schlusse des sechsten Jahrhunderts. Das Christenthum bewegt sich noch auf demselben geographischen Schauplatze des griechisch-römischen Kaiserreichs und der classischen Cultur, also in den Küstenländern des Mittelmeeres, wie in den drei ersten Jahrhunderten. Allein sein Wirkungskreis und seine Aufgabe ist bedeutend erweitert und beginnt sich nun auch auf die Barbaren an den Grenzen des Reiches auszudehnen. Vor allem ist sein Verhältniß zur weltlichen Macht und seine gesellschaftliche und politische Stellung und Bedeutung eine ganz andere geworden und auch seitdem geblieben. Wir haben es hier zu thun mit der griechisch-römischen Reichskirche und mit den Anfängen des Christenthums unter den germanischen Barbaren. Werfen wir zuerst einen Ueberblick auf die bedeutendsten Ereignisse und die allgemeinen Charakterzüge dieser wichtigen Periode.

Die Regierung Constantins des Großen bezeichnet den Uebergang aus dem Zustand der Verfolgung der Kirche durch den Staat zum Zustande der Vereinigung beider, oder den Anfang des Staatskirchenthums. Das griechisch-römische Heidenthum, die gebildetste und mächtigste Form der Abgötterei, welche die Geschichte kennt, unterliegt nach dreihundertjährigem Kampfe dem Christenthum und stirbt an unheilbarer Auszehrung, mit dem Bekenntniß: Galiläer, du hast gesiegt! Der Herrscher der civilisirten Welt legt seine Krone dem Gekreuzigten zu Füßen. Der Nachfolger eines Nero, Domitian und Diocletian erscheint, in den Purpur des Imperators gekleidet, auf der Synode von Nicäa als Beschützer der Kirche und läßt sich erst auf den Wink der Bischöfe, deren manche noch die Malzeichen der Verfolgung an sich tragen, auf seinem goldenen Throne nieder. Die verachtete Secte, die, wie ihr göttlicher Stifter in den Tagen seiner Erniedrigung, nicht hatte, wo sie ihr Haupt hinlegte, wird zur Staatsreligion erhoben, ererbt sich die Vorrechte der heidnischen Priesterschaft, wird reich und mächtig, erbaut aus den Steinen der Götzentempel zahllose Kirchen zur Ehre Christi und seiner Märtyrer, verwendet die Weisheit Griechenlands und Roms zur Vertheidigung der Thorheit des Kreuzes, greift umgestaltend in die bürgerliche Gesetzgebung ein, beherrscht das Volksleben und lenkt den Wagen der Weltgeschichte. Zugleich aber nimmt die Kirche mit der Gesammtbevölkerung des Reiches vom Kaiser bis zum geringsten Sklaven und mit allen Institutionen desselben eine ganze Masse von Welt und Heidenthum in ihren Schooß auf, setzt sich dadurch neuen Gefahren aus und übernimmt neue schwere Pflichten und Aufgaben.

Die Verbindung von Kirche und Staat äußerte ihren theils heilsamen und fördernden, theils hemmenden und trübenden Einfluß auf alle anderen Zweige der Kirchengeschichte.

In der Lehrentwicklung steht das nicänische und nachnicänische Zeitalter blos dem apostolischen und dem reformatorischen an Reichthum und Bedeutung nach. Es ist die classische Periode der Ausbildung und Fixirung der objectiven Fundamentaldogmen, welche das ökumenische oder altkatholische Glaubensbekenntniß constituiren. Die griechische Kirche brachte die orthodoxe Lehre von der Dreieinigkeit und Person Christi zum symbolischen Abschluß, während die lateinische Kirche die anthropologischen und soteriologischen Lehren von der Sünde und Gnade bedeutend weiter förderte. Das vierte und fünfte Jahrhundert producirte die größten Kirchenväter, einen Athanasius und Chrysostomus im Osten, einen Ambrosius und Augustinus im Westen. Alle Gelehrsamkeit und Wissenschaft trat nun in den Dienst der Kirche, und alle Klassen der Gesellschaft vom Kaiser bis zum Handwerker nahmen nun an den theologischen Streitigkeiten den lebhaftesten, ja leidenschaftlichen Antheil. Erst jetzt konnten auch ökumenische Synoden gehalten werden, in welchen die Kirche des ganzen römischen Reiches vertreten war und ihre Glaubenssätze auf eine rechtsgültige Weise feststellte.

Aber freilich wurden nun auch die Grenzen der Rechtgläubigkeit immer enger gezogen, die Freiheit der Forschung gehemmt und alle Abweichung von dem

herrschenden staatskirchlichen Systeme nicht blos, wie früher mit geistigen Waffen bekämpft, sondern auch mit bürgerlichen Strafen belegt. Schon im vierten Jahrhundert übte die herrschende Partei, und zwar sowohl die orthodoxe, als die heterodoxe, mit Hülfe der kaiserlichen Gewalt Amtsentsetzung, Confiscation der Güter und Verbannung an den Gegnern. Von da war nur noch Ein Schritt zu Leibes- und Lebensstrafen, welche im Mittelalter, ja bis in die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts herab zwar nicht direct von der Kirche, aber doch von staatskirchlichen Behörden (protestantischen und römisch-katholischen) über religiöse Dissidenten aller Art als Feinde der herrschenden Ordnung der Dinge verhängt worden sind und in manchen Ländern noch heut zu Tage verhängt werden. Absolute Religions- und Cultusfreiheit läßt sich in der That auf Voraussetzung des Staatskirchenthums logisch gar nicht vertheidigen und setzt die Trennung der geistlichen und weltlichen Gewalt voraus. Indeß erhoben sich gleich vom Anfang der staatskirchlichen Verfolgung um religiöser Ueberzeugung willen kräftige Stimmen gegen dieselbe, aber freilich blos von der unterdrückten Partei, welche gewöhnlich, sobald sie ans Ruder kam, in beklagenswerther Inconsequenz die Gewaltsamkeit der Gegner nachahmte. Ihr Protest floß mehr aus dem Bewußtsein des erlittenen persönlichen Unrechtes, als aus Abscheu gegen alle Verfolgung an sich und aus tieferer Einsicht in das Wesen des Evangeliums und das Wort des Herrn: „Stecke dein Schwert in die Scheide"; „Mein Reich ist nicht von dieser Welt".

Auf dem Gebiete der äußeren Organisation gewahren wir die Fortbildung der bischöflichen Hierarchie zur Patriarchalverfassung im Anschluß an die politische Eintheilung des römischen Reiches. Die Kleriker werden nun zugleich Staatsdiener, und die Bischöfe erlangen bedeutenden Einfluß auf die bürgerlichen und politischen Angelegenheiten, aber freilich zum Theil auf Kosten ihrer geistlichen Würde und Selbstständigkeit, besonders am byzantinischen Hofe. Im fünften Jahrhundert stehen die Patriarchen von Rom, Constantinopel, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem an der Spitze der Christenheit. Unter diesen sind wieder die beiden ersten die mächtigsten Rivalen, und der römische Patriarch erhebt bereits Anspruch auf geistliche Universalherrschaft, die sich später im mittelalterlichen Papstthum vollendet, aber freilich nur für den Occident und unter fortwährendem Protest der griechischen Kirche und aller akatholischen Secten.

Die Kirchenzucht gegen Häretiker oder theoretische Irrthümer wird streng und im Geiste einer wechselnden hierarchischen Intoleranz gehandhabt, nahm aber gegenüber von praktischen Verirrungen seit Constantin ab, weil nun die ganze römische Welt nominell christlich wurde und damit die Masse der Heuchler sich über alle Controlle hinaus vervielfältigte. Doch fehlt es nicht an großartigen Beispielen der Disciplin selbst gegen Kaiser, wie der Auftritt des Ambrosius mit Theodosius beweist.

Der Cultus wird bedeutend bereichert und ausgeschmückt, weil nun die Kunst in den Dienst der Kirche tritt. Es entsteht eine christliche Architektur, Skulptur, Malerei, Musik und Poesie und befördert die Andacht und Feierlichkeit, aber frei-

lich auch allerlei Aberglauben und leeren Pomp. Die Einführung religiöser Bilder gelang nur nach langem und heftigem Widerstand. Das priesterliche und mysteriöse Element wird ausgebildet, aber in Verbindung mit abergläubischem Vertrauen auf die magische Wirkung äußerer Handlungen. Die Kirchenfeste werden vermehrt und mit großem Pomp gefeiert, aber nicht ausschließlich zur Ehre Christi, sondern im Bunde mit ausschweifender Märtyrer- und Heiligenverehrung, welche an Götzendienst streift und vielfach an den innerlich noch nicht überwundenen Heroen-Cultus des Heidenthums erinnert. Die Vervielfachung und Ueberhäufung religiöser Ceremonien imponirte den Sinnen und der Phantasie, that aber der Einfachheit, Geistigkeit und Innigkeit der Gottesverehrung Abbruch. Daher auch die beginnende Reaction gegen Formalismus und Ceremonialismus.

Die Geschichte des christlichen Lebens bietet uns eine Masse von Weltlichkeit mitten in der Kirche, ein gänzliches Zurücktreten des Chiliasmus und statt dessen ein behagliches Ausruhen in der diesseitigen Ordnung der Dinge, allein auf der anderen Seite auch einen großartigen Enthusiasmus für Selbst- und Weltentsagung, besonders in dem Einsiedler- und Klosterleben, dar.

Das Mönchsthum wollte im Anschluß an die asketischen Tendenzen der früheren Periode und im Gegensatz gegen das herrschende Weltchristenthum die jungfräuliche Reinheit der Kirche und die Glorie des Märtyrerthums durch Flucht aus der Welt in die Wüste retten und trieb die asketische Selbstertödtung auf den höchsten Gipfel des sittlichen Heroismus, nicht selten aber auch an die Grenze des Wahnsinns und der thierischen Abstumpfung. Es verbreitete sich mit unglaublicher Schnelligkeit und unwiderstehlicher Anziehungskraft von Aegypten aus über die ganze Kirche des Morgenlandes und Abendlandes und wurde von den größten Kirchenlehrern, einem Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, als der sicherste und kürzeste Weg zum Himmel empfohlen. Es wurde bald ein mächtiger Rivale des Priesterthums und bildete einen dritten Stand zwischen diesem und den Laien. Je außerordentlicher und excentrischer die Frömmigkeit der Einsiedler und Mönche war, desto größere Verehrung genossen sie unter dem Volke. Die ganze Auffassung des christlichen Lebens im nicänischen und nachnicänischen Zeitalter ist von asketischem und mönchischem Geiste durchdrungen und zollt der freiwilligen Ehelosigkeit, Armuth, dem absoluten Gehorsam und den übertriebenen Selbstpeinigungen der Säulenheiligen und Märtyrer der Wüste die höchste Bewunderung, während in demselben Grade die bescheidenen Tugenden des alltäglichen, häuslichen und geselligen Lebens vernachlässigt werden.

Hierin unterscheidet sich die altkatholische Ethik sehr wesentlich von der des evangelischen Protestantismus und der modernen Civilisation. Um aber jene gehörig zu verstehen und zu würdigen, muß man sie im Gegensatz gegen die verfaulten sittlichen Zustände des seinem Untergang zueilenden römischen Reiches auffassen. Da mußte der christliche Geist gerade in seinen ernstesten und kräftigsten Keimen gewissermaßen einen antisocialen und weltflüchtigen Charakter annehmen und sich in der Schule der Entsagung und Einsamkeit zur Aufgabe der

Umgestaltung der Welt und der Gründung einer neuen christlichen Gesellschaftsordnung auf den Ruinen des alten Heidenthums vorbereiten.

Trotz der gewaltigen Veränderung der geselligen und politischen Lage der Kirche, die uns an der Schwelle dieser Periode begegnet, bildet diese doch die naturgemäße, nothwendige Fortsetzung des vorconstantinischen Christen- und Kirchenthums in seinen Licht- und Schattenseiten und den vermittelnden Uebergang vom alten griechisch-römischen zum mittelalterlichen germanisch-romanischen Katholicismus.

Neben dem Christenthum im römischen Reiche wird unsere Aufmerksamkeit nun zum ersten Mal ernstlich auf das Christenthum unter den germanischen Barbaren gelenkt, welche vom Osten und Norden her das Reich und die ganze Cultur des classischen Alterthums bedrohen. Die Kirche hat zwar die Existenz des römischen Reiches verlängert, ihm einen neuen Glanz und Aufschwung, Kraft und Einheit, sowie Trost im Unglück verliehen, konnte aber seinen endlichen Untergang zunächst im Westen (476) und später im Osten (1453) nicht verhindern. Allein sie selbst überlebte die Stürme der Völkerwanderung, unterwarf die heidnischen Sieger dem Einfluß des Christenthums, lehrte die Barbaren die Künste des Friedens, pflanzte über dem Schutte der alten Welt eine höhere Civilisation und lieferte so den einen neuen Beweis ihrer unzerstörbaren, alle Schicksale der Weltreiche überdauernden Lebenskraft.

In einer Specialgeschichte der drei Jahrhunderte unserer Periode müßte man besonders folgende Unterabschnitte auszeichnen:

1) Das Constantinische und Athanasianische, oder das Nicänische und Trinitarische Zeitalter von 311 bis zur zweiten Generalsynode 381, worin die Bekehrung Constantins, die Alliance des Reichs mit der Kirche und die arianischen und semi-arianischen Streitigkeiten über die Gottheit Christi und des heiligen Geistes in den Vordergrund treten.

2) Das nach-nicänische oder christologische und augustinische Zeitalter bis zur vierten Generalsynode 451, mit den nestorianischen und eutychinianischen Controversen über die Person Christi und den pelagianisch-augustinischen Streitigkeiten über Sünde und Gnade.

3) Das Zeitalter Leo's des Großen (440—461), oder der Anfang der päpstlichen Suprematie im Westen mitten unter den barbarischen Verwüstungen, welche dem west-römischen Reiche ein Ende machten (476).

4) Das Justinianische Zeitalter (527—565) oder der Höhepunkt des byzantinischen Staatskirchen-Despotismus und der Beginn seines Zerfalls.

5) Das Gregorianische Zeitalter (590—604) bildet den Uebergang vom griechisch-römischen zum römisch-germanischen Christenthum und Kirchenthum und findet daher passender seine Stelle in der Kirchengeschichte des Mittelalters.

Erstes Kapitel.

Der Untergang des Heidenthums und der Sieg des Christenthums im römischen Reiche.

Allgemeine Literatur.

J. G. Hoffmann: Ruina superstitionis paganae. Vitemb. 1738. **Tzschirner:** Der Fall des Heidenthums. Leipz. 1829. **A. Beugnot**: Histoire de la destruction du paganisme en occident. Par. 1835. 2 voll. **Et. Chastel** (von Genf): Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire d'orient. Par. 1850. **E. v. Lasaulx:** Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser. Münch. 1854.

§. 134. Constantin der Große.

306—337.

1. Gleichzeitige Quellen.

Lactantius († 330): De mortibus persecutorum c. 18 sqq. **Eusebius** († 340): Hist. eccl. l. IX u. X und seine panegyrische, sehr parteiische Vita Constantini in 4 Büchern (*εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως*) und der Panegyricus oder De laudibus Constantini, in den Ausgaben der Werke des Eus. von Valesius, Par. 1659—1673, Amstel. 1695, Cantabr. 1720; von Zimmermann, Frcf. 1822; von Heinichen, Lips. 1827—30; von Burton, Oxon. 1838 u. 1845. Vgl. auch die kaiserlichen Urkunden im Codex Theodos. l. XVI; ferner die Briefe und Abhandlungen des **Athanasius** († 373), und heidnischer Seits den Panegyricus von **Nazarius** († 321) und die Caesares des **Julian** († 363).

2. Spätere Quellen.

Socrates: Hist. eccl. l. I. **Sozomenus**: H. E. l. I u. II. **Zosimus** (ein heidnischer Historiker und Hofbeamter, comes und advocatus fisci, unter Theodosius II.): *Ἱστορία νέα*, l. II, ed. Bekker, Bonn 1837. Eusebius und Zosimus bilden die Extreme der Parteilichkeit für und wider Const. Doch darf man deßhalb nicht mit Fleury glauben, daß eine Verbindung alles Bösen, das ihm Eusebius (?), mit allem Guten, das ihm Zosimus zuschreibt, uns ein richtiges und vollständiges Charakterbild dieses Kaisers gebe. Ein richtiges Urtheil muß man aus den von beiden berichteten Thatsachen und aus den Wirkungen seiner Regierung bilden.

Neuere Bearbeitungen.

Mosheim: De reb. Christ. ante Const. M. etc. Der letzte Abschnitt p. 958 sqq., in Murdock's engl. Uebers. vol. II p. 454—481. **Nath. Lardner**: Im 2. Theil seiner Credibility of the Gospel History, Works ed. Kippis vol. IV, 3—55. **Abbé de Voisin**: Dissertation critique sur la vision de Constantin. Par. 1774. **Gibbon**: a. a. O. Chapt. XIV u. XVII—XXI. **Fr. Gusta**: Vita di Constantino il Grande. Foligno 1786. **Manso:** Das Leben Constantins des Gr. Bresl. 1817. **Hug** (R.-K.): Denkschrift zur Ehrenrettung Constant. Freib. 1829. **Heinichen**: Excurs. in Eus. Vitam Const. 1830. **Arendt** (R.-K.): Const. und sein Verh. zum Christenthum.

Tüb. (Quartalschrift) 1834. **Milman:** Hist. of Christianity, etc. 1840, book III ch. 1—4. **Jak. Burckhardt:** Die Zeit Const. des Gr. Bas. 1853. Vgl. auch **Keim:** Die römischen Toleranzedicte für das Christenthum (311—313) in den „Tüb. Theol. Jahrb." 1852. **Albert de Broglie** (R.-K.): Histoire du Christianisme, etc. au IV. siècle. Par. 1855. **A. P. Stanley**: Lectures on the Hist. of the Eastern Church 1862. Lect. VI. p. 281 sqq. (Am. ed.) **Theod. Keim:** Der Uebertritt Constantins des Gr. zum Christenthum. Zürich 1862. (Eine Ehrenrettung des Charakters Constantins gegen die geringschätzige Ansicht Burckhardt's).

Die letzte große kaiserliche Christenverfolgung unter Diocletian und Galerius, welche die gänzliche Ausrottung der neuen Religion beabsichtigte, endete mit dem Toleranzedict von 311 und dem tragischen Untergang der Verfolger[1]). Das Toleranzedict war ein unwillkührliches und nothgedrungenes Zugeständniß von der unheilbaren Ohnmacht des Heidenthums und der unzerstörbaren Macht des Christenthums. Von da war nur noch ein Schritt zum Untergang des Einen und zur Herrschaft des anderen im Reiche der Cäsaren.

Diesen epochemachenden und folgereichen Fortschritt bezeichnet die Regierung Constantins I.[2]). Er war der Mann für die Zeit, wie die Zeit für ihn. Er stellte sich an die Spitze des wahren Fortschritts und siegte, während sein Neffe Julian gegen den Strom der Geschichte schwamm und spurlos unterging. Er war das Werkzeug in der Hand der Vorsehung, um die Kirche aus dem Zustand der Unterdrückung und Verfolgung zu wohlverdienter Ehre und Herrschaft zu erheben. Dafür hat ihm die dankbare Nachwelt den Beinamen des Großen gegeben, den er zwar kaum wegen seines sittlichen Charakters, wohl aber wegen seiner militärischen und staatsmännischen Talente, seiner zeitgemäßen Politik, seiner Beschützung und Begünstigung des Christenthums und wegen der unabsehbaren Folgen seiner Regierung verdient. Er gehört zu den weltgeschichtlichen Größen zweiten Ranges, wie Philipp von Macedonien und Augustus, und verdankt seine Bedeutung mehr dem, was er *that*, als dem, was er *war*. Im Andenken der griechischen Kirche, die ihn sogar als kanonisirten Heiligen verehrt, steht er so hoch als Carl der Große im Andenken der lateinischen.

---

[1]) Vgl. §. 57. Galerius starb bald darauf an einer ekelhaften und schrecklichen Krankheit (morbus pedicularis), welche von Eusebius H. E. VIII, 16 und Lactantius De mort. persec. c. 33 mit großer Umständlichkeit geschildert wird. „His body", sagt Gibbon, ch. XIV, „swelled by an intemperate course of life to an unwieldy corpulence, was covered with ulcers and devoured by innumerable swarms of those insects which have given their name to a most loathsome desease." Diocletian hatte sich im Jahre 305 von der Herrschaft zurückgezogen und machte im Jahre 313 seinem verbitterten Leben durch Selbstmord ein Ende. Maximin, der die Verfolgung im Osten auch nach dem Toleranzedicte, so lange er konnte, noch fortsetzte, starb ebenfalls eines gewaltsamen Todes an Gift im Jahre 313. Die Christen sahen in diesem tragischen Ende der drei letzten kaiserlichen Christenverfolger ein handgreifliches Gottesgericht.

[2]) Sein vollständiger Name ist Caius Flavius Valerius Aurelius Claudius Constantinus Magnus.

Constantin, der erste christliche Kaiser, der Gründer von Constantinopel und einer der begabtesten, kräftigsten und glücklichsten römischen Herrscher, ist der erste Repräsentant der imposanten Idee einer christlichen Theokratie oder Christokratie, welche alle Unterthanen als Christen betrachtet, die bürgerlichen und religiösen Rechte von einander abhängig macht und Staat und Kirche für die beiden Arme desselben göttlichen Regiments auf Erden ansieht. Diese Idee wurde dann von seinem Nachfolger weiter ausgebildet, bewegte das ganze Mittelalter und wirkt unter verschiedenen Formen bis in die neuere Zeit hinein, obwohl sie weder im byzantinischen, noch im deutschen, noch im russischen Kaiserthum, weder im römischen Kirchenstaat, noch in der calvinistischen Republik von Genf, noch in den alt-puritanischen Colonien von Neu-England je vollständig verwirklicht worden ist. Constantin repräsentirt aber auch zugleich zuerst eine unklare und schädliche Vermischung des Christenthums mit weltlicher Politik, des heiligen Symbols des Friedens mit den Schrecken des Krieges, der geistlichen Interessen des Himmelreichs mit den irdischen Interessen eines despotischen Monarchismus.

Bei der Beurtheilung dieses merkwürdigen Mannes und seiner Regierung muß man sich vor allem auf den objectiv geschichtlichen Standpunkt stellen, wonach er, wie alle repräsentativen Charaktere, als das Organ des tieferen Zeitgeistes handelte und instinctmäßig von diesem ebenso sehr getragen wurde, als er selbst wieder auf ihn zurückwirkte. Das Christenthum hatte durch eine Geschichte von drei Jahrhunderten die Weltherrschaft bereits innerlich errungen und dadurch allein eine solche äußere Veränderung, welche sich an den Namen dieses Fürsten knüpft, möglich und zugleich auch unvermeidlich gemacht. Nur eine höchst oberflächliche Betrachtung kann eine so durchgreifende und folgenreiche Veränderung aus persönlichen Motiven, sei es aus der Politik, oder aus der Frömmigkeit, oder aus dem Aberglauben eines Individuums herleiten. — Aber allerdings bildet sich jede Zeit ihre Organe gerade, wie sie dieselben für ihre Zwecke bedarf. So war es auch mit Constantin. Er besaß vor allem jene ächte Staatsweisheit, welche, sich auf den Höhepunkt der Zeit stellend, klar erkannte, daß das Heidenthum sich im römischen Reiche ausgelebt habe, und daß blos das Christenthum dem Staate neue Kraft einhauchen und ihm zur sittlichen Stütze dienen könne. Es war besonders das katholische Einheitsinteresse, in welchem sich seine monarchische Politik und die bischöfliche Hierarchie der Kirche begegneten. Daher stand er schon seit 313 in enger Verbindung mit den Bischöfen, hatte in den donatistischen und arianischen Streitigkeiten vor allem Friede und Eintracht im Auge, legte der Kirche in allen amtlichen Urkunden das Prädicat „katholisch" bei und wollte selbst als eine Art Bischof, nämlich als Universalbischof der äußeren Angelegenheiten[1]) der Kirche des ganzen Reiches angesehen sein. Er handelte hier keineswegs blos in

---

[1]) *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*, sc. *τῆς ἐκκλησίας*, im Unterschied von den eigentlichen Bischöfen als den *ἐπίσκοποι τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας*. S. Eus. Vit. Const. IV, 24. Vgl. unten §. 156.

seinem persönlichen Interesse, sondern zum Besten des Reiches, das, in seinen tiefsten Grundlagen erschüttert und ringsum von Barbaren bedroht, nur durch ein neues Band der Einheit consolidirt und wenigstens noch so lange erhalten werden konnte, bis es unter den Barbaren selbst, als den Repräsentanten der Zukunft, den Saamen des Christenthums und der Civilisation gepflanzt hatte. Seine persönliche Politik fiel also hier durchaus mit dem Staatsinteresse zusammen. Er sah im Christenthum mit Recht das einzige erfolgreiche Werkzeug zu einer bürgerlichen Reformation des Reiches, aus welchem der alte Geist Roms sichtbar verschwand, während die politischen und religiösen Parteiungen von innen und der Druck der Barbaren von außen es mit allmählicher Auflösung der Gesellschaft bedrohten.

Zu diesem politischen Motiv gesellte sich aber bei ihm ein, zwar nicht klares und tiefes, aber doch aufrichtiges religiöses Motiv, verbunden mit einem starken Hang zum Aberglauben, welcher immer geneigt ist, den Werth der Religionen nach dem äußeren Erfolge zu bemessen und gewissen Zeichen und Ceremonien eine magische Wirkung zuzuschreiben. Er nahm das Christenthum als einen Aberglauben auf und vermischte es mit seinem heidnischen Aberglauben, bis es endlich den Sieg über diesen erlangte, ohne jedoch zu einem reinen Glauben sich zu verklären. Ein religiöser Zug ist seiner ganzen Familie eigen und offenbart sich in verschiedenen Richtungen in den abergläubischen Pilgerfahrten der Helena, in dem fanatischen Arianismus der Constantia und des Constantius, und in dem fanatischen Paganismus Julians.

Anfangs verehrte Constantin, wie sein Vater, im Geiste des neu-platonischen Synkretismus des absterbenden Heidenthums alle Götter als geheimnißvolle Mächte, besonders den Sonnengott Apollo, dem er im Jahre 308 reiche Geschenke darbrachte; ja noch 321 befahl er die regelmäßige Befragung der Haruspices bei öffentlichen Unglücksfällen, nach alter heidnischer Observanz; noch später 330 stellte er seine neue Residenz Byzanz unter den Schutz des Christengottes und der heidnischen Glücksgöttin[1]), und bis an's Ende seines Lebens behielt er den Titel und die Würde eines Pontifex Maximus oder Hohenpriesters der heidnischen Hierarchie bei[2]). Seine Münzen zeigen auf der einen Seite die Buchstaben des Namens Christi, auf der anderen das Bild des Sonnengottes und die Inschrift „Sol Invictus", mit einer Doppelbeziehung auf Apollo und auf Christum.

Freilich lassen sich diese Inconsequenzen auch aus Politik und Accommodation an das Toleranzedict von 313 erklären. Auch ist es sehr leicht, aus Uebergangsperioden vom Heidenthum und Judenthum zum Christenthum, oder vom

---

[1]) Nach Eusebius (Vit. Const. l. III. c. 48) dedicirte er Constantinopel dem „Gotte der Märtyrer", nach Zosimus aber (Hist. II. c. 31) zwei Göttinnen. Später stand die Stadt unter dem besonderen Schutze der Jungfrau Maria.

[2]) Dasselbe thaten übrigens auch seine Nachfolger bis auf Gratian, 375, der den bedeutungslos gewordenen Titel abschaffte.

Romanismus zum Protestantismus, oder vom modernen Skepticismus zum evangelischen Glauben Beispiele von Männern anzuführen, welche ehrlich zwischen zwei entgegengesetzten Systemen schwankten, sodaß sie von beiden in Anspruch genommen wurden. Aber mit jedem Siege über seine heidnischen Rivalen, Galerius, Maxentius und Licinius, wuchs seine persönliche Hinneigung zum Christenthum und sein Vertrauen auf die magische Kraft des Kreuzeszeichens, obwohl er das Heidenthum nicht förmlich abschaffte und sich erst auf dem Todtenbette 337 taufen ließ.

Er hatte eine imposante und gewinnende Persönlichkeit und wurde von Schmeichlern mit Apollo verglichen. Er war groß, breitschulterig, schön und von ungewöhnlich kräftiger und gesunder Constitution, aber eitel und orientalischer Prachtliebe in Kleidung und äußerer Erscheinung ergeben. Er besaß eine mäßige Geistesbildung, aber einen klaren und scharfen Verstand, große Geistesgegenwart und Herrscherklugheit. Sein sittlicher Charakter war nicht ohne edle Züge, unter welchen eine damals sehr seltene Keuschheit und eine in Verschwendung ausartende Wohlthätigkeit hervorragten. Viele seiner Gesetze und Verordnungen athmen den Geist christlicher Gerechtigkeit und Humanität, beförderten die Würde des weiblichen Geschlechts, verbesserten die Lage der Sklaven und Unglücklichen und gaben der Wirksamkeit der Kirche freien Spielraum im ganzen Reiche. Er ist im Ganzen einer der besten, glücklichsten und erfolgreichsten römischen Kaiser. Doch hatte er auch große Fehler und war bei weitem nicht so rein und ehrwürdig, als ihn Eusebius, geblendet von seiner Begünstigung der Kirche, in unwürdiger und fast unredlicher Lobeserhebung darstellt[1]). Es ist leider zuzugeben, daß sein Fortschritt in der Erkenntniß des Christenthums kein Fortschritt in der Ausübung seiner Tugenden war. Mit seiner Macht stieg auch seine eitele Prachtliebe und Verschwendung, sein Argwohn und Despotismus. Ja, gerade die Mitte und der Höhepunkt seiner Regierung ist durch mehrere grobe Verbrechen entstellt, welche auch durch den Geist der Zeit und die Politik eines absoluten Monarchen nicht entschuldigt werden können. Nachdem er nämlich auf dem blutigen Wege des Krieges das Ziel seines Ehrgeizes, die Alleinherrschaft des Reiches erlangt hatte, befahl er in demselben Jahre, in welchem er das große Nicänische Concil berief oder kurz vorher (324), die Hinrichtung seines besiegten Rivalen und Schwagers Licinius trotz der feierlichen Zusage der Begnadigung[2]). Damit nicht zufrieden, ließ er bald darauf auch den jungen, kaum eilfjährigen Licinius, seinen Neffen,

---

[1]) Den Charakter seiner Biographie kann man gleich aus dem bombastischen Eingang erkennen: „Wenn ich im Geiste diese dreimal selige Seele schaue mit Gott vereint, frei von aller sterblichen Hülle, in blitzleuchtendem Gewande und ewig strahlendem Diademe, dann stehen mir Sprache und Verstand stille und ich überlasse es gerne einem Besseren, ein würdiges Loblied zu ersinnen!" (Vita Const. I. 2).

[2]) Eusebius rechtfertigt dieses Verfahren gegen einen Christenfeind durch die Kriegsgesetze. Aber was wird aus dem Wortbruch? Die Ermordung des Crispus aber übergeht er gänzlich mit klugem Stillschweigen, ebenso den Tod der Fausta.

aus dem Wege räumen. Aber das größte Verbrechen ist die Ermordung (wahrscheinlich aus politischen Gründen) seines ältesten Sohnes aus erster Ehe, Crispus (326), der sich dem Verdachte einer Verschwörung und einer ehebrecherischen und blutschänderischen Absicht auf seine Stiefmutter Fausta ausgesetzt hatte, gewöhnlich jedoch für unschuldig gehalten wird. Spätere Schriftsteller behaupten ohne allen Grund, daß der Kaiser deshalb bittere Buße gethan habe, wie David. Diese häusliche und politische Tragödie ging aus einem Strudel von gegenseitigem Verdacht und Eifersucht hervor und erinnert an das Verfahren Soliman's des Großen gegen seinen Sohn Mustapha, Philipp's II. gegen Don Carlos und vor allem Peters des Großen gegen seinen ältesten Sohn Alexis aus erster Ehe. Außerdem wird ihm auch häufig — noch neuerdings von Burckhardt und Stanley — der Tod seiner zweiten Gattin Fausta (326?), jedoch wie uns scheint, ganz mit Unrecht, zur Last gelegt, indem sie nach zwanzigjähriger glücklicher Ehe der Verläumdung des Crispus und des Ehebruchs mit einem Sklaven oder Soldaten der Leibgarde überführt worden und dann im Dampf eines zu stark geheizten Bades erstickt sein soll[1]).

Jedenfalls hat das Christenthum in ihm keine gründliche sittliche Umwandlung zu Stande gebracht. Es lag ihm mehr daran, die äußere sociale Stellung, als die innere Mission desselben zu fördern. Er ist kein klarer, reiner und consequenter Charakter. Schon seine Zeitgenossen, sowohl Christen als Heiden, stritten sich über seine Tugenden und Laster, Orthodoxe und Arianer erfuhren abwechselnd seine Gunst und Ungunst und vergalten ihm mit ihrem Lob und Tadel. Er hat in seinem öffentlichen und Privatleben viel Aehnliches mit Peter dem Großen, dem Gründer von Petersburg (dem russischen Constantinopel), der im Bewußtsein seiner Verbrechen, aber auch in pelagianischem Vertrauen auf seine Tugenden und Verdienste mit den Worten starb: „Ich hoffe, daß Gott mit Rücksicht auf das Gute, das ich für mein Volk zu thun strebte, meine Sünden vergeben wird.“ Es ist charakteristisch für den rohen militärischen Charakter der Fröm-

[1]) Dieses Factum wird selbst von Gibbon, der sonst dem Constantin keineswegs besonders günstig ist, und noch entschiedener von Niebuhr (Vorträge über röm. Gesch., von Isler, Berl. 1848. III, 302) bezweifelt, welcher letztere auch geneigt ist zu glauben, daß Crispus den Tod verdiente. Denn einmal sind die Berichte etwas zu spät und stimmen nicht überein, indem Zosimus jedenfalls verläumderisch übertreibend, dem Constantin den Tod zweier Frauen, der unschuldigen Fausta und einer Ehebrecherin, der angeblichen Mutter seiner drei Nachfolger, zuschreibt, Philostorgius dagegen die Fausta für schuldig erklärt (H. E. II, 4, bloß fragmentarisch). Sodann aber sprechen ältere Zeugnisse indirect dagegen, nämlich zwei Reden aus der nächstfolgenden Regierung, welche voraussetzen, daß Fausta den Tod ihres Sohnes, des jüngeren Constantin, der erst drei Jahre nach seinem Vater starb, überlebt habe. Vgl. Julian. Orat. I u. Monod. in Const. Jun. c. 4, ad Calcem Eutrop., citirt von Gibbon, Ch. XVIII note 25 u. 26. Evagrius leugnet sowohl die Ermordung des Crispus als der Fausta, aber freilich bloß wegen des Stillschweigens des Eusebius. Burckhardt (l. c. S. 375) und Stanley (l. c. p. 300) legen dem Constantin den Mord der Fausta zur Last, ohne diese Schwierigkeiten zu erwähnen.

migkeit Constantin's, daß er von den Nägeln des heil. Kreuzes, die Helena von Jerusalem brachte, den einen zum Gebiß seines Schlachtrosses, den anderen zum Schmuck seines Helmes verwandte. Er stand auf dem Uebergange von zwei Zeitaltern und zwei Religionen, und sein Charakter und Leben trägt deutliche Spuren von beiden. Er selbst fühlte und gestand diesen Zwiespalt, als er auf dem Todtenbette bei der Annahme der christlichen Taufe sagte: „Es schwinde nun jede Zweideutigkeit"[1]).

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wenden wir uns zu den Hauptmomenten seines Lebens und seiner Regierung, so weit sie in die Kirchengeschichte gehören. Wir betrachten der Reihe nach seine Jugend, die Vision des Kreuzes, das Toleranzedict, seine Begünstigung der Kirche, seine Taufe und seinen Tod.

Constantin, der Sohn des Mitkaisers Constantinus Chlorus, der bis zu seinem Tode 306 über Gallien, Spanien und Britannien regierte, und seiner ersten (später von ihm geschiedenen) Gemahlin Helena, der Tochter eines Gastwirths, wurde 272, entweder zu Naissus (jetzt Nissa) in Dardania in Illyricum, oder in England geboren. Ein anonymer Panegyricus vom Jahre 307 sagt, daß er Britannien durch seine Geburt verherrlicht habe, was man indeß ebenso sehr von seiner königlichen, als von seiner leiblichen Geburt verstehen kann, da er in York zum Kaiser ausgerufen wurde. Seine Mutter, die er als Kaiser mit allen Ehren und Würden umgab, wird als eine fromme und andächtige Frau gepriesen und fand eine Aufnahme in die Liste der Heiligen. Ihr Name ist eng verbunden mit der Entdeckung des Kreuzes und der abergläubischen Verehrung der heiligen Orte und Reliquien. Sie erreichte ein sehr hohes Alter und starb in

---

[1]) Die heidnischen Historiker erheben seine frühere und setzen seine spätere Regierung herab. So sagt Eutropius, X, 6: In primo imperii tempore optimis principibus, ultimo mediis comparandus. Diesem Urtheil schließt sich Gibbon an, der in ihm Kap. XVIII einen umgekehrten Augustus darstellt: „In the life of Augustus, we behold the tyrant of the republic, converted, almost by imperceptible degrees, into the father of his country and of human kind. In that of Constantine, we may contemplate a hero, who had so long inspired his subjects with love, and his enemies with terror, degenerating into a cruel and dissolute monarch, corrupted by his fortune, or raised by conquest above the necessities of dissimulation." Allein diese Ansicht von einer zunehmenden Verschlechterung, welche auch F. C. Schlosser in seiner Weltgeschichte theilt, ist nicht hinlänglich begründet. Denn einerseits kommen auch im früheren Leben Constantins Züge von Grausamkeit vor, wie die Aufopferung der besiegten Barbaren im Amphitheater zu Trier i. J. 310 oder 311, wofür er von einem heidnischen Redner hoch gepriesen wurde, die Ermordung des unmündigen Sohnes des Maxentius und die triumphirende Schautragung des Hauptes des Maxentius bei seinem Einzug in Rom i. J. 312. Auf der anderen Seite rühren gerade seine humansten Gesetze, z. B. die Aufhebung der Gladiatorenspiele, die Erschwerung des Kindermordes u. a. aus seiner späteren Regierungszeit her. Die neueste ausführliche Biographie von Burckhardt stellt den Constantin gewiß auch einseitig blos als einen genialen Feldherrn und Staatsmann dar, der in der Politik von moralischen Bedenken nichts wußte und die religiöse Frage durchaus nur von der Seite der politischen Brauchbarkeit ansah (S. 375 u. 389 f.).

oder nahe bei Rom im Jahre 326. Von geringer Herkunft durch Schönheit und Glück zur Würde einer Regentin erhoben[1]), dann, wie Josephine, aus politischen Rücksichten von Constantius geschieden, aber mit dem Glücksstern ihres Sohnes zu größerem Glanz und Einfluß wiederhergestellt, und ihr Leben endend als eine Heilige der katholischen Kirche, die ihre Gebeine an drei Gräbern verehrt, wäre Helena ein treffliches Thema für einen historischen Roman aus dieser merkwürdigen Uebergangsperiode der Welt- und Kirchengeschichte.

Constantin zeichnete sich frühzeitig im Dienste Diokletians in den ägyptischen und persischen Kriegen aus, zog dann nach Gallien und Britannien und wurde zu York von seinem sterbenden Vater und von den römischen Truppen zum Cäsar ernannt. Schon sein Vater hatte eine günstige Meinung von den Christen als friedlichen und ehrenwerthen Bürgern und schützte sie im Westen während der Diokletianischen Verfolgung im Osten. Diese Achtung und weise Toleranz ging als Erbe auf ihn über, und die gute Wirkung derselben verglichen mit den schlimmen Folgen des entgegengesetzten Verfahrens seines Gegners Galerius konnte ihn nur darin bestärken. Ob seine Mutter, die er stets hoch verehrte und die noch in ihrem achtzigsten Jahre eine Pilgerfahrt nach Jerusalem machte, den Keim des christlichen Glaubens in ihn legte, wie Theodoret andeutet, oder erst später durch seinen Einfluß eine Christin wurde, wie Eusebius behauptet, muß unentschieden bleiben. Nach der jedenfalls falschen und malitiösen Angabe des heidnischen Zosimus brachte ihm erst 326 nach der Ermordung des Crispus ein Aegypter, der aus Spanien kam (wahrscheinlich ist der Bischof Hosius von Cordova gemeint), die Ueberzeugung bei, daß man durch Bekehrung zum Christenthum Vergebung der Sünden erlange.

Den ersten öffentlichen Beweis einer positiven Hinneigung zum Christenthum gab er im Kampfe mit dem heidnischen Maxentius, der sich zum Herrscher von Italien und Afrika aufgeworfen hatte und allgemein als ein grausamer, lasterhafter, bei Heiden und Christen verhaßter Tyrann geschildert wird[2]). Vom römischen Volke zu Hülfe gerufen, zog Constantin mit einem Heere von mehr als 90,000 Soldaten aus allerlei Nationen von Gallien über die Alpen und besiegte ihn in drei Schlachten, zuletzt im October 312 bei der Milvischen Brücke in der Nähe von Rom, wo Maxentius in den Fluthen der Tiber einen schmachvollen Tod fand.

In diese Zeit fällt die bekannte Geschichte von dem wunderbaren Kreuzeszeichen, welche als eines der hervorragendsten Wunder in dem wunderreichen nicänischen Zeitalter und wegen ihrer symbolischen Bedeutung an diesem Wendepunkt

---

[1]) Ambrosius (De obitu Theodos.) nennt sie stabulariam vor ihrer Heirath. Nach Zosimus und selbst dem Chronicon Paschale war sie blos die Concubine des Constantius, also Constantin illegitim. Allein dann begreift man nicht, daß der letztere ohne Opposition zum Cäsar ernannt ward, da Constantius drei Söhne und drei Töchter von seinem rechtmäßigen Weibe Theodora hatte, um deretwillen er die Helena verstieß.

[2]) Selbst Zosimus stellt ihn in das allerungünstigste Licht.

der Geschichte nähere Prüfung beansprucht. Sie zeigt uns einerseits den Sieg des Christenthums, andererseits aber auch die ominöse Verbindung desselben mit fremdartigen, politischen und militärischen Interessen, welche für Constantin, Eusebius und die Kirche ihrer Zeit schon nichts Anstößiges mehr hatte. Es war der Uebergang von dem leidenden Christenthum der Urzeit zu dem kriegerischen Christenthum des Mittelalters, welches indeß doch für die barbarischen Zustände während und nach der Völkerwanderung eine gewisse historische Nothwendigkeit hatte und sich als einen Durchgangspunkt für die höhere geistige Herrschaft des Christenthums in der neueren Zeit erwies.

Die Erscheinung selbst wird etwas verschieden erzählt und ist nicht ohne innere Schwierigkeiten. Der älteste Zeuge, Lactantius, oder wer sonst der Verfasser des Buches „de mortibus persecutorum" sein mag, berichtet etwa drei Jahre nach der fraglichen Begebenheit bloß von einem nächtlichen Traumgesicht Constantins, in welchem er (ob von Christo oder von einem Engel, wird nicht gesagt) angewiesen wurde, den Schilden seiner Soldaten „das himmlische Gotteszeichen," d. h. das Kreuz mit dem Namen Christi aufzuprägen und also dem Feinde entgegenzugehen[1]). Eusebius dagegen erzählt ausführlicher und zwar auf Grund einer späteren, eidlich betheuerten Privatmittheilung des Kaisers selbst — jedoch erst 338, also ein Jahr nach dem Tode des Kaisers, seines einzigen Zeugen, und sechsundzwanzig Jahre nach der Begebenheit[2]) — daß ihm und seinem Heere[3]) auf dem Zuge nach Italien (der Ort wird nicht näher angegeben, ebenso wenig als die Zeit) am hellen Mittag während des Gebetes (also im wachen Zu-

---

[1]) De mort. persec. c. 44. (Lact. Op. II. p. 278 sq. ed. Lips.): Commonitus est in quiete Constantinus, ut coeleste signum Dei notaret in scutis, atque ita proelium committeret. Fecit ut jussus est, et transversa X litera, summo capite circumflexo Christum in scutis notat. Quo signo armatus exercitus capit ferrum. Diese Schrift wird zwar von manchen, neuerdings auch von Burckhardt dem Lactantius abgesprochen, ist aber jedenfalls bald nach der Begebenheit, etwa um 315 abgefaßt worden, als Constantin noch in gutem Einverständniß mit Licinius stand, welchem der Verf. c. 46 eine ähnliche Vision auf seinem Zuge gegen den heidnischen Tyrannen Maximin zuschreibt.

[2]) Nämlich in der um 338 geschriebenen und bekanntlich weit mehr declamatorisch-panegyrischen als historischen Vita Constantini, lib. I. c. 27—30. In seiner Kirchengeschichte dagegen, welche bis zum Jahre 324 herabreicht, sagt Eusebius, obwohl er die beste Gelegenheit dazu hatte, nämlich in lib. IX. c. 8. 9, nichts von dieser Begebenheit, ob absichtlich, oder aus damaliger Unkunde, oder aus bloßem Versehen, ist schwer zu entscheiden. Jedenfalls ist dieses Stillschweigen in seinem Hauptwerke bedenklich für die Details seines späteren Berichtes und daher auch nicht nur von Gibbon, sondern auch von Lardner (Credibility, etc. II. 70. §. 3) und Anderen dagegen geltend gemacht worden.

[3]) Das Letztere ist aus inneren Gründen höchst unwahrscheinlich und beruht wohl auf einem Gedächtnißirrthum oder sonstigen Mißverständniß. Denn wenn die ganze Armee, die aus vierzig, nach Anderen aus mehr als neunzig tausend meist heidnischen Soldaten aus jeder Nation bestand, das Himmelszeichen gesehen hätte, so wären damals doch noch viele Zeugen am Leben gewesen, die ganze Begebenheit hätte einen öffentlichen Charakter gehabt und zur Bestätigung keines feierlichen Eides von Seiten des Kaisers bedurft.

stande) ein leuchtendes Kreuzeszeichen am Himmel mit der Aufschrift: „Durch dieses siege!“[1]) und in der Nacht darauf Christus selbst erschienen sei mit dem Befehl, eine Fahne in Gestalt dieses Kreuzeszeichens verfertigen zu lassen und so dem Maxentius und allen seinen Feinden entgegenzuziehen. Dieser Bericht setzt also eine doppelte Erscheinung, eine objective und subjective voraus, nämlich eine Erscheinung des Kreuzeszeichens am Himmel und eine Erscheinung Christi selbst in nächtlicher Vision, und unterscheidet sich dadurch von dem des Lactantius, ohne jedoch demselben nothwendig zu widersprechen. Nach dem späteren Rufinus, der jedoch nicht mehr als selbstständiger Zeuge angesehen werden kann, erschien dem Kaiser das Kreuzeszeichen im Traume (was mit Lactantius besser harmonirt) und nachdem er erschrocken aufwachte, riefen ihm Engel (also nicht Christus direct) das Hoc vince! zu[2]). Außer diesen zwei oder drei Zeugen erwähnt merkwürdiger Weise kein einziger christlicher Schriftsteller aus dem vierten Jahrhundert dieses wunderbare Ereigniß. Doch besitzen wir noch ein gleichzeitiges, obwohl sehr vages und unbestimmtes Zeugniß von dem heidnischen Rhetor Nazarius, der in einer wie es scheint zu Rom am 1. März 321 gehaltenen Lobrede auf Constantin zwar begreiflicher Weise nichts von Christo und dem Kreuze, aber doch von einem dem Kaiser im Siege über Maxentius zu Theil gewordenen übernatürlichen Schutze und von der Erscheinung eines Heeres gottgesandter Krieger redet und dabei auf die alten heidnischen Prodigien, wie die Erscheinung von Castor und Pollux, hinweiset[3]).

Ohne Zweifel liegt dieser Legende irgend etwas Thatsächliches zu Grunde. Wir können uns nicht dazu verstehen, darin blos einen frommen Betrug zu sehen[4]). Denn damit würden wir zu der Alternative genöthigt, entweder den

---

[1]) Das berühmte und sprüchwörtlich gewordene *Τούτῳ* (sc. *τῷ σημείῳ*) *νίκα* — Hac oder Hoc (sc. signo) vince oder vinces. Eusebius macht den Eindruck, daß die Inschrift griechisch war; nach Nikephorus und Zonaras aber war sie lateinisch.

[2]) H. E. IX, 9. Aehnlich Sozomenus, H. E. lib. I. c. 3, der bloß von einem Traumgesicht berichtet: *ὄναρ εἶδε τὸ τοῦ σταυροῦ σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ σελαγίζον, κ. τ. λ.* Nachher aber giebt er allerdings den ausführlicheren Bericht des Eusebius in dessen eigenen Worten.

[3]) Paneg. ad Const. c. 14: In ore est omnium Galliarum [dieß weist offenbar auf eine damals ziemlich allgemein verbreitete Sage hin], exercitus visos, qui se divinitus missos prae se ferebant, etc. Vgl. Baronius Annal. ad ann. 312 n. 11. Dort wird auch n. 14 noch ein anderes und älteres heidnisches Zeugniß angeführt aus einer anonymen Lobrede vom Jahre 313, die ganz unbestimmt von einem die Soldaten mit Furcht erfüllenden Omen spricht, worunter Baronius und Newman (in seinem Essay on the ecclesiast. Miracles) das Kreuzeszeichen verstehen.

[4]) Wie mehr oder weniger deutlich von Hoornebeck, Thomasius, Arnold, Lardner, Gibbon (?) und Waddington geschieht. Der letztere (Hist. of the Church vol. I. p. 171) fertigt die Sache viel zu summarisch ab mit den Worten: „This flattering fable may very safely be consigned to contempt and oblivion.“ Burckhardt, der erste Biograph Constantin's, kommt zu demselben Resultate und hält es gar nicht für der Mühe werth, sich auf eine kritische Untersuchung dieser Erzählung einzulassen. „Das bekannte Wunder“,

ersten christlichen Kaiser in seinem hohen Alter des Doppelverbrechens der Lüge und des Meineides zu beschuldigen, oder dem „Vater der Kirchengeschichte" alle Glaubwürdigkeit abzusprechen. Sodann ist das Zeugniß des Lactantius von dem des Eusebius ganz unabhängig und erhält durch die gleichzeitigen heidnischen Andeutungen eine zusätzliche Stütze. Und endlich ist auch das sprüchwörtlich gewordene Hoc vince an sich viel zu gut und zu wahr von der Religion des Kreuzes, um auf lauter Lug und Trug zurückgeführt zu werden.

Worin bestand nun aber das Factum? War es ein eigentliches objectives Wunder[1]), oder ein natürliches Wolkengebilde am Himmel[2]), oder ein Traumgesicht[3])? Die Annahme eines äußeren, dem Kaiser und seinem ganzen Heere sichtbaren Wunders wird gerechtfertigt durch die epochemachende Bedeutung des Sieges, indem sich an ihn der Untergang des Heidenthums und die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion knüpfte.

Allein abgesehen von den bereits angedeuteten kritischen Schwierigkeiten ist die Verbindung des heiligen Symbols der Erlösung mit der blutigen Kriegsfahne und des sanftmüthigen Friedenskönigs mit dem Gotte der Schlachten dem gesunden religiösen Gefühl anstößig und erfordert eine fast zu große Ausdehnung der

---

sagt er (S. 394 u. 395), welches Euseb. und seine Nachschreiber auf dem Zuge gegen Maxentius geschehen lassen, . . . dürfte wohl endlich aus den geschichtlichen Darstellungen wegbleiben, da es nicht einmal den Werth einer Sage, überhaupt keinen populären Ursprung hat. . . Die Geschichte weiß mit einem Eide Constantin's des Großen nicht viel anzufangen, weil er u. a. seinen Schwager trotz eidlicher Versicherung hat ermorden lassen. Und dann ist auch Euseb. nicht zu gut dazu, zwei Drittheile der Erzählung selbst erfunden zu haben." Der Eid Constantins giebt allerdings seinem Zeugniß keine zusätzliche Kraft, da die Unsitte des Schwörens bei ihm Gewohnheit und in jener Zeit überhaupt schon sehr allgemein war (selbst unter Mönchen), bezeugt aber die Treue des Berichtes des Eusebius. Lardner sieht in dem Eide ein Argument gegen die Glaubwürdigkeit Constantins, den er ausschließlich für die Geschichte verantwortlich macht. Er meint, daß Eusebius selbst sie nicht geglaubt und darum sich so ausdrücklich auf die Autorität des Kaisers berufen habe.

[1]) Dafür entscheiden sich die meisten katholischen und die älteren protestantischen Historiker, unter den neueren aber nur sehr wenige, z. B. Guericke und J. H. Newman (noch vor seinem Uebertritt zur römischen Kirche, in seinem Essay on ecclesiastical miracles, 1842).

[2]) So Fabricius, Schröckh (Bd. V. S. 83), Manso, Heinichen, Milman u. Gieseler (I. §. 56. Note 29), der letztere mit Hinweisung auf ähnliche kreuzartige Wolken i. J. 1517 u. 1552, die von den gleichzeitigen Lutheranern für übernatürliche Zeichen gehalten wurden. Auch Neander neigt sich zu dieser Erklärung, hält aber für wahrscheinlich, daß das natürliche Phänomen am Himmel zugleich zu einem Traume Veranlassung gab. Aehnlich Robertson, und ganz neulich Stanley (l. c. p. 288), der an das Parhelion erinnert, welches am Nachmittag bisweilen die Gestalt eines Kreuzes annehme, und außerdem auf die Aurora Borealis vom Nov. 1848 verweist, welche in Frankreich auf die Buchstaben L. N., mit Rücksicht auf die bevorstehende Präsidentenwahl Louis Napoleons, in Rom dagegen auf das vom Himmel um Rache schreiende Blut des ermordeten Rossi gedeutet wurde.

[3]) Mosheim, der jedoch nach einer sehr ausführlichen Discussion in seinem Werke de rebus ante Const. M. zu keinem bestimmten Resultate kommt.

Theorie der Accommodation göttlicher Offenbarung an den Geist der Zeit und die Leidenschaften und Interessen der Individuen. Auch sollte man denken, daß Christus, wenn er wirklich dem Constantin erschienen wäre, ihn vielmehr zuerst zur Buße und zur Taufe, statt zur Bereitung einer Kriegsfahne für eine blutige Schlacht ermahnt hätte. In keinem Falle darf man mit Eusebius, Theodoret und älteren Theologen jenem Vorgange die Bedeutung einer plötzlichen und gründlichen Bekehrung zuschreiben, wie etwa der Erscheinung Christi im Leben des Paulus auf dem Wege nach Damaskus[1]). Denn einerseits war Constantin dem Christenthum niemals feindlich, sondern höchst wahrscheinlich von früher Jugend auf nach dem Vorbilde seines Vaters gewogen, und andererseits verschob er seine Taufe noch volle fünfundzwanzig Jahre bis auf sein Todtenbett. Die neuere Annahme eines zufälligen Wolkengebildes, das er durch optische Täuschung für ein übernatürliches Kreuz gehalten habe, erinnert zu sehr an die verschollene rationalistische Exegese und läßt die persönliche Erscheinung Christi und die griechische oder lateinische Inschrift: „Durch dieses Zeichen sollst du siegen!" ganz unerklärt.— Es bleibt also nur noch die Annahme eines psychologischen Vorgangs oder einer inneren Vision übrig. Darauf beschränkt sich in der That das älteste Zeugniß des Lactantius; wahrscheinlich ist auch das eusebianische Kreuz mit seiner Inschrift auf dieselbe Weise zu erklären und hat sich erst später, sei es in der Phantasie des Kaisers, sei es durch einen Gedächtnißfehler des Historikers, in jedem Falle ohne absichtlichen Betrug, vom Traume losgelöst und zu einer objectiven Erscheinung am Wolkenhimmel gestaltet. Daß der ganze Traum, zumal nach glücklichem Erfolge, im Lichte einer übernatürlichen Offenbarung erschien, entspricht ganz der herrschenden heidnischen und christlichen Ansicht jener Zeit über den Ursprung der Träume und Visionen. Constantin und seine Freunde führten alle wichtigeren Ereignisse seiner Regierung, wie die Kunde von der Verschwörung des Maximin gegen sein Leben, des Anrückens der Armee des Licinius, die Entdeckung des heiligen Grabes, die Gründung Constantinopels, auf göttliche Mahnungen durch Träume und Visionen zurück[2]). Licinius hatte vor der Schlacht mit Maximin eine Vision, worin ihn ein Engel ein Gebet um Sieg lehrte[3]). Der heidnische Julian war darin noch abergläubischer als sein christlicher Oheim. Libanius läßt ihn auf dem Zuge gegen die Perser mit einer ganzen Schaar von Göttern umgeben sein, welche freilich nach der Ansicht des Gregor von Nazianz vielmehr ein Heer von Dämonen war[4]). So viel Aberglaube sich auch in diese Zeitvorstellung einmischte und so vorsichtig man in der Beurtheilung einzelner Fälle sein muß,

---

[1]) Theodoret sagt H. Eccl. l. I. c. 2 auf Grundlage des eusebianischen Berichtes, daß Constantin nicht ἀπ' ἀνθρώπου, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου (vgl. Gal. 1, 1), sondern vom Himmel herab wie der göttliche Apostel, οὐρανόθεν, κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον, berufen worden sei.

[2]) Vgl. Euseb. Vita Const. I, 27. 28; II, 12; III, 3. 29.

[3]) Lact. De mort. persec. c. 46.

[4]) Vgl. unten §. 136 und Ullmanns Gregor von Naz. S. 100.

so liegt doch derselben eine Wahrheit zu Grunde. Es giebt providentielle Träume und es ist unläugbare Lehre der heiligen Schrift, selbst des Neuen Testaments, daß Träume und nächtliche Visionen bisweilen göttliche Offenbarungen, Mahnungen und Warnungen vermitteln[1]). Nach dem Zeugnisse der glaubwürdigsten Kirchenväter, wie Origenes, Tertullian und Cyprian, wurden im zweiten und dritten Jahrhundert viele Bekehrungen auf diesem Wege bewirkt[2]). Warum sollten wir denn diesem Traume Constantins auf diesem wichtigen Wendepunkt der Welt- und Kirchengeschichte einen providentiellen Charakter absprechen? Aber wenn wir selbst eine providentia specialissima darin sehen, so ist das doch von einem eigentlichen Wunder in der Gestalt einer objectiven, leiblich sichtbaren Erscheinung des erhöhten Christus, wie sie dem Paulus zu Theil wurde, verschieden und kann sehr wohl ohne Verletzung des gewöhnlichen Naturlaufes gedacht werden. Wir können hier noch an einen ähnlichen Vorfall in der Bekehrungsgeschichte des englischen Offiziers James Gardiner erinnern, der nach dem Bericht seines intimen Freundes, Dr. Doddridge, im Juli 1719, Nachts in seinem Zimmer plötzlich eine sichtbare Darstellung Christi am Kreuze zu gewahren glaubte und dadurch von einem gottlosen Wandel zu wahrer Frömmigkeit erweckt wurde. Höchst wahrscheinlich war diese Erscheinung ebenfalls bloß ein providentielles Traumgesicht, das auf Gardiner's Leben übrigens einen noch stärkeren Einfluß übte, als die Kreuzesvision auf Constantin[3]).

Der Hergang der Sache mag also folgender gewesen sein. Vor der entscheidenden Schlacht suchte Constantin, der auch nach dem Bericht des Eusebius bereits geneigt war, die christliche Religion für die beste unter den vorhandenen anzusehen, in ernstlichem, wenn auch unklarem Gebete den Schutz des Christengottes,

---

[1]) Vgl. 4 Mos. 12, 6; Hiob 33, 15 f.; und was einzelne Beispiele betrifft, 1 Mos. 31, 10. 24; 37, 5; 1 Kön. 3, 5; Dan. 2, 4. 36; 7, 1; Matth. 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22; Ap.-G. 10, 17; 22, 17. 18.

[2]) Vgl. z. B. Tertull. De anima c. 43—50.

[3]) Vgl. Dr. Philip Doddridge: Some remarkable Passages in the life of the Hon. Colonel James Gardiner, ein Werk, das durch die englische und amerikanische Tractatgesellschaft weit verbreitet ist. Doddridge, dessen Glaubwürdigkeit Niemand bezweifelt, hörte die Erzählung von Gardiner selbst, wie Eusebius die seinige von Constantin. Als Gardiner, bis dahin ein leichtsinniger Weltmensch, einst in später Nacht im Juli 1719 in tiefes Nachdenken versunken war und ein Buch las, sah er plötzlich zu seinem größten Erstaunen „that there was before him, as it were suspended in the air, a visible representation of the Lord Jesus Christ upon the cross, surrounded with a glory; and was impressed as if a voice, or something equivalent to a voice, had come to him, to this effect: ‚O sinner, did I suffer this for thee, and are these the returns?' But whether this were an audible voice, or only a strong impression on his mind, equally striking, he did not seem confident, though he judged it to be the former." Die letztere Bemerkung macht es sehr wahrscheinlich, daß die ganze Erscheinung blos seinem geistigen Auge sichtbar, und die Worte seinem inneren Ohre hörbar waren. Jedermann weiß, wie leicht es ist, über einem langweiligen Buche in später Nacht ganz unversehens in Schlaf zu verfallen.

während sein heidnischer Gegner Maxentius nach dem Berichte des Zosimus[1]) die sibyllinischen Bücher befragte und in abergläubischem Vertrauen den Götzen opferte. Als er unter gemischten Gefühlen der Furcht und der Hoffnung einschlief, sah er im Traume das Kreuz Christi mit einer siegverheißenden Inschrift, und hielt dieß für eine höhere Offenbarung. In Folge dessen und mit Rücksicht auf den damals schon ganz allgemein und zum Theil sehr abergläubischen Gebrauch des Kreuzeszeichens unter den zahlreichen Christen, von denen auch höchst wahrscheinlich viele in seiner Armee waren, ließ er das, später sogenannte Labarum[2]), d. h. die heilige Kreuzesfahne mit dem griechischen Monogramm des Namens Christi[3]) anfertigen und dem Heere als Symbol des Sieges statt des römischen Adlers vorantragen. Diese Fahne bestand nach der Beschreibung des Eusebius aus einem langen mit Gold eingefaßten Speer, der mit einer Querstange zur Form des Kreuzes verbunden war; auf der Spitze des Speeres prangte eine goldene, mit Edelsteinen besetzte Krone, an welcher die ineinandergeschriebenen Buchstaben X und P in kreuzartiger Form angebracht waren; unter der Krone und dem Kreuzeszeichen glänzte das goldene Brustbild des Kaisers und seiner Söhne; und von der Querstange herunter hing ein purpurnes, mit Gold durchwirktes und mit kostbaren Edelsteinen geschmücktes Tuch. — Der magischen Kraft des Kreuzeszeichens schrieb Constantin den Sieg über Maxentius zu. Nach seinem Triumpheinzuge in Rom ließ er auf dem Forum seine Bildsäule mit dem Labarum in der rechten Hand aufstellen und die Inschrift darunter setzen: „Durch dieses heilbringende Zeichen, das wahre Zeichen der Tapferkeit, habe ich eure Stadt vom Joche der Tyrannen befreit“[4]). Drei Jahre später wurde ihm vom Senat ein Triumphbogen aus Mar-

---

[1]) II, 16.

[2]) Labarum, *λάβωρον*, auch *λάβουρον*, ist weder von labor, noch von *λάφυρον*, noch von *λαβεῖν* abzuleiten, sondern wahrscheinlich barbarischen Ursprungs und durch celtische oder germanische Söldlinge in die römische Terminologie eingeführt worden, und zwar schon vor Constantin. Vgl. Du Cange, Glossar., und Suicer, Thesaur, s. h. v. und die ausführliche Beschreibung bei Eus. Vit. Const. I, 30.

[3]) X u. P, die beiden Anfangsbuchstaben des Namens Christi, so in einander geschrieben, daß sie die Gestalt des Kreuzes bilden, nämlich ☧, oder ⳨, oder *α* ☧ *ω* und ähnliche Formen, deren Münter (Sinnbilder der alten Christen S. 36 ff.) aus alten Münzen, Gefäßen und Grabinschriften mehr als zwanzig zusammengestellt hat. Das Monogramm, so wie das Kreuzeszeichen war unter den Christen schon lange vor Constantin, wahrscheinlich schon im Zeitalter der Antonine und des Hadrian gebräuchlich. Das Neue ist also blos die Verbindung dieses Symbols in seiner christlichen Bedeutung mit der römischen Kriegsfahne. Uebrigens hatten schon früher die Kriegsfahnen und Siegstrophäen gewöhnlich eine kreuzartige Gestalt, worauf die Apologeten des zweiten Jahrh. die Heiden aufmerksam machten. Nach Killen (Ancient Church p. 317, Note), der sich dafür auf Aringhus Roma subterran. II, 567 als Autorität beruft, fand sich das berühmte Monogramm, natürlich in einem ganz anderen Sinne, sogar schon vor Christo auf ptolemäischen Münzen.

[4]) Eus. H. E. IX, 9: *Τούτῳ τῷ σωτηριώδει* (d. h. salutari, nicht singulari, wie Rufinus hat) *σημείῳ, τῷ ἀληθινῷ ἐλέγχῳ τῆς ἀνδρίας, τὴν πόλιν ὑμῶν ἀπὸ ζυγοῦ*

mor errichtet, welcher noch heut zu Tage, im Angesicht der grandiosen Ruinen des heidnischen Colosseum, den damaligen Zerfall der alten Kunst, aber auch zugleich den Untergang des Heidenthums verkündigt (während der benachbarte Triumphbogen des Titus die Zerstörung des Tempels und den Untergang des Judenthums veranschaulicht). Die Inschrift dieses Triumphbogens schreibt indeß den Sieg Constantins über den verhaßten Tyrannen außer seiner Geistesgröße[1]) unbestimmt dem Antriebe der Gottheit[2]) zu, worunter ein Christ natürlich den wahren Gott, ein Heide dagegen, wie der Rhetor Nazarius in seiner Lobrede auf Constantin deutet, die himmlischen Schutzmächte der urbs aeterna verstand.

Der Sieg des Constantin über Maxentius war zwar zunächst bloß ein militärisch-politischer Sieg des Christenthums über das Heidenthum, der aber einen geistig-sittlichen Sieg voraussetzte und zur öffentlichen Geltung im Reiche brachte. Das Zeichen der Schmach und Bedrückung[3]) ward fortan das Zeichen der Ehre und Herrschaft, welchem der Kaiser im Geiste der Kirche seiner Zeit einen magischen Einfluß zuschrieb[4]). Es nahm nun die Stelle des Adlers und der anderen Feldzeichen ein, unter welchen die heidnischen Römer die Welt besiegt hatten; es wurde den kaiserlichen Münzen, den Fahnen, Helmen und Schilden der Soldaten eingeprägt. Unter den Fahnen glänzte vor allem das schon erwähnte Labarum im reichsten Schmuck von Gold und Edelsteinen; es wurde von den fünfzig treuesten und tapfersten Leibgarden bewacht, füllte die Christen mit Siegesmuth und verbreitete Angst und Schrecken unter den feindlichen Schaaren[5]), bis es unter den schwächlichen Nachfolgern des Theodosius II. außer Gebrauch kam und im kaiserlichen Palaste von Constantinopel als ehrwürdige Reliquie zur Ruhe

---

τοῦ τυράννου διασωθεῖσαν ἐλευθέρωσα, etc. Gibbon hält es indeß für wahrscheinlicher, wenigstens das Kreuzeszeichen und die Inschrift in die Zeit des zweiten oder dritten Besuches Constantins in Rom herabzurücken.

[1]) Mentis magnitudine. [2]) Instinctu Divinitatis.

[3]) Cicero sagt pro Rabirio c. 5: Nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus. Bei anderen heidnischen Völkern, den Aegyptern, den Buddhisten und den Urbewohnern von Mexico, scheint das Kreuz als religiöses Symbol im Gebrauch gewesen zu sein. Sokrates erzählt (H. E. V, 17), daß bei der Zerstörung des Serapis-Tempels unter den hieroglyphischen Inschriften Kreuze gefunden wurden, welche Heiden und Christen auf ihre Religion bezogen. Nach Prescott (Conquest of Mexico III. p. 338—340) fanden die Spanier das Kreuz unter den Gegenständen des Cultus in den Götzentempeln von Anahuac.

[4]) Schon die vorconstantinischen Kirchenlehrer, Justin, Tertullian, Minucius Felix, hatten im schroffen Gegensatz zu dieser heidnischen Antipathie das Zeichen des Kreuzes im ganzen Bereiche der Natur und des Menschenlebens gesehen, z. B. im Ruder, im Pflug, in der Fahne, im fliegenden Vogel, im schwimmenden oder betenden Menschen, in der Gestalt des menschlichen Angesichts und des Körpers mit ausgebreiteten Armen. Daher der tägliche Gebrauch des Kreuzeszeichens bei den alten Christen. Vgl. §. 100.

[5]) Constantin erzählte dem Eusebius (V. C. II, 7) abenteuerliche Dinge von der Unverletzbarkeit dieses Labarum und seiner Träger, welche schwerer zu glauben sind, als die Kreuzes-Vision.

gelegt wurde. Doch werden Nachbilder davon noch immer in römischen Processionen vorgetragen.

Schon vor diesem Siege bei Rom, entweder im Frühling oder im Sommer 312 hatte Constantin, in Verbindung mit seinem orientalischen Mitherrscher Licinius, ein religiöses Toleranzedict erlassen, welches uns nicht mehr erhalten ist, aber wahrscheinlich einen Schritt über das ebenfalls von ihm und Licinius mit unterzeichnete Toleranzedict des christenfeindlichen Galerius von 311 hinausging. Bald nach dem Siege, im Januar des Jahres 313, erließen die beiden Herrscher von Mailand aus ein neues (drittes) Religionsedict, worin sie im Geiste des religiösen Eklekticismus vollständige Freiheit aller bestehenden Religionen, und zwar mit besonderer Rücksicht auf das Christenthum, gestatteten, indem sie dieses nicht nur in seinen damaligen Grenzen anerkannten, sondern auch — was das erste und vielleicht auch das zweite Toleranzedict noch nicht erlaubte — jedem heidnischen Unterthan das Recht des ungestraften Uebertritts gestatteten[1]). Zugleich wurde die Rückgabe der in der diocletianischen Verfolgung confiscirten kirchlichen Gebäude und Güter unter gehöriger Entschädigung der Privateigenthümer aus den kaiserlichen Kassen geboten.

In diesem merkwürdigen Edicte darf man jedoch noch keineswegs schon die moderne protestantische und anglo-amerikanische Theorie der Religionsfreiheit als eines der unveräußerlichen allgemeinen Grundrechte des Menschen finden. Allerdings erklärten sich gleichzeitig und schon früher mehrere Stimmen aus der christlichen Kirche selbst entschieden gegen allen Religionszwang[2]). Aber der Geist des römischen Reiches war zu absolutistisch, um sich des Oberaufsichtsrechtes über

---

[1]) „Haec ordinanda esse credidimus .., ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem, quam quisque voluisset . . . ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus, qui vel observationi Christianorum, vel ei religioni mentem suam dederet, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret . . . ut amotis omnibus omnino conditionibus [womit wohl die Restrictionen der Toleranz in den beiden früheren Edicten gemeint sind] — nunc libere ac simpliciter unusquisque eorum qui eandem observandae religioni Christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem et molestiam sui id ipsum observare contendant.“ So berichtet Lactantius in der Schrift De mort. persec. c. 48 (Lact. Op. II. p. 282 ed. Fritzsche). Eusebius giebt das Edict in steifer und unklarer griech. Uebersetzung mit einigen Abweichungen, H. E. X, 5. Vgl. auch Nikeph., H. E. VII, 41 und einen Aufsatz über die drei Toleranzedicte von Th. Keim in den Tübinger Jahrb. für 1852.

[2]) Dahin gehören die merkwürdigen Stellen Tertullians, welche wir §. 51 angeführt haben. Aehnlich sagt Lactantius im Anfang des vierten Jahrh., Instit. div. l. V. c. 19 (I. p. 267 sq. ed. Lips.): Non est opus vi et injuria, quia religio cogi non potest; verbis potius, quam verberibus res agenda est, ut sit voluntas. . . Defendenda religio est, non occidendo, sed moriendo; non saevitia, sed patientia; non scelere, sed fide. . . Nam si sanguine, si tormentis, si malo religionem defendere velis, jam non defendetur illa, sed polluetur atque violabitur. Nihil est enim tam voluntarium, quam religio, in qua si animus sacrificantis aversus est, jam sublata, jam nulla est. Vgl. c. 20.

den öffentlichen Cultus zu begeben. Die constantinische Toleranz war eine temporäre Maaßregel der Politik, welche, wie auch das Edict dies ausdrücklich als Motiv angab, am besten bürgerliche Ruhe und den Schutz aller göttlichen und himmlischen Wesen für Kaiser und Reich zu sichern versprach. Sie war, wie der Erfolg lehrt, blos der naturgemäße Uebergang in einen neuen Zustand der Dinge, wo die beiden Religionen die Rolle wechselten, und der erste Schritt zur Erhebung des Christenthums (und zwar des katholisch-kirchlichen, bischöflich-hierarchischen Christenthums mit allmählichem Ausschluß der häretischen und schismatischen Secten) zur Staatsreligion. Denn war es einmal auf gleichen Fuß mit dem Heidenthum gestellt, so mußte es trotz seiner numerischen Minderheit in kurzer Zeit den Sieg davon tragen, da das letztere sich innerlich bereits ausgelebt hatte.

Von nun an begünstigte Constantin entschieden die Kirche, ohne jedoch das Heidenthum zu verfolgen oder zu verbieten. Er erwähnt sie in seinen kaiserlichen Erlassen immer mit Ehrerbietung und legt ihr, wie schon bemerkt wurde, constant das Prädicat katholisch bei. Denn nur als katholisches, wohlorganisirtes, festgeschlossenes und conservatives Institut entsprach sie seinem streng monarchischen Interesse und taugte als glänzendes Staats- und Hofkleid für sein Reich. Schon im Jahre 313 finden wir den Bischof Hosius von Cordova unter seinen Rathgebern, und die heidnischen Schriftsteller schreiben demselben sogar einen magischen Einfluß auf den Kaiser zu. Auch Lactantius und Eusebius von Cäsarea gehörten zu seinen Vertrauten. Er befreite die christlichen Geistlichen von den lästigen Kriegs- und Municipalämtern (März 313), hob mehrere den Christen anstößige Einrichtungen auf (315), erleichterte die Emancipation christlicher Sklaven (vor 316), legalisirte Vermächtnisse an katholische Kirchen (312), verordnete die bürgerliche Feier des Sonntags, jedoch nicht als dies Domini, sondern als dies Solis, was sich mit seinem Apollo-Cultus vereinigen ließ, und gleichzeitig mit einer Verordnung der regelmäßigen Befragung der Haruspices (321), schenkte reichliche Beiträge zum Bau von Kirchen und zum Unterhalt der Geistlichkeit, schaffte die heidnischen Symbole des Jupiter und Apollo, Mars und Herkules auf den kaiserlichen Münzen ab (323), und gab seinem Sohne eine christliche Erziehung.

Die natürliche Folge dieses mächtigen Beispiels war der massenhafte Uebertritt solcher Unterthanen, die sich in ihrer Handlungsweise mehr von äußeren Umständen und Rücksichten, als von innerer Ueberzeugung und festen Grundsätzen leiten lassen. Die Sage, daß in Einem Jahr (324) zwölftausend Männer in Rom sammt einer verhältnißmäßigen Zahl von Weibern und Kindern getauft worden seien und daß der Kaiser jedem Convertiten ein weißes Kleid und zwanzig Goldstücke versprochen habe, ist jedenfalls charakteristisch für den Geist dieser Regierung, wenn auch die Thatsache selbst höchst wahrscheinlich stark übertrieben ist[1].

[1]) Denn die Acta St. Silvestri und die H. Eccl. von Niceph. Callist. VII, 34 (ap. Baronium ad ann. 324) sind in diesem Punkte natürlich keine zuverlässige Autorität.

Noch entschiedener trat Constantin hervor, als er durch den Sieg über seinen orientalischen Mitherrscher und Schwager Licinius Alleinherrscher im ganzen römischen Reiche wurde. Licinius hatte sich nämlich, um seine Macht zu stärken, allmählich an die Spitze der noch immer sehr zahlreichen heidnischen Partei gestellt und quälte die Christen zuerst durch muthwillige Neckereien [1]), dann durch Entsetzung aus Staats- und Kriegsämtern, Verbannungen und in einzelnen Fällen vielleicht auch durch blutige Verfolgung. Daher nahm der politische Streit zwischen beiden um Alleinherrschaft zugleich den Charakter eines Religionskrieges an, und die Niederlage des Licinius in den Schlachten bei Adrianopel im Juli und zu Chalcedon im September 324 war ein neuer Sieg der Kreuzesfahne über die Götzenopfer. Nur schändete ihn Constantin durch die bereits erwähnte Hinrichtung des Licinius und seines Sohnes.

Nun erließ Constantin an alle seine Unterthanen eine Ermahnung, zum Christenthum überzutreten, jedoch bloß aus freier Ueberzeugung. Im Jahr 325 berief und besuchte er das erste allgemeine Concil zu Nicäa, als Beschützer der Kirche, verbannte die Arianer, obwohl er sie nachher wieder zurückberief, und zeigte im monarchischen Uniformitätsinteresse großen Eifer für die Beilegung aller dogmatischen Streitigkeiten, ohne jedoch deren tiefere Bedeutung würdigen zu können. Er führte, so viel ich weiß, die Sitte einer Unterschrift unter die Artikel eines geschriebenen Glaubensbekenntnisses, und die bürgerliche Bestrafung für religiöse Nonconformität ein. Er baute in Verbindung mit seiner Mutter Helena prächtige Kirchen an den heiligen Stätten Jerusalems (325 bis 329).

Da das Heidenthum in Rom noch immer das Uebergewicht hatte und durch großartige Traditionen geheiligt war, so verlegte er, vermeintlich auf göttlichen Befehl [2]), seinen Regierungssitz nach Byzantium (330) und fixirte dadurch die schon von Domitian begonnene Politik einer Orientalisirung und Theilung des Reiches. In der Wahl der Localität zeigte er weit mehr Geschmack und Genie, als die Gründer von Madrid, Wien, Berlin, Petersburg und Washington. Mit unglaublicher Schnelligkeit und durch Anwendung aller Hülfsmittel eines absoluten Monarchen erhob er diese herrlich gelegene, zwei Meere und zwei Welttheile verbindende Stadt zu einer prachtvollen Residenz und zu einem christlichen Neu-Rom, „um welches sich bald" — wie Gregor von Nazianz sich ausdrückt — „Meer und Land wetteifernd stritten, um es mit ihren Gütern zu überhäufen und zur Königin der Städte zu krönen." Statt der Götzentempel und Altäre wurden hier Kirchen und Crucifixe errichtet, freilich aber auch Statuen der Schutzgottheiten

---

[1]) So gebot er z. B. den Christen, statt in den Kirchen, auf freiem Felde ihre zahlreichen Versammlungen zu halten, weil ihnen die frische Luft heilsamer sei, als die schwüle Atmosphäre eines Gebäudes.

[2]) „Jubente Deo", sagt er in einem seiner Gesetze. Cod. Theodos. l. XIII. tit. V. leg. 7. Die späteren Schriftsteller führen die Gründung Constantinopels auf eine nächtliche Vision des Kaisers und auf Befehl der Jungfrau Maria zurück, welche als Schutzpatronin, man möchte fast sagen, als Schutzgöttin der Stadt verehrt wurde.

faſt aller Städte Griechenlands in vielfacher Verſtümmelung und geſchmackloſer Veränderung hin transportirt[1]). Mit Ausnahme der kurzen Regierung Julians ſtieg kein Opferdampf von den ſieben Hügeln der neuen Roma. Der Hauptſaal im Palaſte war mit Darſtellungen der Kreuzigung und anderer bibliſcher Scenen geſchmückt. Die in Rom ſo beliebten Gladiatorenſpiele waren hier verboten, obwohl es nicht an Theatern, Amphitheatern und Hippodromen fehlte. Alles ſollte daran erinnern, daß die neue Reſidenz eine chriſtliche Stadt ſei. Sie wurde der Sitz eines Biſchofs, der die Autorität des benachbarten apoſtoliſchen Sitzes auf ſich übertrug, den Patriarchen von Alexandrien in den Hintergrund drängte und der gefährlichſte Rivale des Biſchofs von Alt-Rom wurde.

Der Kaiſer beſuchte fleißig den Gottesdienſt und wird auf Medaillen in betender Stellung abgebildet. Er hielt die Oſtervigilien mit großer Andacht und hörte ſtehend den längſten Predigten ſeiner Biſchöfe zu, die ihn ſtets umgaben und ihm leider nur zu viel ſchmeichelten. Ja er verfaßte und hielt ſogar, obwohl ungetauft, religiöſe Reden für ſeinen Hof und ſeine Unterthanen in lateiniſcher Sprache, aus welcher ſie durch einen Interpreten ſofort in's Griechiſche überſetzt wurden[2]). Der öffentlichen Einladung zu Folge ſtrömten Tauſende in den Palaſt um den kaiſerlichen Prediger zu hören, und gaben oft ihren Beifall laut kund, wovon er ſie vergebens abzuhalten ſuchte, indem er ſeine Hand zum Himmel hob, dem alles Lob gebühre. Sein gewöhnliches Thema war die Wahrheit des Chriſtenthums, die Thorheit des Heidenthums, die Einheit und Vorſehung Gottes, die Wiederkunft Chriſti und das Gericht. Bisweilen griff er die Habſucht der Hofleute an, welche mit der Zunge lauten Beifall riefen, aber in ihren Werken die Ermahnung verachteten[3]). Eine dieſer Predigten hat uns Euſebius als Anhang zu ſeiner Biographie in griechiſcher Ueberſetzung aufbewahrt. In dieſer Oratio ad sanctorum coetum empfiehlt der Kaiſer das Chriſtenthum und hebt vor allem die Erfüllung der Weiſſagungen mit Einſchluß der Sibylliniſchen Bücher und der vierten Ekloge Virgils, ſowie den Contraſt zwiſchen ſeiner glücklichen und glänzenden Regierung und dem tragiſchen Schickſal ſeiner chriſtenverfolgenden Vorgänger und früheren Collegen als Beweiſe für den göttlichen Urſprung desſelben hervor.

---

[1]) Am anſtößigſten iſt unter dieſen die coloſſale, angeblich von Phidias herrührende Bronce-Statue des Apollo, welche er in der Mitte des Forum auf einer 120 Fuß hohen Porphyr-Säule errichten ließ, und welche wenigſtens nach ſpäterer Deutung den Kaiſer ſelbſt mit den Attributen Chriſti und des Sonnengottes darſtellen ſollte. So behauptet der Verfaſſer der Antiquit. Constant. bei Banduri und J. v. Hammer, Conſtantinopolis und der Bosporus I, 162 (citirt von Milman zu Gibbon). Von der Säule iſt jetzt nur noch ein verſtümmeltes Stück übrig.

[2]) So berichtet wenigſtens Euſebius V. C. IV, 29—33. Burckhardt S. 400 f. ſchenkt dieſer Nachricht wenig Glauben, womit er aber den Euſebius ziemlich deutlich für einen abſichtlichen Lügner erklärt.

[3]) So berichtet Euſebius V. C. IV, 29 am Schluß.

Dessen ungeachtet blieb er auch in seiner späteren Regierungszeit den Toleranzgrundsätzen des Edictes von 313 ziemlich treu, beschützte die heidnischen Priester und Tempel in ihren Privilegien und enthielt sich weislich aller gewaltsamen Maaßregeln gegen das Heidenthum in der Ueberzeugung, daß es von selbst allmählich aussterben werde. Bloß in einigen Fällen verbot er den Götzendienst, wo er scandalöse Unsittlichkeit sanctionirte, wie der obscöne Venuscultus in Phönizien, oder an Orten, welche den Christen besonders heilig waren, wie das Grab Christi und der Hain Mamre, und ließ mehrere verlassene Tempel und Götzenbilder zerstören oder in christliche Kirchen verwandeln. Obwohl er am liebsten Christen zu höheren Ehrenstellen beförderte, so behielt er doch noch viele Heiden an seinem Hofe und in öffentlichen Aemtern. In seinen späteren Jahren scheint er zwar ein allgemeines Verbot der Götzenopfer erlassen zu haben, da sich seine Söhne i. J. 341 auf ein solches berufen; jedenfalls aber ist dasselbe unter seiner Regierung, wie schon die Wiederholung unter seinen Nachfolgern beweist, nicht zur Ausführung gekommen.

Mit dieser klugen, vorsichtigen und gemäßigten Politik Constantins, welche gegen den gewaltthätigen Fanatismus seiner Söhne vortheilhaft absticht, hängt auch der Aufschub seiner Taufe bis auf seine letzte Krankheit zusammen[1]). Er wollte sich die ganze Wohlthat der Taufe als einer Abwaschung aller begangenen Sünden sichern ohne das Risico eines Verlustes derselben durch neue Sünden. Späte Taufen waren in jenem Zeitalter für unentschiedene Halbchristen dasselbe, was jetzt Bekehrungen und Communionen auf dem Todtenbette sind. Zu dieser frommen Politik gesellte sich bei ihm als weiteres Motiv, wie er selbst sagte, der abergläubische Wunsch, sich im Jordan, dessen Wasser der Heiland geheiligt habe, taufen zu lassen, was ihm aber nicht gestattet wurde. Um so auffallender ist es, daß die Hofbischöfe aus falscher Klugheit die sonst so strenge Kirchendisciplin zu seinen Gunsten relaxirten und ihn wenigstens stillschweigend zum Genusse fast aller Privilegien der Gläubigen zuließen, ja ihm die höchste Macht- und Ehrenstellung in der Kirche und auf dem ersten ökumenischen Concile zuerkannten, ehe er auch nur Eine Verpflichtung der Katechumenen auf sich genommen hatte!

Als er, bis dahin im Genusse fast ununterbrochener Gesundheit, den Tod herannahen fühlte, ließ er sich i. J. 337 im 65. Jahre seines Lebens durch Handauflegung in die Zahl der Katechumenen und dann von dem arianischen (oder eigentlich semiarianischen) Bischof Eusebius von Nikomedien, den er kurz zuvor

---

[1]) Die angebliche Taufe Constantins durch den römischen Bischof Sylvester im J. 324 und die damit verbundene Länderschenkung an den Papst ist eine, zwar noch von Baronius (ad ann. 324 No. 43—49) vertheidigte, aber von anderen römischen Historikern wie Noris, Tillemont, Valesius, längst aufgegebene mittelalterliche Fabel. Sie wird schon hinlänglich durch das gleichzeitige Zeugniß des Eusebius, Vit. Const. IV, 61 u. 62, widerlegt, der die Taufe ans Ende seines Lebens setzt und ausführlich beschreibt, womit Sokrates, Sozomenus, Ambrosius und Hieronymus übereinstimmen.

sammt Arius aus dem Exil zurückgerufen hatte, durch die heil. Taufe förmlich in die Gemeinschaft der Kirche aufnehmen[1]). Er legte also im Sterben ein Zeugniß zu Gunsten des Christenthums gegen das Heidenthum, freilich auch zu Gunsten der Häresie gegen die nicänische Orthodoxie ab, jedoch das letztere mehr scheinbar und zufällig, als absichtlich; denn die tiefere Bedeutung der dogmatischen Streitfragen seiner Zeit blieb ihm verborgen, und seiner Politik war es mehr um die Herstellung des Friedens aller christlichen Parteien, als um die Förderung der Wahrheit zu thun. Er versprach bei der Taufe, fortan eines Jüngers Jesu würdig zu leben, wollte den künstlich gewobenen und reich mit Goldblumen geschmückten seidenen Kaisermantel nicht mehr tragen, behielt die weißen Taufkleider bei und starb wenige Tage darauf am Pfingstfest, den 22. Mai 337, im Vertrauen auf das göttliche Erbarmen nach einer ungewöhnlich langen, glücklichen und glänzenden Regierung, wie sie unter seinen Vorgängern bloß dem Augustus zu Theil geworden war. Seine Ueberreste wurden in einem goldenen Sarge, begleitet von einer Procession der höchsten Civilbeamten und der ganzen Armee, von Nikomedien nach Constantinopel gebracht und mit den höchsten christlichen Ehren in der Apostelkirche, der Ruhestätte der folgenden byzantinischen Kaiser, beigesetzt; während der römische Senat in stolzer Ignorirung der großen religiösen Revolution ihn nach alter Sitte unter die Götter des heidnischen Olympus versetzte. Bald nach seinem Tode stellte ihn Eusebius über die größten Fürsten aller Zeiten; seit dem fünften Jahrhundert fing man im Orient an, ihn als einen Heiligen zu betrachten, und die griechische und russische Kirche feiert sein Andenken noch heute unter dem unverdienten Ehrentitel des „Apostelgleichen"[2]). Die lateinische Kirche dagegen hat in richtigerem Tacte ihn niemals unter die Heiligen aufgenommen und begnügt sich damit, ihn den „Großen" zu nennen in dankbarem Andenken an seine Verdienste um die Sache des Christenthums und der Civilisation.

---

[1]) Deßhalb sagt Hieronymus, Constantin sei auf den Arianismus getauft worden. Allein Eusebius (wohl zu unterscheiden vom Kirchenhistoriker) war wohl der nächste Bischof und handelte hier nicht als Parteihaupt; auch hielt sich Constantin trotz des Einflusses, den die Arianer allerdings in seinen späteren Jahren auf ihn übten, stets für einen treuen Anhänger des nicänischen Glaubens, und rief nach dem Berichte des Theodoret (H. E. I, 32) auf seinem Todtenbette den Athanasius trotz der Gegenvorstellungen des nikomedischen Eusebius aus der Verbannung zurück. Gibbon urtheilt hierin richtig, wenn er sagt: „The credulous monarch, unskilled in the stratagems of theological warfare, might be deceived by the modest and specious professions of the heretics, whose sentiments he never perfectly understood; and while he protected Arius, and persecuted Athanasius, he still considered the council of Nice as the bulwark of the Christian faith, and the peculiar glory of his own reign." Ch. XXI.

[2]) Isapostolos. Vgl. die Acta Sanct. ad 21. Maii, p. 13 sq.

§. 135. Die Söhne Constantins.
337—361.

Literatur s. §§. 134. u. 136.

Mit dem Tode Constantins erlosch zunächst auch die Alleinherrschaft. Das Reich wurde unter seine drei Söhne, Constantin II., Constans und Constantius vertheilt. Ihre Thronbesteignng begann nicht in christlicher, sondern in ächt türkischer, orientalisch-despotischer Weise und ging über die Leichen der zahlreichen Verwandten ihres Vaters mit Ausnahme seiner beiden Neffen Gallus und Julian, welche nur durch Krankheit und Jugend vor der Wuth der Soldaten gerettet wurden. Drei Jahre später folgte ein Bruderkrieg um die Alleinherrschaft. Constantin II. wurde von Constans geschlagen (340), und dieser später von einem barbarischen Feldherrn und Rivalen, Magnentius, ermordet (350). Nach der Besiegung und dem Selbstmorde des Magnentius wurde Constantius, der bisher im Osten regiert hatte, Alleinherrscher und behauptete sich unter vielen Stürmen bis zu seinem Tode (353 bis 361).

Die Söhne Constantins machten ihrer christlichen Erziehung wenig Ehre und wichen von seiner weisen Toleranz-Politik ab. Constantius, ein mäßiger und keuscher, aber argwöhnischer, eitler und schwacher Fürst, der sich ganz von Eunuchen, Weibern und Bischöfen regieren ließ, suchte das Heidenthum mit Gewalt zu unterdrücken, zerstörte und beraubte viele Tempel, schenkte sie der Kirche oder seinen Eunuchen, Schmeichlern und unwürdigen Günstlingen und verbot bei Todesstrafe alle Opfer und Verehrung der Götzenbilder, was indeß in Rom, Alexandrien und Athen nicht durchgeführt werden konnte. Ganze Schaaren traten nun zum Christenthum über, freilich meistens bloß mit dem Munde und nicht mit dem Herzen. Mit derselben Intoleranz verfuhr er aber auch gegen die Bekenner der nicänischen Orthodoxie und bestrafte sie mit Absetzung und Verbannung. Denn er war ein fanatischer Arianer, während seine Brüder den Athanasius beschützten. Ueberhaupt mischte er sich in alle Angelegenheiten der Kirche ein, die unter seiner Regierung von dogmatischen Streitigkeiten tief erschüttert war, berief eine Menge von Synoden in Gallien, Italien, Illyricum und Asien, aspirirte nach dem Ruhme eines Theologen und ließ sich gern Bischof der Bischöfe nennen, obwohl er, wie sein Vater, erst kurz vor seinem Tode getauft wurde.

Es fehlte nicht an solchen, welche diese gewaltsame Unterdrückung des Götzendienstes mit Berufung auf die Ausrottung der Kanaaniter unter Josua rechtfertigten[1]. Erleuchtete Kirchenlehrer dagegen, wie Athanasius und Hilarius, die aber freilich mehr die kaiserliche Verfolgung der Orthodoxie im Auge hatten, da sie selbst als Gegner des Arianismus entsetzt und verbannt wurden, redeten der

---

[1]) So Julius Firmicus Maternus, der Verfasser eines Werkes De errore profanarum religionum, geschrieben um 348 und den Imperatoren Constantius und Constans gewidmet.

Toleranz das Wort. Der erstere sagt unter anderem: „Der Satan, weil keine Wahrheit in ihm ist, bricht mit Beil und Schwert ein. Der Heiland aber ist sanftmüthig und zwingt keinen, zu dem Er kommt, sondern klopft an und spricht zu der Seele: Thue mir auf, meine Freundin[1]). Wenn man Ihm aufthut, geht Er ein; wenn man Ihn aber nicht will, weicht Er zurück. Denn die Wahrheit wird nicht durch Schwert und Geschoß, nicht durch Heeresmacht verkündigt, sondern durch Ueberzeugung und Ermahnung. Wie kann von Ueberzeugung die Rede sein, wo die Furcht vor dem Kaiser herrscht? Wie von Ermahnung, wo der Widersprechende Verbannung und Tod zu erwarten hat?" Ebenso wahr hält Hilarius dem Kaiser das Verwerfliche seines Verfahrens in den Worten entgegen: „Mit dem Golde des Staates belastet ihr das Heiligthum Gottes, und was den Tempeln entrissen oder durch Confiscation genommen oder durch Strafen erpreßt worden, drängt ihr Gott auf."

Nach den Gesetzen der Geschichte mußte das militärische Zwangschristenthum des Constantius eine Reaction des Heidenthums hervorrufen, und diese erfolgte in der That, obwohl nur auf kurze Zeit unmittelbar nach seinem Tode.

§. 136. Julian der Abtrünnige und die Reaction des Heidenthums. 361—363.

I. Quellen.

Sie stimmen hier in allen wichtigen Thatsachen selbst bis auf unbedeutende Details überein, differiren aber gänzlich im Geist und in der Beurtheilung, indem Julian die Eitelkeit des Selbstlobs, Libanius und Zosimus das Extrem leidenschaftlicher Bewunderung, Gregor und Cyrill das entgegengesetzte Extrem des Hasses und Abscheues, Ammianus Marcellinus eine Mischung von Lob und Tadel darstellen.

1. Heidnische Quellen: **Juliani** imperatoris Opera, ed. Petavius, Par. 1583 und vollständiger Spanheim, Lips. 1696. 2 voll. fol. in 1. (Spanheim giebt das griech. Original mit einer guten lat. Uebers. und mit den 10 Büchern des Cyrill von Alex. gegen Julian). Wir haben von Julian übrig: Misopogon (*Μισοπώγων*, der Barthasser, eine Selbstvertheidigung gegen die Beschuldigungen der Antiochener), Caesares (2 Satiren über seine Vorgänger), 8 Orationes, 65 Epistolae (die letzteren besonders und am vollständigsten herausgegeben mit kürzeren Fragmenten von Heyler, Mog. 1828), und Fragmente seiner 3 oder 7 Bücher *κατὰ Χριστιανῶν* in der Gegenschrift des Cyrillus. **Libanius**: *Ἐπιτάφιος ἐπ' Ἰουλιανῷ*, in Lib. Opp. ed. Reiske, Altenb. 1791—97. 4 voll. **Mamertinus**: Gratiarum actio Juliano. Die betreffenden Abschnitte bei den heidn. Historikern **Ammianus Marcell.** (l. c. lib. XXI—XXV, 3), **Zosimus** und **Eunapius.**
2. Christliche Quellen: Die alten Kirchenhist., **Socr.** (l. III), **Sozom.** (l. V u. VI), **Theodor.** (l. III). Ferner **Gregorius Naz.**: Orationes invectivae in Jul. duae, geschrieben etwa 6 Monate nach dem Tode Julians (Opp. tom. I). **Cyrillus Alex.**: Contra impium Jul. libri X (in den Opp. Cyr. ed. J. Aubert, Par. 1638 tom. III, und in Spanheims ed. Opp. Jul.).

[1]) Hohesl. 5, 2.

II. Bearbeitungen.

Tillemont: Mémoires, etc. vol. VII, p. 322—423 (der Ausg. v. Bened.), und Histoire des empereurs Rom. Par. 1690 sqq. vol. IV, 483—576. **Abbé de la Bleterie:** Vie de l'empereur Julien. Amst. 1735. 2 voll. Dasselbe englisch, Lond. 1746. **Warburton:** Julian. Lond. 2nd ed. 1751. **Nath. Lardner:** Works, ed. Kippis, vol. VII. p. 581 sqq. **Gibbon:** l. c. Chapt. XXII—XXIV, besonders Ch. XXIII. **Neander:** Julian und sein Zeitalter. Leipz. 1812 (seine erste hist. Schrift), und Allg. K.-G. III (2. Aufl. 1846), S. 76—148. **Jondot** (R.-K.): Histoire de l'empereur Julien. Par. 1817. 2 voll. **C. H. van Herwerden:** De Juliano imper. religionis christ. hoste, eodemque vindice. Lugd. Bat. 1827. **G. F. Wiggers:** Jul. der Abtrünnige. Leipz. 1837 (in Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol.). **H. Schulze:** De philos. et moribus Jul. Strals. 1839. **Dav. Fr. Strauß:** Der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, oder Julian der Abtr. Manh. 1847 (enthält einen klaren Ueberblick über die verschiedenen Beurtheilungen Julians von Libanius u. Gregor bis auf Gibbon, Schlosser, Neander und Ullmann, hat aber eine versteckte politische Tendenz gegen den König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, als einen christlichen Romantiker). **Auer** (R.-K.): Kaiser Jul. der Abtr. im Kampf mit den Kirchenvätern seiner Zeit. Wien 1855. **Fr. Lübker:** Kaiser Julians Kampf und Ende. Hamb. 1864. Vgl. auch **Baur:** Die christl. Kirche vom 4.—6. Jahrh. S. 17—43.

Trotz dieses großen Umschwungs der Regierung und öffentlichen Meinung hatte das Heidenthum noch immer viele Anhänger und übte theils durch die Macht der Gewohnheit und des Aberglaubens auf das rohe Landvolk, theils durch seine Literatur und gelehrten Schulen der Philosophie und Rhetorik zu Alexandrien, Athen u. s. w. auf die gebildeten Klassen einen bedeutenden Einfluß. Daher machte es nun unter der Leitung eines der begabtesten, thätigsten und merkwürdigsten römischen Kaiser noch einmal einen systematischen und energischen Versuch zur Wiedererlangung seiner verlorenen Herrschaft im römischen Reiche. Aber durch das völlige Fehlschlagen dieses Versuches lieferte es selbst den besten Beweis, daß es sich für immer ausgelebt habe. Es stellte sich in der kurzen, aber höchst interessanten und lehrreichen Episode der Regierung Julians deutlich heraus, daß die Politik Constantins durchaus zeitgemäß und in dem Gang der Geschichte selbst begründet war, und daß das Christenthum in der That alle sittliche Lebenskraft der Gegenwart und alle Hoffnung der Zukunft in sich trug. Zu gleicher Zeit war aber auch diese neue Verfolgung eine heilsame Strafe und Warnung für die bereits so vielfach verweltlichte Kirche und Hierarchie[1]).

Julian, mit dem Zunamen der Abtrünnige[2]), ein Neffe Constantins des Großen und Vetter des Constantius, wurde i. J. 331 geboren und war mithin beim Tode des ersteren erst sechs Jahre alt. Das allgemeine Blutbad seiner Ver-

[1]) So sah auch Gregor von Nazianz die Sache an, und Tillemont (Mém. VII, 322) sagt mit Recht: „Le grand nombre de pechez dont beaucoup de Chrétiens estoient coupables, fut cause que Dieu donna à ce prince la puissance impériale pour les punir; et sa malice fut comme une verge entre les mains de Dieu pour les corriger."

[2]) Apostata.

wandten mit Einschluß seines Vaters bei dem Thronwechsel konnte ihm weder Liebe zu Constantius, noch Achtung vor seinem Hofchristenthum einflößen. Er schrieb später seine Errettung der besonderen Gunst der alten Götter zu. Er wurde vom Kaiser eifersüchtig bewacht und in ländlicher Zurückgezogenheit fast wie ein Gefangener behandelt. Er erhielt mit seinem Stiefbruder Gallus unter der Leitung des arianischen Bischofs Eusebius von Nikomedien und mehrerer Eunuchen eine christliche Erziehung, wurde getauft, ja sogar für den geistlichen Stand gebildet und zum Lector geweiht.[1]) Er betete, fastete, feierte das Andenken der Märtyrer, zollte den Bischöfen die gewohnte Verehrung, erbat sich den Segen der Einsiedler und las die heil. Schrift in der Kirche von Nikomedien. Selbst seine Spiele mußten die Farbe von Andachtsübungen tragen. Allein gerade diese despotische und mechanische Aufzwängung eines mönchisch-asketischen und dabei leidenschaftlich-polemischen Christenthums reizte seinen talentvollen, aufgeweckten und kräftigen Geist, ähnlich wie das später bei Friedrich dem Großen der Fall war, zum Widerspruch und trieb ihn mehr und mehr zum Heidenthum hin. Das Pseudochristenthum des Constantius erzeugte das Antichristenthum Julians, und dieses war eine verdiente Strafe für jenes. Mit Begeisterung und unermüdlichem Fleiße studirte der junge Prinz den Homer, Plato, Aristoteles und die Neuplatoniker. Das theilweise Verbot solcher Lectüre verlieh ihr doppelten Reiz. Er verschaffte sich auf heimlichem Wege Abschriften von den Vorträgen des berühmten Rhetors Libanius, seines späteren Lobredners (gest. 395), dessen Producte übrigens den damaligen Zerfall der heidnischen Literatur darstellen, durch pompösen und flitterhaften Styl die Leere des Inhalts zudecken und nur einem ungesunden Geschmacke zusagen können. Er wurde nach und nach mit den bedeutendsten Vertretern des Heidenthums, besonders mit neuplatonischen Philosophen, Rhetoren und Priestern, wie Libanius, Aedesius, Maximus und Chrysanthius, bekannt. Sie bestärkten ihn durch allerlei Sophistereien und magische Künste in seinem Aberglauben. Er wurde allmählich das geheime Haupt der heidnischen Partei. Durch die Gunst und Fürsprache der Kaiserin Eusebia durfte er einige Monate die Schulen Athens besuchen (355). Da wurde er in die eleusinischen Mysterien eingeweiht und vollendete damit seinen Uebertritt zum hellenischen Göttercultus.

Dieses Heidenthum war aber kein einfaches, naturwüchsiges, sondern ein durchaus künstliches und krankhaftes Product. Es war das Heidenthum des neuplatonischen, pantheistischen Eklekticismus, ein sonderbares Gemisch von Philosophie, Poesie und Aberglauben und, wenigstens bei Julian, großentheils eine Nachäffung oder Carricatur des Christenthums. Es suchte die alte Mythologie durch Verbindung mit orientalischen Theosophemen und einigen christlichen Ideen zu vergeistigen und wieder zu beleben, lehrte über der Vielheit der Nationalgötter, Genien, Heroen und Naturkräfte eine höhere abstracte Einheit, vertraute auf unmittelbare Mittheilungen und Offenbarungen der Götter durch Träume, Visionen,

[1]) Jul. ad Athen. p. 271. Socr. III, 1. Sozom. V, 2. Theod. III, 2.

Orakel, Eingeweide der Opferthiere, Prodigien, und stand mit allerlei magischen und theurgischen Künsten im Bunde [1]). Julian selbst glaubte bei all seiner philosophischen Aufklärung die abgeschmacktesten Göttermährchen, oder gab ihnen durch die willkührlichste allegorische Auslegung eine tiefere mystische Bedeutung, stand im vertrautesten persönlichen Verkehr mit Jupiter, Minerva, Apollo, Herkules, welche seiner erhitzten Phantasie nächtliche Besuche machten und ihn ihres Schutzes versicherten, und trieb die Wahrsagerkunst als ein Meister [2]). Mit besonderer Verehrung war er dem großen König Helios oder Sonnengotte zugethan, dessen Diener er sich selbst nannte, der ihn schon in frühster Kindheit mit seinem ätherischen Lichte wunderbar anzog, der die Welt mit seinem Lichte erhellt, schmückt und erheitert, der Centralpunkt des Universums und die Quelle alles Guten und alles Heils ist [3]). In dieser Zusammenfassung aller göttlichen Kräfte in dem Helios näherte er sich dem christlichen Monotheismus, substituirte aber ein bloßes Phantasiegebilde, einen personificirten Mythus für den lebendigen Gott und den persönlichen historischen Christus.

Diesem verschrobenen System entspricht auch sein sittlicher Charakter. Bei all seinen glänzenden Talenten und stoischen Tugenden fehlte ihm die gesunde Einfalt und Natürlichkeit, welche der wahren Geistes- und Charaktergröße zu Grunde liegt. Wie sein Helioscultus ein schattenhafter Wiederschein des christlichen Monotheismus und insofern ein unwillkührlicher Tribut an die von ihm bekämpfte Religion war, so können wir in seiner erkünstelten und ostentatiösen Askese nur eine Nachäffung des kirchlichen Mönchthums sehen, das er sonst wegen der ihm zu Grunde liegenden Demuth und Geistlichkeit so tief verachtete. Er war voll Affectation, Eitelkeit, Sophisterei und Schwatzhaftigkeit und ein Meister in der Verstellungskunst. Alles, was er sprach, schrieb und that, war studirt und auf Effect berechnet. Statt den tieferen Geist der Zeit zu erkennen und sich an die Spitze des wahren Fortschritts zu stellen, identificirte er sich mit einer hoffnungslosen Partei ohne Lebenskraft und Zukunft und gerieth dadurch in eine unwahre und unhaltbare Stellung und in Widerspruch mit der Aufgabe eines Regenten. Allerdings stehen große Geister immer mehr oder weniger im Kampfe mit ihrer Zeit — man denke an die Reformatoren, an die Apostel und an Christum selbst. Aber ihr Antagonismus ruht auf klarer Einsicht in die wahren Bedürfnisse und uneigennütziger Hingebung an die höchsten Interessen der Zeit, ist durchaus progressiv und reformatorisch und reißt zuletzt den besseren Zeitgeist selbst mit sich fort und erhebt ihn auf eine höhere Stufe; während der Antagonismus Julians auf einer verschrobenen Grundanschauung ruhte, von selbstsüchtigem Ehrgeiz be-

---

[1]) Vgl. §. 61.

[2]) Libanius sagt von ihm, Epitaph. p. 582: .. *μαντέων τε τοῖς ἀρίστοις χρώμενος, αὐτός τε ὢν οὐδαμῶς ἐν τῇ τέχνῃ δεύτερος.* Ammianus Marcellinus nennt ihn, XXV, 4, praesagiorum sciscitationi nimiae deditus, superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator. Vgl. Sozom. V, 2.

[3]) Vgl. seine dem Preise des Helios gewidmete Oratio IV.

seelt, durchaus retrograd und reactionär war und noch dazu im Dienste einer schlechten Sache stand. Er hatte alle Fehler und verdiente darum auch das tragische Schicksal eines fanatischen Reactionärs.

Julian selbst datirt seinen Abfall vom Christenthum, dem er übrigens wohl niemals von Herzen zugethan war, schon von seinem zwanzigsten Jahre (351). Aber so lange Constantius lebte, verdeckte er seine heidnischen Sympathien, machte öffentlich christliche Ceremonien mit, während er heimlich dem Jupiter und Helios opferte, wohnte noch im Januar 361 dem Epiphanienfeste in der Kirche zu Vienne bei, und lobte den Kaiser auf die übertriebenste Weise, obwohl er ihn gründlich haßte und nach seinem Tode um so bitterer verspottete[1]). Erst zehn Jahre später warf er seine Maske ab. Nachdem er nämlich, bisher ein bloßer Stubengelehrter, seit December 355 als Cäsar in Gallien, das damals von den deutschen Barbaren hart bedroht war, die Welt durch glänzende militärische und administrative Talente in Staunen gesetzt, die begeisterte Liebe der Soldaten gewonnen hatte und von ihnen zum Augustus ausgerufen worden war, erhob er die Fahne des Aufruhrs gegen seinen argwöhnischen und mißgünstigen kaiserlichen Vetter und Schwager und erklärte sich offen für einen Freund der Götter i. J. 361. Durch den plötzlichen Tod des Constantius in demselben Jahre wurde er Alleinherrscher des römischen Reichs und hielt im December, als der einzige noch übrige Erbe des constantinschen Hauses[2]), unter allgemeinem Beifall und Freude über die Verhinderung eines Bruderkrieges seinen Einzug in Constantinopel.

Mit größtem Eifer gab er sich sofort den Pflichten seines hohen Amtes hin und war unermüdlich thätig als Fürst, Feldherr, Richter, Redner, Hoherpriester, Correspondent und Schriftsteller. Er strebte nach dem vereinten Ruhm eines Alexander, Marc Aurel, Plato und Diogenes. Mit der Bildung eines griechischen Philosophen verband er die Charakterstärke und einfache Lebensart der Helden der alten Römerzeit. Er gewährte sich fast keine Erholung, als den Wechsel der Thätigkeit. Er wandte zu gleicher Zeit seine Hand zum Schreiben, sein Ohr zum Hören und seine Stimme zum Dictiren an. Er glaubte seine ganze Zeit dem Reiche und der Ausbildung seines Geistes schuldig zu sein. In die achtzehn kurzen Monate seiner Herrschaft (December 361 bis Juni 363) fallen die Pläne eines langen Regentenlebens und die meisten seiner schriftstellerischen Arbeiten. Er führte die größte Sparsamkeit in der Staatshaushaltung ein, schaffte allen unnützen Luxus am Hofe ab und entließ mit Einem Decret ganze Schaaren von Barbieren, Mundschenken, Köchen, Ceremonienmeistern und andern überflüssigen Beamten,

---

[1]) Vgl. Jul. Orat. I in Constantii laudes; Epist. ad Athenienses p. 270; Caesares p. 335 sq. Auch die heidnischen Schriftsteller geben seine Verstellung zu, wie Ammianus Marc. XXI, 2 vgl. XXII, 5, und Libanius, der ihn deßhalb durch die Rücksicht auf seine Sicherheit entschuldigt, Opp. p. 528 ed. Reiske.

[2]) Sein älterer Bruder Gallus, eine Zeit lang Cäsar zu Antiochien, wurde schon i. J. 354 wegen völliger Regierungsunfähigkeit und machtloser Grausamkeit von Constantius mit Recht entsetzt und enthauptet.

von denen der Palast wimmelte, umgab sich aber statt dessen mit ebenso nutzlosen heidnischen Mystikern, Sophisten, Gauklern, Theurgen, Wahrsagern, Schwätzern und Spöttern, die nun von allen Seiten her an den Hof strömten. In auffallendem Contraste gegen seine Vorgänger behielt er die einfache Lebensweise eines Philosophen und Asketen bei und befriedigte seinen Stolz und seine Eitelkeit durch Verachtung des Pomps und der Vergnügen des kaiserlichen Purpurs. Er lebte meist von Pflanzennahrung, enthielt sich bald dieser, bald jener Speise, je nach dem Geschmacke des Gottes oder der Göttin, denen der Tag gewidmet war, ging in gemeiner Kleidung einher, schlief gewöhnlich auf dem Boden, ließ Bart und Nägel wachsen und vernachlässigte, gleich den ägyptischen Anachoreten der strengsten Schule, die Gesetze des Anstands und der Reinlichkeit[1]). Durch diese cynischen Excentricitäten und eitle Ostentation verdarb er freilich den Ruhm der Einfachheit und Selbstverläugnung und machte sich lächerlich. Er zeigte auch hierin nicht sowohl die Kühnheit und Weisheit eines Reformators, als die Pedanterie und Thorheit eines Reactionärs. Er stand dem Constantin an militärischem und administrativem Talente nicht nach, übertraf ihn weit an Geist und literarischer Bildung, sowie an Energie und sittlicher Selbstbeherrschung, und beschloß seine öffentliche Laufbahn, wohl zu seinem eigenen Vortheil, in einem Alter, als sein Onkel die seinige erst begann; aber es fehlte ihm ganz der nüchterne gesunde Verstand desselben und jene praktische Staatsweisheit, welche die Bedürfnisse der Zeit durchschaut und darnach handelt. Sein größter Fehler aber als Regent war seine grundverkehrte Stellung zu der religiösen Frage seiner Zeit, welche alle anderen an Bedeutung übertraf. Darin liegt der Grund, daß seine Regierung spurlos wie ein flüchtiges Meteor am Horizonte vorüberging.

Die alles beherrschende Leidenschaft Julians und die Seele seiner kurzen, aber höchst thatenreichen, merkwürdigen und durch ihre negativen Resultate lehrreichen Regierung war fanatische Liebe zum Heidenthum und bitterer Haß gegen

---

[1]) Im Misopogon (von μισέω und πώγων, der Barthasser, d. h. der Hasser bärtiger Philosophen), der witzigen Apologie seines philosophischen Bartes gegen die weichlichen Antiochener (p. 338 sq.), rühmt er sich dieser cynischen Gemeinheiten und beschreibt mit eitlem Wohlgefallen seine langen Nägel, seine tintenbefleckten Hände, seinen rauhen, ungekämmten und (horribile dictu) von gewissen θηρία bewohnten Bart. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß ihm die gleichzeitigen Schriftsteller auch eine strenge Keuschheit nachrühmen, welche ihn weit über die meisten heidnischen Fürsten erhebt und einen neuen Beweis von dem unwillkührlichen Einfluß der christlichen Askese auf ihn liefert. Libanius behauptet in seiner Lobrede, daß Julian vor seiner kurzen Ehe und nach dem Tode seiner Gemahlin, einer Schwester des Constantius, niemals ein Weib erkannte, und Mamertinus nennt seinen lectulus „Vestalium toris purior." Dazu kommt das Zeugniß des ehrlichen Ammianus Marc., und das Stillschweigen der christlichen Gegner. Vgl. Gibbon, Chapt. XXII, note 50 und Carwithen and Lyall, Hist. of the Chr. Ch. etc. p. 54. Dagegen legten ihm andererseits die Christen allerlei geheime Schändlichkeiten zur Last, z. B. das Schlachten von Knaben und Mädchen (Gregor. Orat. III, p. 91 u. Theodor. III, 26. 27), was wohl nur ein unbegründeter Schluß aus seinem fanatischen Eifer für blutige Opfer und Wahrsagerkünste war.

das Christenthum zu einer Zeit, als jenes bereits die Zügel der Weltherrschaft für immer an dieses abgetreten hatte. Er betrachtete als die höchste Aufgabe seines Lebens, den Göttercultus und die väterlichen Sitten wieder herzustellen[1]) und die Religion Jesu zunächst zu einer verächtlichen Secte herabzusetzen und zuletzt womöglich ganz von der Erde zu vertilgen. Dazu glaubte er sich von den Göttern selbst berufen, und in diesem Glauben wurde er durch theurgische Künste, Träume und Visionen bestärkt. Alle Mittel, welche Talent, Eifer und Macht an die Hand boten, wurden zu diesem Zwecke angewandt, so daß das Fehlschlagen einzig und allein der inneren Verkehrtheit und Unmöglichkeit der Sache zugeschrieben werden muß.

I. Betrachten wir zuerst die positive Seite seines Planes, nämlich die Wiederherstellung und Reformation des Heidenthums.

Er richtete den Götzendienst auf Kosten der Communen in seinem alten Glanze wieder auf; rief die Priesterschaaren aus dem Dunkel der Verborgenheit hervor, ertheilte ihnen alle ihre früheren Privilegien und ehrte sie auf jegliche Weise; befahl den Soldaten und Civilbeamten den Besuch der verlassenen Tempel und Altäre, vergaß keinen Gott und keine Göttin, obwohl er für seine Person dem Apollo- oder Sonnencultus besonders zugethan war, und ließ trotz seiner sonstigen Sparsamkeit die seltensten Vögel und ganze Heerden von Stieren und Lämmern opfern, so daß man für den Fortbestand dieser Thiere besorgt wurde[2]). Er entfernte das Kreuz und das Monogramm Christi von den Münzen und Fahnen und ersetzte sie durch die früheren heidnischen Symbole; er umgab die kaiserlichen Statuen und Bildnisse mit Götzenbildern, damit jedermann genöthigt sei, sich vor diesen zu beugen, wenn er den ersteren den schuldigen Respect bezeugen wollte. Er vertheidigte die Götzenbilder mit denselben Gründen, wie später die christlichen Ikonolatren die Heiligenbilder. Wer den Kaiser, wer seinen Vater liebt, sagt er, sieht gerne die Bilder derselben; so auch blickt der Freund der Götter gern ihre Bilder an, indem er von Ehrfurcht vor den unsichtbar auf ihn herabschauenden Göttern durchdrungen wird.

Er ging selbst mit dem besten Beispiel voran, legte bei jeder Gelegenheit den größten Eifer für die heidnische Religion an den Tag und verrichtete die Pflichten eines Pontifex Maximus, welche unter seinen beiden Vorgängern ganz vernachläßigt worden waren, mit der scrupulösesten Gewissenhaftigkeit. Jeden Morgen und Abend opferte er der auf- und untergehenden Sonne oder dem obersten Lichtgotte, jede Nacht dem Mond und den Sternen, jeden Tag einem anderen Gotte; er fiel vor den Altären und Götzenbildern andächtig nieder und ließ sich auch durch heftige Regengüsse nicht abhalten; er brachte oft an Einem Tage, umgeben von Priestern und tanzenden Weibern, hundert Stiere dar, trug selbst das Holz her-

[1]) ἐπανάγειν τὰ πάτρια.

[2]) Ammianus Marc. XXV, 4: .. innumeras sine parcimonia pecudes mactans ut aestimaretur, si revertisset de Parthis, boves jam defuturos.

bei, zündete die Flamme an, handhabte das Opfermesser und erforschte als Haruspex mit eigener Hand die Geheimnisse der Zukunft in den rauchenden Eingeweiden der Opferthiere.

Aber sein Eifer fand kein Echo und machte ihn selbst in den Augen der gebildeten Heiden lächerlich. Daher beklagt er sich mehrmals über den Mangel an Eifer in seiner eigenen Partei und beschuldigt einen seiner Priester eines geheimen Bündnisses mit christlichen Bischöfen. Die Zuschauer kamen nicht aus Andacht, sondern aus Neugierde und ärgerten den andächtigen Kaiser durch Beifallklatschen, als wäre er bloß ein frommer Theaterheld. Manchmal blieben sie ganz weg. Als er das Orakel des Apollo Daphneus in dem berühmten Cypressenhaine bei Antiochien wiederherstellen ließ und eine prachtvolle Procession, Libation, Tänze und Weihrauch erwartete, fand er im Tempel einen einzigen alten Priester, und dieser opferte bloß — eine Gans[1])!

Zu gleicher Zeit suchte aber Julian das Heidenthum durch Einverleibung christlicher Sitten zu erneuern und umzubilden, in der Meinung, es auf seine ursprüngliche Reinheit zurückzuführen. Dadurch stellte er selbst wider Wissen und Willen dem Heidenthum ein Armuthszeugniß aus und brachte dem Christenthum den größten Tribut dar. Die Christen nannten ihn deßhalb nicht mit Unrecht einen „Affen des Christenthums".

Einmal wollte er den unverbesserlichen Priesterstand nach dem Muster der christlichen Geistlichkeit veredeln. Die Priester sollten als ächte Mittler zwischen den Göttern und Menschen fortwährend im Tempel sein, sich mit heiligen Dingen beschäftigen, keine unsittlichen und skeptischen Bücher aus der Schule des Epikur und Pyrrho, sondern die Werke eines Homer, Pythagoras, Plato, Chrysippus, Zeno studiren, keine Schenken und Theater besuchen, kein unehrliches Gewerbe treiben, Almosen geben, Gastfreundschaft üben, in strenger Keuschheit und Mäßigkeit leben, sich einfach kleiden, dagegen bei amtlichen Functionen immer in den kostbarsten Gewändern und mit imposanter Würde erscheinen. Kurz er trug die ganze Idee des damaligen christlichen Priesterthums auf das polytheistische Heidenthum über, aus dessen Boden dieselbe nie hätte erwachsen können[2]). Sodann

---

[1]) Misopog. p. 362 sq., wo Julian diese lächerliche Scene selbst erzählt und seinen Aerger an den Antiochenern ausläßt, weil sie die reichen Einkünfte des Tempels an's Christenthum und weltliche Vergnügungen verschwenden. „Seine ganze persönliche Erscheinung", sagt Baur treffend über Julian a. a. O. S. 17, „der Mangel an innerer Haltung in seinem Benehmen gegen Heiden und Christen, die stete Unruhe und schwärmerische Aufregung, in welcher er sich befand, wenn er von Tempel zu Tempel eilte, auf allen Altären opferte und nichts unversucht ließ, um den heidnischen Cultus, dessen höchstes Vorbild er selbst als Pontifex maximus sein wollte, in seinem vollen Glanz und Gepränge, mit allen seinen Ceremonien und Mysterien wiederherzustellen, macht einen Eindruck, der es kaum verkennen läßt, wie wenig er sich selbst das Unnatürliche und Erfolglose eines solchen Strebens verbergen konnte."

[2]) Julians Grundsätze über das Priesterthum finden sich besonders in dem Fragmente eines Briefes oder einer Rede p. 300 sq. ed. Spanh., und in seinem 49. Briefe an

borgte er von der Verfassung und dem Cultus der Kirche eine hierarchische Stufenordnung und eine Art Bußdisciplin mit Excommunication, Absolution und Restauration, sowie ein förmliches Ritual mit einem didactischen und musikalischen Elemente. Bekränzte Priester sollten im Purpurmantel regelmäßig das Volk durch Predigten, d. h. durch allegorische Auslegung und Nutzanwendung der abgeschmackten und unsittlichen mythologischen Fabeln erbauen; jeder Tempel sollte einen wohlgeordneten Sängerchor haben, und die Gemeinde respondiren. Endlich errichtete er auch in verschiedenen Provinzen Mönchs- und Nonnenklöster und Hospitäler für Kranke, Waisen und Fremde ohne Unterschied der Religion, ließ dazu bedeutende Summen aus den öffentlichen Kassen anweisen und forderte zugleich, obwohl vergeblich, zu freiwilligen Beiträgen auf. Er machte dabei das merkwürdige Zugeständniß, daß die Heiden nicht einmal ihren eigenen Glaubensgenossen helfen, während doch die Juden nie betteln, und „die gottlosen Galiläer", wie er die Christen verächtlich und gehässig nannte, nicht nur ihre eigenen, sondern selbst die heidnischen Armen ernähren und so der schlechtesten Sache durch eine gute Handlungsweise aufhelfen.

Natürlich waren aber alle diese Versuche einer Regeneration des Heidenthums durch fremdartige Elemente völlig fruchtlos. Es hieß, eine verwesende Leiche galvanisiren, frische Zweige auf einen todten Stamm pfropfen, guten Saamen auf Felsengrund säen, oder neuen Wein in alte Schläuche gießen, wobei die Schläuche barsten und der Wein verschüttet wurde.

II. Die **negative** Seite seines Planes war die Unterdrückung und endliche Ausrottung des **Christenthums**.

Dabei verfuhr er mit ausnehmender Klugheit. Er enthielt sich blutiger Verfolgung, weil er sich den Ruhm philosophischer Toleranz nicht schmälern lassen und der Kirche den Ruhm eines neuen Märtyrerthums nicht gönnen wollte. Auch zeigte ihm eine Geschichte von drei Jahrhunderten die Erfolglosigkeit gewaltsamer Maaßregeln. Nach Libanius war es sein Grundsatz, daß weder Feuer noch Schwert den Glauben der Menschen ändern könne, und daß Verfolgung bloß Heuchler und Märtyrer erzeuge. Endlich sah er wohl ein, daß die Zahl der Christen zu groß war um eine allgemeine Verfolgung ohne Gefahr eines blutigen Bürgerkrieges wagen zu können. Daher unterjochte er die Kirche „sanft" [1]) und unter dem Scheine der Billigkeit und allgemeinen Toleranz. Er verfolgte nicht sowohl die Christen, als das Christenthum, indem er diesem seine Bekenner zu entziehen suchte. Er wollte das Resultat der Verfolgung ohne den persönlichen Vorwurf und die öffentliche Gefahr derselben erzielen. Indeß wurde er durch seine Enttäuschungen immer bitterer, und wäre er siegreich vom Perserkriege zurückgekehrt, so hätte er wahrscheinlich zu offener Gewalt gegriffen. In der That berich-

Ursacius, den Oberpriester von Gallien p. 429. Ullmann zieht in seiner Schrift über Gregor von Nazianz S. 527 ff. eine interessante Parallele zwischen Gregor's und Julian's Priesterideal.

[1]) *ἐπιεικῶς ἐβιάζετο*, wie Gregor von Nazianz, Orat. IV, von ihm sagt.

ten Gregor von Nazianz und Sozomenus und zum Theil auch heidnische Schriftsteller von einzelnen Verfolgungen in den Provinzen, besonders zu Anthusa und Alexandria, welche dem Kaiser wenigstens mittelbar zur Last fallen. Seine Beamten handelten in solchen Fällen zwar nicht nach den öffentlichen Befehlen, aber nach den geheimen Wünschen Julians, der ihr ungerechtes Verfahren, so lange er konnte, ignorirte und dann seine wahre Ansicht durch leisen Tadel und substanzielle Belohnung der schuldigen Beamten kund gab.

Zuerst gebrauchte er also gegen die Christen aller Parteien und Secten die Politik der Toleranz und zwar in der Hoffnung, daß sie sich durch innere Streitigkeiten aufreiben werden. Er erlaubte den orthodoxen Bischöfen und allen anderen Geistlichen, welche unter Constantius verbannt worden waren, die Rückkehr in ihre Diöcesen, und ließ die Arianer, Apollinaristen, Novatianer, Macedonianer, Donatisten u. s. w. frei gewähren. Er affectirte Mitleiden mit den „armen, blinden, verführten Galiläern, welche das herrlichste Vorrecht des Menschen, die Anbetung der unsterblichen Götter, verlassen und statt dessen todte Menschen nnd Todtengebeine verehren". Er ließ sich sogar einmal von einem blinden Bischof, Maris von Chalcedon, insultiren, der ihm auf die Bemerkung, daß der galiläische Gott sein Augenlicht nicht herstellen könne, zur Antwort gab: „Ich danke meinem Gott für meine Blindheit, welche mir den schmerzlichen Anblick eines gottlosen Apostaten, wie du bist, erspart." Nachher jedoch ließ er ihn hart bestrafen[1]). So ertrug er auch in Antiochien mit philosophischem Gleichmuth den Spott des christlichen Pöbels, rächte sich aber an den Bewohnern dieser Stadt durch schonungslose Satire im Misopogon. Ueberhaupt war sein ganzes Benehmen gegen die Christen offenbar von bitterem Hasse beseelt und mit sarkastischem Spotte begleitet[2]). Darauf deutet schon der verächtliche Name Galiläer, den er ihnen nach jüdischem Vorgang constant beilegte und wahrscheinlich auch beizulegen befahl[3]). Er bezeichnet sie als eine Secte von Fanatikern, die vor Menschen verächtlich und den Göttern verhaßt seien, und als Atheisten, die allem Heiligen und Göttlichen in der Welt den Krieg erklären[4]). Er ließ bisweilen die Vertreter verschiedener Parteien vor sich disputiren und rief dann aus: „Keine wilden Thiere sind so wüthend und unversöhnlich als die galiläischen Sectirer." Da er fand, daß die Toleranz der Kirche mehr nütze als schade und die Heftigkeit der dogmatischen

---

[1]) Socrates, H. E. III, 12.

[2]) Treffend sagt Gibbon Chapt. XXIII: „He affected to pity the unhappy Christians . . . but his pity was degraded by contempt, his contempt was imbittered by hatred; and the sentiments of Julian were expressed in a style of sarcastic wit, which inflicts a deep and deadly wound whenever it issues from the mouth of a sovereign."

[3]) Vielleicht lag dabei auch zugleich eine geheime Furcht vor dem Namen Christi zu Grunde, wie Warburton (p. 35) vermuthet, da die Neuplatoniker an die geheimnißvolle Kraft der Namen glaubten.

[4]) ἀσεβεῖς, δυσσεβεῖς, ἄθεοι; ihre Religion nannte er eine μωρία oder ἀπόνοια. Vgl. Ep. 7 (bei Heyler p. 190).

Streitigkeiten eher besänftige, so verbannte er z. B. den ihm besonders verhaßten Athanasius aus Alexandrien, ja aus ganz Aegypten, nannte diesen größten Mann seiner Zeit ein unbedeutendes Männlein[1]) und verspottete ihn mit rohen Ausdrücken, weil durch seinen Einfluß viele angesehene Heiden, besonders auch Frauen, zum Christenthum übertraten. Seine Toleranz war also weder die Toleranz ächter Humanität, noch die Toleranz des religiösen Indifferentismus, sondern eine heuchlerische Maske, unter welcher er eine fanatische Vorliebe für das Heidenthum und bittern Haß gegen das Christenthum verbarg.

Dieß zeigt sich in der offenbaren Parteilichkeit und Ungerechtigkeit, welcher er sich gegen die Christen schuldig machte. Die liberale Begünstigung des Heidenthums war natürlich schon an und für sich eine Benachtheiligung des Christenthums. Nichts machte ihm größere Freude, als der Abfall von demselben, und er begünstigte ihn durch glänzende Belohnung, bediente sich also derselben unreinen Mittel zum Proselytenmachen, die er den Christen zum Vorwurf machte, ja er redete einmal sogar gewaltsamer Bekehrung das Wort. Während er Heiden in alle höheren Aemter berief und bei vorkommenden Vergehen sehr milde oder gar nicht bestrafte, wurden die Christen überall hintangesetzt und mit ihren Klagen vor Gericht abgewiesen unter spöttischer Hinweisung auf die Vorschrift ihres Meisters, dem Feinde auch den Mantel zum Rocke zu geben und den linken Backen zum Streiche darzureichen[2]). Sie wurden aus den Kriegs- und Staatsämtern entfernt, aller ihrer früheren Privilegien beraubt, mit lästigen Abgaben belegt und genöthigt, ohne allen Schadenersatz die Tempelgüter sammt ihren eigenen Verbesserungen wieder herauszugeben und zur Erhaltung des Götzendienstes beizutragen. Bei Gelegenheit eines Streites zwischen den Arianern und Orthodoxen in Edessa confiscirte Julian die Kirchengüter unter dem sarkastischen Vorwande, den Christen den Eintritt in's Himmelreich zu erleichtern, von welchem der Reichthum nach der Lehre ihrer Religion[3]) sie ausschließen möchte.

Ebenso ungerecht und tyrannisch war das Gesetz, welches alle Staatsschulen der Leitung der Heiden übergab und den Christen verbot, die Wissenschaften und Künste zu lehren[4]). Er wollte damit das Verdammungsurtheil der Christen über das Heidenthum an ihnen selbst rächen, sie der Vortheile höherer Bildung berauben und nöthigen, entweder in Unwissenheit und Barbarei zu versinken, oder in heidnischen Schulen mit dem Studium der Classiker zugleich die Grundsätze des

---

[1]) *ἀνθρωπίσκος εὐτελής.* [2]) Matth. 25, 39. 40.

[3]) Vgl. Matth. 19, 23. 24.

[4]) Gregor von Nazianz, Orat. III, tadelt ihn bitter darüber, daß er das, was Gemeingut aller vernünftigen Wesen sei, den Christen verboten habe, als ob es bloß Eigenthum der Hellenen sei. Selbst der Heide Ammianus Marc. XXII, 10 verurtheilt jene Maßregel: Illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos, ritus Christiani cultores. Ebenso entschieden Gibbon. Direct verbot Julian den Christen nur das Lehren, indirect aber auch das Lernen der classischen Literatur, weil sie natürlich nicht geneigt waren, in heidnische Schulen zu gehen.

Götzendienstes einzusaugen. Er betrachtete die hellenischen Schriften, besonders die Werke der alten Dichter, zugleich als Religionsurkunden, zu denen nur die Heiden ein Anrecht haben, und hielt Christenthum und Humanismus für unverträgliche Gegensätze. Die Galiläer, sagte er spöttisch, sollen sich damit begnügen, den Matthäus und Lukas in ihren Kirchen zu erklären, statt die herrlichen griechischen Autoren zu profaniren. Denn es sei ungereimt und undankbar, daß sie die Schriften der Classiker auslegen und doch die von diesen verehrten Götter verachten, da ja die Götter die Urheber und Leiter der Geistesbildung eines Homer, Hesiod, Demosthenes, Thukydides, Isokrates und Lysias waren, und diese ihre Werke dem Merkur oder den Musen geweiht haben[1]). Daher haßte er auch vor allem die gelehrten Kirchenlehrer, wie Basilius, Gregor von Nazianz, Apollinaris von Laodicea, welche die classische Bildung zur Bekämpfung des Heidenthums und Vertheidigung des Christenthums anwandten[2]). Um den Folgen dieses Verbots zu entgehen, verfaßten die beiden Apollinaris in aller Eile christliche Nachbildungen von Homer, Pindar, Euripides und Menander, welche von Sozomenus den Originalen gleichgestellt werden, aber bald in Vergessenheit geriethen. Auch Gregor dichtete ein Trauerspiel: „Der leidende Christus" und mehrere Hymnen, die noch vorhanden sind. Sie legten damit ein Zeugniß für die Unentbehrlichkeit der classischen Literatur für höhere Bildung ab, die seitdem in der christlichen Kirche immer anerkannt worden ist.

Außerdem suchte Julian seinen Zweck durch literarische Bekämpfung des Christenthums zu erreichen, indem er selbst kurz vor seinem Tode und mitten unter den Vorbereitungen für den persischen Feldzug eine bittere Schrift gegen dasselbe schrieb, worauf wir später genauer zurückkommen werden[3]).

III. Aus derselben polemischen Absicht gegen das Christenthum ist auch Julians Begünstigung seines alten Erbfeindes, des **Judenthums**, zu erklären.

Er affectirte in einem amtlichen Schreiben Achtung vor demselben, als einer alten Volksreligion, und Mitleid mit seinen Bekennern, pries ihre Standhaftigkeit im Unglück und verurtheilte ihre Unterdrücker. Er befreite sie von lästigen Abgaben, und ermunterte sie sogar zur Rückkehr in's heilige Land und zum Wiederaufbau des Tempels auf Moriah in seiner ursprünglichen Herrlichkeit. Er wies zu diesem Zwecke bedeutende Summen aus dem Staatsschatze an, beauftragte seinen gelehrten Minister Alypius mit der Beaufsichtigung des Baues und ver-

---

[1]) Epist. 42.

[2]) Baur, a. a. O. S. 42 beschuldigt die Kirchenväter des Widerspruchs, indem sie die heidnische Literatur als das wesentlichste Bildungsmittel nicht entbehren konnten, und doch das Heidenthum selbst für ein Werk des Teufels erklärten. Allein das war ja nur die eine Seite ihrer Betrachtung, die gewiß ihre Wahrheit hat, neben welcher sie zugleich das Wirken des göttlichen Logos in der hellenischen Philosophie und Poesie anerkannten, eine Ansicht, die sich nicht nur bei den Alexandrinern, sondern in modificirter Form auch bei den Cappadociern und selbst bei Hieronymus und Augustin nachweisen läßt. Erst mit Gregor begann die kritiklose Verdammung der classischen Literatur.

[3]) Vgl. unten §. 141.

sprach, nach seiner siegreichen Rückkehr vom persischen Feldzuge die Feierlichkeiten der Wiedereinweihung und die Herstellung des mosaischen Opfercultus durch seine eigene Gegenwart zu beehren.[1])

Seine eigentliche Absicht bei diesem Unternehmen war sicherlich nicht, dem Judenthum aufzuhelfen, denn in seiner Schrift gegen die Christen spricht er sehr verächtlich vom Alten Testament und setzt den Moses und Salomo weit unter die heidnischen Gesetzgeber und Philosophen. Vielmehr wollte er durch den Tempelbau einmal den Glanz seiner Regierung erhöhen, also seine Eitelkeit befriedigen, und sodann höchst wahrscheinlich auch die Weissagung Jesu von der Zerstörung des Tempels[2]) (die freilich ein für allemal erfüllt war) zu Schanden machen, den Christen ihr populärstes Argument gegen das Judenthum entziehen und ihre Macht in Jerusalem brechen.[3])

In der That strömten nun die Juden von Osten und Westen zur heiligen Stadt ihrer Väter, deren Besuch ihnen seit Hadrian verboten gewesen war, und gingen mit fanatischem Eifer an das große religiöse Nationalwerk in der Hoffnung, den baldigen Einbruch des messianischen Reiches und die Erfüllung aller Weissagungen zu sehen. Die Weiber brachten ihren köstlichsten Schmuck dar, verwandelten ihn in silberne Schaufeln und Spaten und trugen selbst die Erde und Steine der heiligen Stätte in ihren seidenen Schürzen. Allein die vereinte Macht des heidnischen Kaisers und der jüdischen Nation waren nicht im Stande ein Werk wiederherzustellen, das durch das Gericht Gottes zerstört worden war. Der mehrmals begonnene Bau wurde durch feurige Eruptionen aus den unterirdischen Gewölben, — wie selbst gleichzeitige heidnische Historiker berichten[4]) —,

---

[1]) Jul. Epist. 25, welche an die Juden gerichtet ist und auch von Sozomenus V, 22 erwähnt wird.

[2]) Matth. 23, 38; 24, 2.

[3]) Gibbon, Chapt. XXIII: „The restoration of the Jewish temple was secretly connected with the ruin of the Christian Church.“

[4]) Julian selbst bezeugt nach der gewöhnlichen Ansicht das Fehlschlagen des Werkes, verschweigt aber kluger Weise die Ursache, Fragm. epist. p. 295 ed. Spanh.: *Τί περὶ τοῦ νεὼ φήσουσι, τοῦ παρ' αὐτοῖς τρίτον ἀνατραπέντος, ἐγειρομένου δὲ οὐδὲ νῦν;* d. h. „Was werden sie [nämlich die jüdischen Propheten] von ihrem Tempel sagen, welcher dreimal zerstört und bis jetzt nicht wieder aufgerichtet worden ist?“ Es ist jedoch keineswegs gewiß, daß diese dreimalige Zerstörung des Tempels sich auf Julians Regierung bezieht. Er meinte wahrscheinlich die Zerstörung des Tempels durch die Assyrier und durch die Römer, und die dritte Zerstörung kann sich auf die Profanation des Tempels durch Antiochus, oder auf seinen eigenen fehlgeschlagenen Versuch beziehen. Dieß wird wahrscheinlich durch die gleich darauffolgenden Worte: „Ich sage dieß nicht zu ihrem Vorwurfe; denn ich hatte selbst, in so später Zeit, die Absicht, ihn [den Tempel] zur Ehre dessen, der dort angebetet wurde, wieder aufzubauen.“ (Vgl. Warburton und Lardner über diesen Punkt). Aber seine eigene Absicht geht jedenfalls aus dieser Stelle hervor. Ueber das Fehlschlagen seines Versuches haben wir den glaubwürdigen Bericht des ehrlichen und gleichzeitigen heidnischen Historikers Ammianus Marcellinus lib. XXIII, 1: Quum itaque rei fortiter instaret Alypius, juvaretque provinciae rector, metuendi globi flammarum

vielleicht auch durch Sturm, Erdbeben und wunderbare Zeichen vom Himmel, besonders das Kreuz, — wie christliche Schriftsteller hinzufügen [1]) —, völlig vereitelt, so daß die Arbeiter theils in den Flammen umkamen, theils die öde Stätte in Schrecken und Verzweiflung verließen. Statt also den Christen eine Stütze ihres Glaubens zu entreißen, lieferte ihnen Julian ein neues Argument in den Ruinen dieses fruchtlosen Werkes.

Die providentielle Vereitlung des Tempelbaues ist ein bedeutsames Symbol seiner ganzen Regierung, die bald darauf in ein frühes Grab sank. Sie glich, wie er selbst von dem Werke Constantins sagt, den Adonisgärten, die ebenso schnell wieder verwelken, als sie aufblühen [2]). Wie er als Cäsar die barbarischen Feinde des römischen Reiches im Westen besiegt hatte, so wollte er nun als Alleinherrscher die Feinde desselben im Osten besiegen und durch die Eroberung von Persien sich den Ruhm eines zweiten Alexander erwerben. Er wies stolz alle Friedensvorschläge ab, zog an der Spitze eines Heeres von 65,000 Soldaten nach einem Winteraufenthalt in Antiochien und nach feierlicher Befragung der Orakel über den Tigris, nahm mehrere befestigte Plätze in Mesopotamien ein, setzte sich allen Abhärtungen und Gefahren des Krieges aus, stellte zugleich, wo er nur immer konnte, den Göttercultus wieder her, brachte aber dennoch das Heer in eine sehr bedenkliche Lage und wurde in einem unbedeutenden Nachtgefechte durch

---

prope fundamenta crebris assultibus erumpentes fecere locum exustis aliquoties operantibus inaccessum; hocque modo elemento destinatius repellente, cessavit inceptum. Michaelis, Lardner, Gibbon, Guizot, Milman (Anmerk. zu Gibbon), Gieseler u. A. suchen diese Thatsache natürlich zu erklären durch Hinweisung auf den bituminösen Boden und auf die unterirdischen Gewölbe und Wasserbehälter des Tempelberges, welche Josephus und Tacitus bezeugen. Als Herodes beim Tempelbau in dem Grabmal Davids weiter vordringen wollte, um sich der Schätze zu bemächtigen, brach ebenfalls Feuer hervor und verzehrte die Arbeiter, nach Joseph. Antiqu. Jud. XVI, 7 §. 1. Indeß auch Titus unterminirte den Tempel i. J. 70, Hadrian baute dort die Aelia Capitolina 135, und Omar eine türkische Moschee um 644, ohne daß eine solche Störung Statt fand. Man muß also annehmen, daß die Vorsehung selbst durch diese natürlichen Ursachen den Wiederaufbau des jüdischen Nationalheiligthums verhinderte.

[1]) Gregor von Nazianz, Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius, Ambrosius u. Chrysostomus, welche alle darin ein übernatürliches Wunder sehen. Unter diesen ist aber blos Gregor ein gleichzeitiger Zeuge, der das Ereigniß noch in demselben Jahre 363 erzählte und dabei versicherte, daß selbst die Heiden es nicht in Frage stellten (Orat. IV p. 110—113). Nächst ihm kommen Ambrosius und Chrysostomus, welcher letztere mehrmals auf das Ereigniß anspielt. Die griech. und röm. Kirchenhistoriker und unter den Protestanten Warburton, Schröckh, Neander, Guericke, Kurtz, Robertson u. A. vertheidigen den wunderbaren oder doch providentiellen Charakter des merkwürdigen Ereignisses. Warburton und J. H. Newman (Essay on Miracles, p. 175—185 u. in der Oxforder Uebers. von Fleury, 1842, p. CLXXV—CLXXXV) vertheidigen auch die Erscheinung der Kreuze am Himmel und auf den Leibern der Anwesenden und verweisen auf ähnliche Fälle in England z. B. im Jahre 1610, wo die Elektricität bei schwerem Gewitter kreuzartige Reflexe auf den Kleidern verursachte.

[2]) Caesares, ed. Spanh. p. 329.

ein Geschoß von Feindeshand tödtlich verwundet. Er starb bald darauf am 27. Juni 363 im zweiunddreißigsten Jahre seines Lebens, nach heidnischem Zeugniß[1]) mit der stolzen Ruhe und Würde eines stoischen Philosophen unter Gesprächen über die Herrlichkeit der Seele (deren Unsterblichkeit er übrigens höchstens als unsichere Vermuthung hinstellte), nach späteren und etwas zweifelhaften christlichen Berichten[2]) dagegen mit dem hoffnungslosen Ausruf: „Galiläer, du hast gesiegt!" Die Abschiedsrede an seine Freunde, die ihm Ammianus in den Mund legt, ist ganz charakteristisch; sie erinnert an die letzten Stunden des Sokrates, aber ohne die natürliche Einfachheit des Originals und mit einer starken Beimischung von eitler Selbstgefälligkeit und Streben nach theatralischem Effect. Sein Leichnam wurde auf seinen Befehl nach Tarsus, dem Geburtsort des von ihm am meisten gehaßten Apostels Paulus, gebracht, und ihm dort ein Denkmal mit einer einfachen Inschrift gesetzt, welche ihn einen guten Regenten und tapferen Krieger nennt, aber von seiner Religion gänzlich schweigt.

So endete in der Blüthe seines Lebens ein Fürst, der seine glänzenden militärischen, administrativen und literarischen Talente und eine seltene Energie durch Fanatismus für eine falsche und gegen die wahre Religion verdunkelte, an einen nutzlosen und schlechten Zweck verschwendete und statt unsterblichen Ruhm die Schmach eines erfolglosen Apostaten erntete. Hätte er länger gelebt, so hätte er das Reich wahrscheinlich in die schauerliche Verwirrung eines religiösen Bürgerkrieges gestürzt. Denn die Christen erwarteten allgemein eine blutige Verfolgung im Falle seiner glücklichen Rückkehr vom Perserkriege. Man darf sich daher um so weniger verwundern, daß sie sein Andenken verabscheuten. In Antiochien wurde sein Tod durch festliche Tänze in den Kirchen und auf den Theatern gefeiert[3]). Selbst der erleuchtete Kirchenlehrer Gregor von Nazianz stellte ihn einem Pharao, Ahab und Nebukadnezar gleich. Der christliche Dichter Prudentius macht

---

[1]) Ammianus l. XXV, 3. Er machte den Feldzug selbst mit und diente unter der Leibwache des Kaisers, hatte also die beste Gelegenheit zur Beobachtung.

[2]) Sozomenus VI, 2, Theodoret III, 25 (*Νενίκηκας Γαλιλαῖε*), dann etwas abweichend Philostorgius VII, 15. Gregor von Naz. dagegen, der doch sonst den Julian im schlimmsten Lichte darstellt, weiß noch nichts von diesem Ausrufe, auf welchen man das italienische Sprüchwort anwenden kann: Se non è vero, è ben trovato. Die genannten Historiker erzählen noch andere Nebenumstände des Todes, die nicht sehr glaublich sind, z. B. daß er eine Hand voll Blut aus seiner Wunde gen Himmel geworfen, daß er auch die heidnischen Götter gescholten habe, daß ihm Christus erschienen sei, u. s. w. Sozomenus führt auch die grundlose Behauptung des Libanius an, daß die tödtliche Wunde dem Julian nicht von einem Perser, sondern von einem Christen beigebracht worden sei, und schämt sich nicht hinzuzufügen, daß man den kaum tadeln könne, der diese „männliche That um Gottes und seiner Religion willen" (*διὰ θεὸν καὶ θρησκείαν ἣν ἐπῄνεσεν*) gethan habe! Dieß ist die erste uns bekannte Vertheidigung des Tyrannenmordes ad majorem Dei gloriam innerhalb der christlichen Kirche.

[3]) Theodoret, H. E. III, 27.

eine ehrenvolle Ausnahme von dieser rücksichtslosen Verdammung [1]). Die mehr unparteiische Geschichtschreibung der neueren Zeit hat seinen edleren Eigenschaften Gerechtigkeit widerfahren lassen und seine grundverkehrte Stellung zum Christenthum mit seiner verkehrten Erziehung, dem Despotismus seines Vorgängers und den Gebrechen des damaligen Kirchenthums zu entschuldigen, oder doch zu erklären gesucht.

Mit Julian stürzte auch sein künstlich galvanisirtes Heidenthum zusammen und ließ keine Spur seines Daseins zurück, als die wichtige Lehre, daß es unmöglich ist gegen den Strom der Geschichte zu schwimmen und den Fortschritt des Christenthums zu hemmen. Die heidnischen Philosophen und Wahrsager, die sich an seiner Gunst gesonnt hatten, zogen sich in die Dunkelheit zurück; sie fanden für die bittere Enttäuschung in ihrem Aberglauben keinen Trost; ja Libanius schob nun die Schuld auf seine eigenen Götter, welche den Constantius zwanzig Jahre, den Julian kaum zwanzig Monate haben regieren lassen. Die Christen aber konnten daraus lernen, was Gregor von Nazianz im Anfang dieser Regierung gesagt hatte, daß die Kirche weit mehr die inneren, als die äußeren Feinde zu fürchten habe.

§. 137. Von Jovian bis Theodosius.

363—392.

I. Quellen.

Die heidnischen Quellen für diesen Abschnitt sind, außer Ammian. Marc. (der leider mit dem Tode des Valens abbricht), Zosim. u. Eunap. (die sehr parteiisch sind), **Libanius**: Ὑπὲρ τῶν ἱερῶν oder Oratio pro templis (erste vollständige Ausgabe von L. de Sinner in Novus Patrum Graec. saec. IV delectus, Par. 1842). **Symmachus**: Epist. X, 61 (ed. Pareus, Frcf. 1642). Auf christlicher Seite: **Ambrosius**: Epist. 17 u. 18 ad Valentinian. II, u. Oratio de obitu Theodosii. **Prudentius**: Adv. Symmachum. **Augustinus**: De civitate Dei V, c. 24—26 (über die Kaiser von Jovian bis Theodosius, besonders den letzteren, den er sehr rühmt). **Socr.** l. III, c. 22 sqq. **Sozom.** l. VI, c. 3 sqq. **Theodor.** l. IV, c. 1 sqq. **Cod. Theodos.** l. IX—XVI.

II. Bearbeitungen.

De la Bleterie: Histoire de l'empereur Jovien. Amsterd. 1740. 2 voll. **Gibbon**: Chapt. XXV—XXVIII. **Schröckh**: Theil VII S. 213 ff. **Stuffken**: De Theodosii M. in rem Christianam meritis. Lugd. Batav. 1828.

Von nun an eilte das Heidenthum mit langsamen aber sicheren Schritten seinem unvermeidlichen Untergang zu, bis es zuletzt in den Stürmen der Völker-

[1]) (Apotheos. 450 sqq.), welche auch Gibbon anführt:

— Ductor fortissimus armis;
Conditor et legum celeberrimus; ore manuque
Consultor patriae; sed non consultor habendae
Religionis; amans tercentûm millia Divûm.
Perfidus ille Deo, sed non et perfidus orbi.

wanderung und den Ruinen des Reiches der Cäsaren ein ruhmloses Grab fand und sterbend den Sieg des Christenthums verkündigte. Kaiser, Bischöfe und Mönche haben sich dabei freilich durch Zerstörung von Tempeln und Confiscation von fremdem Eigenthum mancher Ungerechtigkeit schuldig gemacht, die aber nichts ist im Vergleich mit der dreihundertjährigen blutigen Verfolgung der Kirche. Das griechisch-römische Heidenthum wäre als Religion an unheilbarer Auszehrung gestorben, auch wenn die christlichen Kaiser ihm unbedingte Cultusfreiheit gelassen hätten.

Seit Julian wurde die Reihe der christlichen Kaiser nicht mehr unterbrochen. Am Tage nach seinem Tode, mit welchem auch die Constantinische Familie erlosch, wurde der Feldherr Jovian, ein Christ (363—364), von der Armee zum Kaiser erwählt. Er schloß mit den Persern einen zwar nachtheiligen, aber nothwendigen Frieden, stellte das Kreuz im Labarum wieder her und gab der Kirche ihre Vorrechte zurück, erklärte aber sonst allgemeine Toleranz im Sinne Constantins, was unter den damaligen Umständen offenbar die weiseste Politik war. Auch in die inneren Angelegenheiten der Kirche mischte er sich nicht ein, obwohl er für seine Person dem nicänischen Glauben zugethan war und den Athanasius hoch schätzte. Er starb schon im 33. Jahre nach einer bloß achtmonatlichen Regierung. Augustin sagt: Gott nahm ihn schneller als den Julian hinweg, damit kein Kaiser deßhalb Christ sein sollte, um das Glück Constantins zu erlangen, sondern bloß um des ewigen Lebens willen.

Sein Nachfolger Valentinian I. (gest. 375) erklärte sich, obwohl sonst zu despotischen Maaßregeln geneigt, ebenfalls für die Politik der Religionsfreiheit[1]) und enthielt sich, obwohl persönlich ein Anhänger der nicänischen Orthodoxie, der Eingriffe in die dogmatischen Streitigkeiten, während sein Bruder und Mitkaiser Valens, der bis 378 im Osten regierte, die Arianer begünstigte und die Katholiken verfolgte. Beide verboten jedoch die blutigen Opfer[2]) und die Wahrsagerkünste.

Unter dieser Regierung wurde das Heidenthum zum ersten Mal officiell als paganismus, d. h. als Bauernreligion, bezeichnet, weil es in den Städten fast ausgestorben war und nur noch in abgelegenen Dörfern ein altersschwaches und obscures Dasein behauptete[3]). Welch ein Umschwung der Dinge seit dem

---

[1]) Cod. Theodos. l. IX, tit. 16. l. 9 (vom J. 371): Testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo imbibisset, colendi libera facultas tributa est. Dieß wird bestätigt durch Ammianus Marc. l. XXX, c. 9.

[2]) Libanius l. c. (ed. Reiske II, 163): *τὸ θύειν ἱερεῖα — ἐκωλύθη παρὰ τοῖν ἀδελφοῖν, ἀλλ' οὐ τὸ λιβανωτόν.* Doch ist kein solches Gesetz auf uns gekommen.

[3]) Das Wort pagani (von pagus), eigentlich Dorfbewohner, Bauer, dann auch gleichbedeutend mit bäurisch, einfältig, unwissend, *ἰδιώτης*, *ἄφρων*, kommt im religiösen Sinne zuerst in einem Gesetze Valentinians von 368 (Cod. Theodos. l. XVI, tit. 2. l. 18) vor und wurde unter Theodosius allgemein gebräuchlich statt der früheren Benennungen

zweiten Jahrhundert, wo Celsus das Christenthum verächtlich eine Handwerker- und Sklavenreligion genannt hatte! Freilich muß man in beiden Fällen bedeutende Ausnahmen zulassen. Besonders in Rom hielten manche der ältesten und angesehensten Familien noch geraume Zeit an den heidnischen Traditionen fest, und die Stadt scheint bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts 152 Tempel und 183 kleinere Kapellen und Altäre der Schutzgottheiten gehabt zu haben[1]). Aber die Vertheidiger der alten Religion, ein Themistius, Libanius und Symmachus, beschränkten sich nur darauf, Duldung für sich in Anspruch zu nehmen und wurden so durch ihre bedrängte Lage, wie früher die Christen, und wie später die verfolgten Secten in den katholischen und protestantischen Staatskirchen, Vertheidiger der Religionsfreiheit.

Derselbe Zustand der Toleranz dauerte unter Gratian, dem Sohne und Nachfolger Valentinians (375—383) fort. Doch ging er später unter dem Einfluß des Bischofs Ambrosius von Mailand einen Schritt weiter, legte den Namen und die Würde eines Pontifex Maximus ab, confiscirte die Tempelgüter, hob die meisten Privilegien der Priester und Vestalinnen auf und entzog ihnen wenigstens theilweise den Unterhalt aus der Staatskasse[2]). Damit war das Heidenthum, wie das Christenthum vor Constantin, und neuerdings in den amerikanischen Freistaaten, auf das Freiwilligkeitssystem angewiesen, aber ohne den Geist der Aufopferung und die Energie der Selbsterhaltung zu besitzen. Die Entziehung der Staatsunterstützung schnitt ihm den Lebensnerv ab, so daß es fortan bloß noch durch die vis inertiae eine Zeit lang existirte. Gratian ließ auch die Statue und den Altar der Victoria oder Siegesgöttin im Senatsgebäude zu Rom, wo einst die Senatoren zu schwören, Wein und Weihrauch zu streuen und zu opfern pflegten, troß des Protestes der heidnischen Partei wegschaffen (382), obwohl er dort die sonst verbotenen Opfer und die öffentliche Unterstützung gewisser heidnischer Festlichkeiten noch dulden mußte. Von Ambrosius mit großem Eifer für den katholischen Glauben erfüllt, entzog er den Häretikern die Freiheit und verbot den Eunomianern, Photinianern und Manichäern die öffentlichen Versammlungen.

Sein Bruder Valentinian II. (383—392) wies die erneute Petition der Römer um Wiederherstellung des Altars der Victoria ab (384). Der beredte und durchaus achtbare Präfect Symmachus, der als princeps senatus und erster pontifex in Rom, auch dießmal der Fürsprecher der heidnischen Partei war, bat den Kaiser in würdiger und eleganter Sprache, aber im Tone apologetischer Schüchternheit, einen Unterschied zwischen seiner Privatreligion und der religio urbis

---

gentes, gentiles, nationes, Graeci, cultores simulacrorum, etc. Das englische heathen, heathenism (von heath) und das deutsche Heidenthum (von Heide) hat einen ähnlichen Ursprung und ist wahrscheinlich eine Nachbildung des Lateinischen.

[1]) Nach den Descriptiones Urbis von Publicus Victor und Sextus Rufus Festus, welche nicht vor und nicht lange nach der Regierung Valentinians abgefaßt sein können. Vgl. Beugnot, l. c. I, 266 u. Robertson, l. c. p. 260.

[2]) Cod. Theodos. XII. 1, 75. XVI. 10, 20. Symmach. Ep. X, 61. Ambros. Ep. 17.

zu machen, die Autorität des Alterthums und die Rechte der ehrwürdigen Stadt zu respectiren, welche unter dem Cultus der Götter die Weltherrschaft errungen habe. Aber der Bischof Ambrosius von Mailand stellte dem Kaiser in dem festen Tone der Siegesgewißheit vor, daß die Gewährung der Petition eine Billigung des Heidenthums und Verläugnung seiner christlichen Ueberzeugung sei, läugnete die Ableitung der Größe Roms vom Götzendienst, dem ja auch die besiegten Feinde zugethan gewesen seien, und contrastirte die Kraft des Christenthums, das unter Verfolgung groß gewachsen sei und ganze Schaaren gottergebener Jungfrauen und Asketen erzeuge, mit der Schwäche des Heidenthums, das mit all seinen Vorrechten kaum die Zahl seiner sieben Vestalinnen aufrecht halten und keine Werke der Barmherzigkeit gegen die Unterdrückten aufweisen könne. Dieselbe Petition wurde 389 nochmals vor Theodosius erneuert, aber abermals durch den Einfluß des Ambrosius abgeschlagen. Das letzte Nationalheiligthum der Römer war hoffnungslos gefallen. Auch der Triumph, den die heidnische Partei unter dem Usurpator Eugenius (392—394) erlangte, dauerte nur ein Paar Jahre, und nach seiner Besiegung durch Theodosius sollen nach Prudentius sechshundert der angesehensten Patricier-Familien, die Annii, Probi, Anicii, Olybii, Paulini, Bassi, Gracchi u. s. w. gleichzeitig zum Christenthum übergetreten sein.

§. 138. Theodosius und seine Nachfolger.
392—550.

Vgl. die Literatur zu §. 137 und **Stuffken**: De Theodosii M. in rem Christianam meritis. Lugd. Batav. 1828.

Das Werk der endlichen Unterdrückung des Heidenthums wird gewöhnlich, obwohl nicht ganz mit Recht, dem Kaiser Theodosius I. zugeschrieben, der deßhalb, sowie wegen seiner Siege über die Gothen, seiner weisen Gesetzgebung und sonstigen Verdienste um das Reich den Ehrennamen des Großen trägt und auch wegen seiner persönlichen Tugenden den besten römischen Herrschern beigezählt werden muß[1]). Von Spanien gebürtig, der Sohn eines sehr verdienten Feldherrn gleichen Namens, wurde er in einer Zeit großer Gefahr, die von den Barbaren her drohte, 379 von Gratian zum Mitherrscher im Orient berufen und nach dem Tode Valentinians Alleinherrscher des Reiches (392—395). Sein leitender Grundsatz war die politische und religiöse Einheit des Reiches[2]). Er war ein entschiedener Anhänger der nicänischen Orthodoxie, verhalf ihr zum Siege auf dem zweiten ökumenischen Concil (381), gab ihr alle Rechte der Staatsreligion

---

[1]) Gibbon giebt eine sehr günstige Schilderung seines Charakters und wirft dem heidnischen Zosimus mit Recht grobe Parteilichkeit gegen Theodosius vor. Auch Schlosser und Milman stellen ihn hoch.

[2]) Vgl. Cod. Theod. XVI. 1, 2. Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat.

und erließ eine Reihe strenger Gesetze gegen alle Häretiker und Schismatiker. In seiner Stellung zum Heidenthum schärfte er anfangs bloß das frühere Verbot der Opfer zum Gebrauche der Magie und Wahrsagerei ein (385), dehnte es aber allmählich auf den ganzen Opfercultus aus. Im Jahre 391 verbot er bei schweren Geldstrafen das Betreten eines heidnischen Tempels in religiöser Absicht, im folgenden Jahre selbst die Privatausübung von Libationen und anderen heidnischen Gebräuchen[1]). Die praktische Ausübung des Götzendienstes war also fortan ein politisches Verbrechen, wofür es bereits Constantius, obwohl voreilig, erklärt hatte.

Doch drang Theodosius keineswegs streng auf die Ausführung dieser Gesetze, wo die heidnische Partei noch beträchtlich war, auch schloß er sie nicht von öffentlichen Aemtern aus und erlaubte ihr wenigstens volle Gedanken- und Redefreiheit. Sein Landsmann, der christliche Dichter Prudentius, führt mit Billigung an, daß er bei der Austheilung weltlicher Würden nicht auf die Religion, sondern auf Verdienst und Talent gesehen und den Heiden Symmachus zur Consul-Würde erhoben habe[2]). Ebenso ernannte der Kaiser den heidnischen Rhetor Themistius zum Präfecten von Constantinopel und vertraute ihm sogar die Erziehung seines Sohnes Arkadius an. Er bekannte persönliche Freundschaft für Libanius, welcher seine berühmte Schutzrede für die Tempel 384 oder 390 an ihn richtete, obwohl es zweifelhaft ist, ob er sie in dessen Gegenwart wirklich gehalten habe. Ueberhaupt stand er bei den Heiden noch in solcher Achtung, daß er nach seinem Tode vom römischen Senat gemäß alter Sitte unter die Götter aufgenommen wurde. Claudian, der in dieser Periode die heidnische Poesie aus ihrem langen Schlummer zur Feier eines kurzen Nachsommers erweckte, entzündete seine Begeisterung am Ruhme des Theodosius und seiner Familie und stellt seinen Tod als eine Auffahrt zu den Göttern dar[3]).

Theodosius erließ kein Gesetz zur Zerstörung der Tempel, sondern bloß zur Einziehung ihrer Güter, welches bereits Gratian gethan hatte, und entzog dem Götzendienst vollends den Unterhalt aus der Staatskasse. Aber an manchen Orten, besonders im Orient, brach der Fanatismus der Mönche und des christlichen Pöbels in rohe Zerstörungswuth aus, worüber sich Libanius bitter beklagt. Er nennt diese ikonoklastischen Mönche „Menschen in schwarzen Kleidern, welche ge-

[1]) Cod. Theod. XVI. 10, 12.

[2]) Prud. in Symmachum (geschrieben i. J. 403) l. I. v. 617 sqq.:
Denique pro meritis terrestribus aequa rependens
Munera sacricolis summos impertit honores
Dux bonus, et certare sinit cum laude suorum,
Nec pago implicitos [— i. e. paganos, Heiden —] per debita culmina mundi
Ire viros prohibet: quoniam coelestia nunquam
Terrenis solitum per iter gradientibus obstant.
Ipse magistratum tibi consulis, ipse tribunal
Contulit.

[3]) De tertio consulatu Honorii, V. 162 sqq.

fräßiger als Elephanten und unersättlich durstig sind, aber ihre Sinnlichkeit unter einer künstlichen Blöße verbergen". Der Glaube der Christen, daß die heidnischen Götter lebendige Wesen, nämlich Dämonen seien[1]) und in den Tempeln wohnen, übte hier seinen Einfluß, und drängte das künstlerische und archäologische Interesse ganz in den Hintergrund. In Alexandria, einem Hauptsitze des neuplatonischen Mysticismus, kam es auf Anstiftung des gewaltthätigen und ungeistlichen Bischofs Theophilus[2]) zu einem blutigen Auftritte zwischen den Heiden und den Christen, wobei die colossale Bildsäule und der prachtvolle Tempel des Serapis, das stolzeste Denkmal heidnischer Architektur nächst dem Tempel des Jupiter Capitolinus in Rom,[3]) zerstört wurde, ohne daß der Himmel zusammenstürzte, wie die ersteren erwarteten (391). Nachdem dieser entscheidende Schlag die Macht des Aberglaubens gestürzt hatte, unterlagen die anderen Tempel in Aegypten leicht einem ähnlichen Schicksale; doch stehen noch heute die beredten Ruinen der Werke der Pharaone, Ptolemäer und römischen Kaiser im Nilthale und werfen ihren Dämmerschein in das geheimnißvolle Dunkel des Alterthums. Der Bischof Marcellus von Apamea in Syrien, begleitet von einer bewaffneten Schaar von Soldaten und Gladiatoren, verfuhr mit demselben Eifer gegen die Denkmäler und Nahrungsstätten des heidnischen Cultus in seiner Diöcese, wurde aber dafür von den wüthenden Heiden lebendig verbrannt, ohne daß diese bestraft wurden. In Gallien zerstörte der heil. Martin von Tours von 375 — 400 eine Menge von Tempeln und Götzenbildern und baute an deren Stellen Kirchen und Klöster.

Andrerseits aber ließen sich auch aus der Kirche gewichtige Stimmen gegen dieses gewaltsame Verfahren vernehmen. So sagt Chrysostomus zu Antiochien im Anfang dieser Regierung in seiner schönen Schrift über den Märtyrer Babylas: „Die Christen dürfen den Irrthum nicht durch Zwang oder Gewalt zerstören, sondern sollen bloß durch Ueberzeugung, Belehrung, und Liebeserweisung das Heil der Menschen wirken." In ähnlichem Sinne sagt Augustin, obwohl nicht ganz consequent: „Lasset uns zuerst die Götzen in den Herzen der Heiden vertilgen, und wenn sie erst Christen geworden sind, werden sie uns entweder selbst zur Ausführung eines so guten Werkes (nämlich die Zerstörung der Götzen) einladen, oder uns darin zuvorkommen. Jetzt müssen wir für sie beten und ihnen nicht zürnen." Daneben aber billigte er die strengen Gesetze der Kaiser gegen den Götzendienst. Im Westen wurde das Werk der Zerstörung nicht systematisch durch-

---

[1]) Ambrosius, Resp. ad Symmach.: Dii enim Gentium daemonia, ut scriptura docet. Vgl. Ps. 96, 5 Septuag.: πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια. Nach diesem Grundsatz verfuhr besonders der heil. Martin von Tours in seinem Eifer gegen die Götzentempel von Gallien. Er erklärte, daß der Teufel selbst häufig die sichtbare Gestalt des Jupiter und Mercur, der Minerva und Venus annehme, um ihre sinkenden Heiligthümer zu beschützen. S. Sulpit. Severus, Vita B. Martini, c. 4 u. 6.

[2]) Gibbon nennt ihn leider nicht ohne Ursache „a bold, bad man, whose hands were alternately polluted with gold and with blood."

[3]) S. eine ausführliche Beschreibung des Serapeion bei Gibbon und besonders bei Milman, Hist. of Christianity etc. Book III, Ch. 8 (p. 377 sqq. N. York ed.).

geführt, und die vielen Tempelruinen von Griechenland und Italien beweisen noch heute, daß auch damals die Vernunft und der Kunstgeschmack bisweilen über den rohen Unverstand des Fanatismus siegte, und daß selbst die Regel: Es ist leichter zu zerstören, als aufzubauen, ihre Ausnahmen habe.

Mit dem Tode des Theodosius zerfiel das Reich abermals in zwei Theile und wurde nie wieder vereinigt. Seine schwachen Söhne und Nachfolger, Arkadius im Orient (395—408) und Honorius im Occident (395—423), und ebenso Theodosius II. oder der jüngere (Sohn des Arkadius, 408—450) und Valentinian III. (423—455) wiederholten und verschärften zum Theil die antiheidnischen Gesetze der vorigen Regierung. Im J. 408 erließ sogar Honorius ein Edict, welches die Heiden von bürgerlichen und militärischen Aemtern ausschloß[1]), und im J. 423 erschien ein anderes Edict, welches das Vorhandensein von Heiden bezweifelt[2]). Allein einmal konnten solche Gesetze wegen der kritischen Lage des Reichs unter der Verwirrung der Völkerwanderung, besonders im Westen, nur sehr unvollkommen ausgeführt werden, und sodann beweist gerade ihre öftere Wiederholung, daß das Heidenthum noch immer seine Anhänger hatte. Dafür zeugen auch noch mehrere heidnische Schriftsteller. Zosimus schrieb seine „neue Geschichte" bis auf 410 unter der Regierung und am Hofe des jüngeren Theodosius, wo er als comes und advocatus fisci, wie er sich nennt, ein hohes Amt bekleidet zu haben scheint, mit bitterem Vorurtheil gegen die christlichen Kaiser. An manchen Orten wurden die Christen bei der Zerstörung der Idole von wüthenden Heiden ermordet.

Andererseits fehlte es aber auch nicht an Grausamkeit auf christlicher Seite. Eines der letzten Beispiele dieser Art war die schreckliche Tragödie der Hypatia. Diese durch Schönheit, Geist, Gelehrsamkeit und Tugend ausgezeichnete und von Christen und Heiden geachtete Lehrerin der neuplatonischen Philosophie in Alexandria wurde, vielleicht nicht ohne Mitwirkung des gewaltthätigen Bischofs Cyrill, vom christlichen Pöbel und fanatischen Mönchen auf offener Straße ergriffen, von ihrem Wagen gerissen, in die Kathedrale geschleppt, entkleidet, vor dem Altar auf eine barbarische Weise ermordet und dann verbrannt (415 oder

[1]) Cod. Theodos. XVI. 5, 42: Eos qui Catholicae sectae sunt inimici, intra palatium militare prohibemus. Nullus nobis sit aliqua ratione conjunctus, qui a nobis fide et religione discordat. Nach dem etwas verdächtigen, aber gewöhnlich angenommenen Zeugniß des Zosimus l. V. c. 46 wurde dieses Edict wieder zurückgenommen, als ein heidnischer Feldherr, Generid, den Honorius nicht entbehren konnte, mit der Resignation drohte. Doch erließ Theodosius II. im Osten i. d. J. 410 und 439 ähnliche Gesetze. S. Gibbon, Milman, Schröckh und Neander l. c. Der letztere setzt das Edict des Honorius irrig in das Jahr 416 statt 408.

[2]) Theodos. II in Cod. Theodos. XVI. 10, 22: Paganos, qui supersunt, quamquam jam nullos esse credamus, promulgatarum legum jamdudum praescripta compescant. Allein zwischen 321 u. 426 erschienen nicht weniger als acht Gesetze gegen den Abfall zum Heidenthum, welche beweisen, daß viele Namenchristen ihre Religion je nach zufälligen Umständen wechselten.

416)[1]. Sokrates, der Kirchenhistoriker, der dieß berichtet, fügt hinzu: „Das gereichte sowohl dem Cyrill, als der alexandrinischen Kirche zu großem Tadel."

§. 139. Der Untergang des Heidenthums.

Den Untergang des Heidenthums im römischen Reiche kann man von der Mitte des fünften Jahrhunderts datiren. Im Jahre 435 befahl Theodosius II., die letzten Tempel zu zerstören oder in Kirchen zu verwandeln. Doch gab es selbst noch im Anfang der Regierung Justinians I. (527—567) einzelne heidnische Staats- und Hofbeamte. Dieser despotische Kaiser verbot aber das Heidenthum bei Todesstrafe und hob 529 die letzte intellectuelle Pflanzschule desselben, nämlich die Philosophenschule zu Athen, nach neunhundertjährigem Bestande auf. Es lehrten damals daselbst gerade sieben Philosophen[2], die Schatten der alten sieben Weisen Griechenlands, — ein ähnliches sinnreiches Spiel der Geschichte, wie der Name des letzten weströmischen Kaisers, Romulus Augustus, oder in verächtlichem Diminutiv Augustulus, im Vergleiche mit dem Gründer der Stadt und dem Gründer des Reiches.

Im Westen hielt sich das Heidenthum bis gegen die Mitte des sechsten Jahrhunderts und noch später, theils als religiöse Privatüberzeugung unter manchen gebildeten und aristokratischen Familien in Rom, theils selbst als Cultus in den entlegenen Landdistrikten und auf den Bergen von Sicilien, Sardinien und Corsica[3], theils endlich in heidnischen Sitten und Gebräuchen, wie denn z. B. die Gladiatorenspiele in Rom noch 404 und die ausgelassenen Lupercalien, d. h. das Fest des Heerdengottes Lupercus (ein heidnischer Carneval) noch im Februar 495 mit allen ihren Excessen gefeiert wurden. Im Allgemeinen aber kann man sagen, daß das griechisch-römische Heidenthum als Cultus unter den Trümmern des westlichen Reiches, das 476 den Stürmen der Völkerwanderung unterlag, begraben wurde. Merkwürdig ist, daß die nördlichen Barbaren mit demselben Eifer an der Zerstörung des Götzendienstes, als an der Zerstörung des Reiches arbeiteten und den Sieg des Christenthums förderten. So befahl der Gothenkönig Alarich bei der Einnahme Roms 410 ausdrücklich, die Kirchen der Apostel Petrus und

---

[1]) Socrat. VII, 15 (der den Cyrill für schuldig hält), die Briefe des Synesius, eines Schülers der Hypatia, und Philostorg. VIII, 9. Vgl. auch Schröckh, VII, 45 ff. und Wernsdorf, De Hypatia, philosopha Alex. diss. IV. Viteb. 1748. Die „Hypatia" von Charles Kingsley ist ein historisch-didactischer anti-puseyitischer Tendenzroman.

[2]) Nämlich Damascius von Syrien, Simplicius von Cilicien (der berühmteste), Eulalius von Phrygien, Priscianus von Lydien, Isidor aus Gaza, Hermias und Diogenes. Sie hatten den Muth, die Auswanderung der Verläugnung ihrer Ueberzeugung vorzuziehen und fanden bei dem König Chosroes von Persien eine wohlwollende Aufnahme, kehrten aber später wieder ins römische Reich unter Zusage der Duldung zurück. Vgl. Schröckh, Th. XVI, S. 74 ff.

[3]) Vgl. über diese Ueberbleibsel des Heidenthums im Westen die Citate von Gieseler §. 79 not. 22 u. 23 (I, 2. S. 38—40).

Paulus als unverletzliche Heiligthümer zu schonen, und zeigte eine Menschlichkeit, welche Augustin mit Recht dem Einfluß des Christenthums (selbst in arianischer Verkümmerung) zuschreibt [1]). Der christliche Name, sagt er, welchen die Heiden lästern, habe nicht den Untergang, sondern die Rettung der Stadt bewirkt. Odoaker, der dem weströmischen Reiche 476 ein Ende machte, wurde durch den heil. Severin zu seinem Zuge nach Italien aufgemuntert und bezeugte, obwohl selbst ein Arianer, auch gegen die katholischen Bischöfe große Achtung. Dasselbe gilt von seinem Sieger und Nachfolger Theoderich, dem Ostgothenkönig, der vom oströmischen Kaiser Anastasius als König von Italien anerkannt wurde (500) und ebenfalls ein Arianer war. So erwies sich in dem Verhältniß der Barbaren zu den Römern, wie im Verhältniß der Römer zu den Hellenen und gewissermaßen auch zu den Juden, daß die Besiegten den Siegern Gesetze gaben. Ueber beide siegte das Christenthum.

Dieß ist das Ende des griechisch-römischen Heidenthums mit seiner Macht und Schönheit. Es starb an innerer Selbstauflösung, die keine menschliche Gewalt hemmen konnte. Sein Sturz ist eine großartige Tragödie, der man bei allem Abscheu vor dem Götzendienst nicht ohne eine gewisse Wehmuth zuschauen kann. Bei dem Eintritt des Christenthums war es im Besitze aller Weisheit, Wissenschaft, Kunst und politischen Macht der civilisirten Welt und führte dieselbe gegen die waffenlose Religion des gekreuzigten Jesus von Nazareth in's Feld. Nach einem vier- oder fünfhundertjährigen Kampfe lag es ohne Hoffnung der Auferstehung im Staube. Mit dem äußeren Schutze der Staatsgewalt verlor es alle Kraft und hatte nicht einmal den Muth des Märtyrerthums, während die christliche Kirche zahllose Schaaren von Bekennern und Blutzeugen lieferte, und das Judenthum trotz aller Verfolgung noch heute fortlebt. Die Erwartung, daß das Christenthum um das Jahr 398 nach 365jähriger Existenz untergehen werde [2]), ging am Heidenthum selbst in Erfüllung. Sein letztes Lebenszeichen war die wehmüthige Bitte um Duldung und die Klage über den Sturz des Reiches. Seine besten Elemente flüchteten sich in die Kirche, wurden bekehrt oder kleideten sich wenigstens in christliche Namen. Nun waren die Götter entthront, die Orakel und Prodigien verstummt, die sibyllinischen Bücher verbrannt, die Opfer verschwunden, die Tempel und Altäre zerstört, oder in Kirchen verwandelt, oder ihre Ruinen stehen noch da als Siegesdenkmäler des Christenthums [3]).

---

[1]) August., De civit. Dei, l. I, c. 1—6.

[2]) Augustin erwähnt diese Sage De civit. Dei XVIII, 53. Gieseler (Bd. I. §. 79. not. 17) leitet sie aus einer heidnischen Umdeutung der christlichen (häretischen) Erwartung der Wiederkunft Christi und des Weltendes ab mit Verweisung auf Philastr. haer. 106: Alia est haeresis de anno annunciato ambigens, quod ait propheta Esaias: Annuntiare annum Dei acceptabilem et diem retributionis. Putant ergo quidam, quod ex quo venit Dominus usque ad consummationem saeculi non plus nec minus fieri annorum numerum, nisi CCCLXV usque ad Christi Domini iterum de coelo divinam praesentiam.

[3]) Vgl. Augustin Epist. 232, wo er die Heiden also anredet: Videtis simulacrorum

Aber obwohl das alte Griechenland und Rom für immer gefallen sind, so lebt doch der Geist des griechisch-römischen Heidenthums und der classischen Civilisation noch immer fort. Einmal lebt er in dem natürlichen Herzen des Menschen, das heute so gut, als jemals, der Wiedergeburt durch die Gnade Gottes bedarf. Sodann lebt das alte Heidenthum fort in vielen abgöttischen und abergläubischen Gebräuchen der griechischen und römischen Kirche, gegen welche der reinere Geist des Christenthums als gegen fremdartige Elemente, von jeher protestirt hat und protestiren wird, bis alle Ueberbleibsel des groben und feinen Götzendienstes innerlich wie äußerlich überwunden und nicht nur mit dem Wasser, sondern auch mit dem Geist und Feuer des Evangeliums getauft und geheiligt sein werden.

Endlich aber lebt der Geist des griechisch-römischen Alterthums noch fort in den unsterblichen Producten seiner Dichter, Philosophen, Historiker und Redner, aber nicht mehr als Feind, sondern im Dienste des Christenthums und der Theologie. Was wahrhaft schön und gut ist, kann nicht untergehen. Die classische Literatur hatte im Gebiete der natürlichen Geistesbildung den Eintritt des Christenthums angebahnt und sollte fortan in eine Waffe für seine Vertheidigung umgebildet werden. Sie fiel, wie das Alte Testament, der christlichen Kirche als Erbe zu, und diese hat sie durch die Stürme der Völkerwanderung hindurch gerettet und als Bausteine für den Tempel der neueren Civilisation verwendet. Es ging hier das Wort des großen Heidenapostels in Erfüllung: „Alles ist euer." Die alten Classiker sind, vom dämonischen Drucke der Abgötterei befreit, in den Dienst des ihnen einst „unbekannten", jetzt aber überall geoffenbarten allein wahren und lebendigen Gottes getreten und können nun erst ihre wahre Mission, als vorbereitende Erzieher der Tugend zur christlichen Bildung und Wissenschaft, erfüllen. Dieß ist der schönste, würdigste und edelste Sieg des Christenthums, daß es den ehemaligen Feind zum Freunde und Bundesgenossen umgewandelt hat.

---

templa partim sine reparatione collapsa, partim diruta, partim clausa, partim in usus alienos commutata; ipsaque simulacra vel confringi, vel incendi, vel includi, vel destrui; atque ipsas huius saeculi potestates, quae aliquando pro simulacris populum Christianum persequebantur, victas et domitas, non a repugnantibus, sed a morientibus Christianis, et contra eadem simulacra, pro quibus Christianos occidebant, impetus suos legesque vertisse, et imperii nobilissimi eminentissimum culmen ad sepulcrum piscatoris Petri submisso diademate supplicare.

Zweites Kapitel.

Der literarische Sieg des Christenthums über das Heidenthum.

§. 140. Heidnische Polemik. Neue Einwürfe.

I. Quellen.

Vgl. die Quellen zu §. 136 u. 137, besonders die Schriften von **Julianus Apost.** *κατὰ χριστιανῶν* und **Libanius** *ὑπὲρ τῶν ἱερῶν*. Außerdem **Pseudo-Lucian**: Philopatris (aus dem Zeitalter Julians oder später, enthalten in den Schriften Lukian's). **Proclus** (412—487): 18 *ἐπιχειρήματα κατὰ χριστιανῶν* (aufbewahrt in der Gegenschrift des **Joh. Philoponus** de aeternitate mundi, ed. Venet. 1535). Zum Theil auch die Geschichtswerke des **Eunapius** und **Zosimus**.

II. Bearbeitungen.

Marqu. d'Argens: Défense du paganisme par l'emper. Julien en Grec et en Franç. (zusammengestellt aus den Bruchstücken bei Cyrill) avec des dissertat. Berl. 1764. sec. éd. augmentée, 1767. Diese sonderbare Schrift gab zu zwei Gegenschriften von **G. Fr. Meier**, Halle 1764, und **W. Crichton**, Halle 1765 Veranlassung, worin die Einwürfe Julians auf's Neue widerlegt wurden. **Schröckh**: Th. VI, 354—385. **Neander**: Bd. III, 77 ff. **Baur**: Die christl. Kirche vom 4—6. Jahrh. S. 17 ff.

Die innere Seite des Kampfes zwischen Heidenthum und Christenthum zeigt uns dasselbe Schauspiel des Untergangs des ersteren und des Sieges des letzteren. Auch hier erntete das nicänische Zeitalter die Frucht der älteren Apologeten[1]). Die literarische Polemik gegen das Christenthum hatte sich schon vorher im Wesentlichen erschöpft und ging nun unter den veränderten Verhältnissen in eine Apologetik für das Heidenthum über, während die christliche Apologetik zur siegreichen Polemik wurde. Der letzte Gegner war die neuplatonische Philosophie, wie sie besonders in den Schulen zu Alexandria und Athen noch bis in's fünfte Jahrhundert gelehrt wurde. Sie war aber, wie schon früher bemerkt wurde[2]), selbst kein reines, lebensfrisches Heidenthum mehr, sondern ein künstlicher Synkretismus von heidnischen und christlichen, orientalischen und hellenischen, speculativen und theurgischen Elementen und verrieth dadurch nur die zunehmende Schwäche der alten und die unwiderstehliche Kraft der neuen Religion.

Neben den längst widerlegten Einwendungen wurden indeß seit Constantin auch mehrere neue vorgebracht, welche den früheren zum Theil geradezu widersprechen und nicht das Christenthum der Bibel, wohl aber mehr oder weniger das Staats-Kirchenthum des nicänischen und nachnicänischen Zeitalters treffen und von dem Eindringen heidnischer Elemente in die Kirche zeugen. Während

[1]) Vgl. §. 60—66. [2]) Vgl. §. 136 und §. 61.

früher die Einfalt und Reinheit der Sitten der größte Schmuck der Christen im Gegensatz gegen das herrschende Sittenverderben war, konnte nun nicht mit Unrecht darauf hingewiesen werden, daß mit dem massenhaften Eindringen der Welt in die Kirche auch alle Laster der Welt sich eingeschlichen haben. Freilich erwiesen sich im Gegensatz gegen dieselben auch die ächten Tugenden des Christenthums so kräftig als je zuvor. Aber die Heiden waren unfähig oder unwillig, vom äußeren Schein zum Kern und Wesen hindurchzudringen und den Weizen von der Spreu zu unterscheiden. Während ferner die Christen der drei ersten Jahrhunderte ihren Glauben mit Lebensgefahr bekannten, unter Leiden und Tod bewährten und bloß Toleranz für sich in Anspruch nahmen, so wurde ihnen jetzt von der heidnischen Minorität Heuchelei, Eigennutz, Herrschsucht, Intoleranz und Verfolgungssucht gegen Heiden, Juden und Häretiker vorgeworfen. Während sie früher als Feinde der Kaiser und des Reiches verdächtigt wurden, so machten sie sich nun vielfach sklavischer Unterwürfigkeit und Schmeichelei gegenüber von christlichen Kaisern schuldig. Während sie früher jede Art des Götzendienstes und allen Pomp im Cultus verabscheuten, so sahen nun die Heiden in der überhandnehmenden Märtyrer- und Reliquienverehrung eine Erneuerung und Uebertreibung des alten Heroen-Cultus.

Endlich wurde selbst der Sieg des Christenthums zu einer Einwendung gestempelt, indem die letzten heidnischen Historiker dasselbe nicht nur, wie das schon unter Mark Aurel und zur Zeit Tertullians der Fall gewesen war, für die zahlreichen öffentlichen Unglücksfälle, sondern auch für die zunehmende Ohnmacht und den endlichen Untergang des einst so gewaltigen römischen Reiches verantwortlich machten. Aber diese damals sehr populäre Einwendung wird schon durch die Thatsache widerlegt, daß das Reich im Osten, wo das Christenthum früher und vollständiger herrschend wurde, das westliche Reich fast um zehn Jahrhunderte überlebte. Der Untergang des weströmischen Reiches ist vielmehr seiner unnatürlichen Ausdehnung, dem Einfall der Barbaren und dem Zerfall der Sitten, der schon lange zuvor unter den heidnischen Kaisern, ja unter der Republik begonnen hatte, zuzuschreiben. Vom höheren Standpunkte aus betrachtet, war der Fall Roms ein Gottesgericht über die alte wesentlich heidnische Welt, wie die Zerstörung Jerusalems ein Gericht über das ungläubige Judenthum, und zugleich der Uebergang zu einer neuen Schöpfung. Die beste Widerlegung jenes Einwurfes lieferte bald darauf die Geschichte selbst in der Bekehrung der barbarischen Sieger zum Christenthum und in der Gründung neuer blühender Reiche und einer höheren christlichen Civilisation über den Trümmern des Heidenthums[1]).

[1]) Auch Gibbon schreibt den Untergang des weströmischen Reiches nicht, wie er von Kurtz (Handbuch der allgem. Kirchengesch. I, 2. S. 15, 3. Aufl.) beschuldigt wird, dem Christenthum, sondern fast ausschließlich dem Druck seines eigenen Gewichtes zu. Vgl. seine General Observations on the Fall of the R. Empire in the West am Schlusse des XXXVIII. Kap., wo er sagt: „The decline of Rome was the natural and inevitable effect of immoderate greatness. Prosperity ripened the principle of decay; the

§. 141. Julians Angriff auf das Christenthum.

Vgl. die Liter. zu §. 136.

Der letzte directe und ausführliche Angriff auf die christliche Religion ging vom Kaiser Julian aus. Er schrieb in den Winterabenden zu Antiochien 363, um der ganzen Welt Rechenschaft über seinen Abfall zu geben, ein Werk gegen die Christen, von welchem uns in der Widerlegung des Cyrill von Alexandrien wenigstens Fragmente übrig sind. Es bestand aus drei, vielleicht aus sieben Büchern (Cyrill erwähnt bloß drei), und zeigt keine Spur von unbefangener philosophischer oder historischer Würdigung einer so gewaltigen Erscheinung, wie das Christenthum jedenfalls ist. Julian hatte keine Ahnung von den Grundideen der Sünde und der Erlösung und von den Cardinaltugenden der Demuth und Liebe. Er war ganz im Standpunkte des Naturalismus befangen, auf welchem das natürliche Licht des Helios den stillen Glanz des Königs der Wahrheit überstrahlt und die Bewunderung weltlicher Größe keinen Raum läßt für die Anerkennung der geistigen Herrlichkeit der Selbst- und Weltentsagung. Er wiederholte in modificirter Form die Argumente eines Celsus und Porphyrius, vermehrte sie durch seine größere Belesenheit in der Bibel, die ihm von seiner klerikalen Erziehung her dem Buchstaben nach bekannt war, und beseelte das Ganze mit bitterem Haß, der mit seiner gerühmten Toleranz schlecht übereinstimmt und ihn gegen alles Gute seiner Gegner völlig verblendete. Er nennt die Religion der „Galiläer" eine Thorheit, einen gottlosen, boshaften Menschenbetrug, und eine confuse Mischung der schlechtesten Elemente des Judenthums und Heidenthums ohne das Gute von beiden, nämlich ohne die heilsame, wenn auch etwas barbarische Gesetzeszucht des

---

causes of destruction multiplied with the extent of conquest; and as soon as time or accident had removed the artificial supports, the stupendous fabric yielded to the pressure of its own weight. The story of its ruin is simple and obvious; and instead of inquiring why the Roman empire was destroyed, we should rather be surprised that it had subsisted so long." Dann erwähnt er allerdings auch das Christenthum, oder eigentlich vielmehr das Mönchthum, welches durch seine passiven Tugenden den patriotischen und kriegerischen Geist gedämpft und insofern den Untergang beschleunigt habe, fügt aber hinzu: If the decline of the Roman empire was hastened (— beschleunigt, nicht verursacht —) by the conversion of Constantine, his victorious religion broke the violence of the fall, and mollified the ferocious temper of the conquerors." Diese Betrachtung ist doch von der des Eunapius und Zosimus, mit welcher sie Kurtz identificirt, sehr verschieden. Gibbon folgt im Allgemeinen mehr dem Ammianus Marcellinus, den er als Historiker mit vollem Rechte weit über die ersteren setzt. Lord Byron hat das Gesetz des Zufalls, dem Rom unterlag, in folgenden Versen aus Childe Harold schön und wahr ausgedrückt:

„There is the moral of all human tales,
'Tis but the same rehearsal of the past:
First freedom, and then glory — when that fails,
Wealth, vice, corruption, barbarism at last."

ersteren und ohne den frommen Götterglauben des letzteren [1]). Darum vergleicht er die Christen mit Blutigeln, welche alles unreine Blut einsaugen, das reine zurücklassen. Das Christenthum erschien ihm ferner mit Rücksicht auf den damals schon weit verbreiteten Heiligen- und Reliquiencultus bloß als eine verächtliche Religion der Todten und der Gräber, die mit dem Cultus des „gestorbenen Juden" Jesus begann und zu dem alten Todten noch viele neue hinzufügte. Er stellt es unter das Judenthum, welches doch wenigstens einen Opfercultus habe, obwohl es sonst barbarisch sei und keine Krieger, wie Alexander und Cäsar, nachweisen könne. Jesus selbst hat, verglichen mit den heidnischen Heroen, nichts Merkwürdiges gethan, als einige Kranke geheilt, was nichts Besonderes ist [2]). Er vermochte bloß wenige unwissende Leute zu überreden und nicht einmal seine eigenen Verwandten zu gewinnen [3]). Weder Matthäus, noch Marcus, noch Lukas, noch Paulus haben ihn Gott genannt. Erst der ehrliche Johannes [4]) wagte diese Behauptung in dem Prologe seines Evangeliums ohne allen Beweis, und verschaffte ihr durch einen schlauen Kunstgriff Eingang, als schon die Gräber des Petrus und Paulus, wenn auch noch heimlich, verehrt wurden. Die späteren Christen haben seine Lehre noch mehr zur Gottlosigkeit verderbt und sich mehr und mehr im Wahne überbietend den todten Jesus als *θεὸς λόγος* verehrt. Sie sind außerdem vom jüdischen Opfercultus und Ceremonialgesetz abgefallen, das doch für alle Zeiten gegeben war und von Jesus selbst für unauflöslich erklärt wurde [5]). Zwar berufen sie sich auf Paulus, der von einer geistlichen Beschneidung rede, aber Gott habe dem Abraham die fleischliche zum Bundeszeichen gegeben. Eine Universalreligion schien ihm schon wegen der Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Nationalitäten als etwas Unsinniges und Unmögliches. Er sucht in den mosaischen und apostolischen Schriften allerlei Widersprüche und Ungereimtheiten nachzuweisen. Die Schöpfungsgeschichte sei mangelhaft, weil sie alles bloß vom gebietenden Willen Gottes und nicht auch von Natururſachen ableite (d. h. theistisch statt pantheistisch sei) und stehe weit zurück hinter der platonischen im Timäus. Die Eva sei dem Adam zur Gehülfin gegeben und doch soll sie ihn verführt ha-

---

[1]) Die *ἀσέβεια* der Galiläer ist *συγκειμένη ἔκ τε τῆς Ἰουδαικῆς τόλμης καὶ τῆς παρὰ ἔθνεσιν ἀδιαφορίας καὶ χυδαιότητος*.

[2]) Cyrill hat die ärgsten Stellen Julians über Christum übergangen; führt aber die folgende an (l. VI. p. 191, ed. Spanh.), welche sehr charakteristisch ist: „Jesus, der die Schlechtesten unter euch, einige Wenige, beredete (*ἀναπείσας*), wird seit drei hundert Jahren genannt (*ὀνομάζεται*), obwohl er während seines Lebens nichts Erwähnungswürdiges (*οὐδὲν ἀκοῆς ἄξιον*) gethan hat, es sei denn daß jemand die Heilung von Krüppeln und Blinden und die Beschwörung von Besessenen in den Flecken Bethsaida und Bethanien für ein besonders großes Werk hält (*εἰ μή τις οἴεται τοὺς κυλλοὺς καὶ τοὺς τυφλοὺς ἰάσασθαι, καὶ δαιμονῶντας ἐφορκίζειν ἐν Βηθσαΐδᾳ καὶ ἐν Βηθανίᾳ ταῖς κώμαις τῶν μεγίστων ἔργων εἶναι*)." Darin liegt eine Concession der Wunderthaten Jesu, welche seine göttliche Sendung bestätigen. [3]) Joh. 7, 5.

[4]) Er nennt ihn *χρηστὸς Ἰωάννης*, ohne Zweifel ironisch, bei Cyrill l. X. p. 327.

[5]) Matth. 5, 17—19.

ben. Der Schlange werde menschliche Sprache zugeschrieben und der Fluch über sie verhängt, während sie doch den Menschen in der Erkenntniß des Guten und Bösen gefördert, ihm also einen großen Dienst erwiesen haben soll. Moses stelle Gott neidisch vor, lehre den Monotheismus und doch auch den Polytheismus, indem er die Engel Götter nenne. Die sittlichen Vorschriften der Bibel finden sich auch bei den Heiden, außer den Geboten: „Du sollst keine andern Götter ehren", und „Gedenke des Sabbaths". Er giebt dem Lykurg und Solon den Vorzug vor Moses. Samson und David waren nicht besonders tapfer und stehen hinter vielen Griechen und Aegyptern weit zurück; außerdem war ihr Einfluß auf das kleine Land Judäa beschränkt. Die Juden hatten nie einen Krieger, wie Alexander den Großen. Salomo läßt sich gar nicht vergleichen mit Theognis, Sokrates und anderen griechischen Weisen; außerdem ließ er sich durch Weiber überlisten und besiegen und verdient deßhalb gar nicht den Namen eines Weisen. Paulus sei der ärgste Gaukler und Betrüger, der Gott bald den Gott der Juden, bald den Gott der Heiden nenne, um beide zu gewinnen, nicht selten dem A. T., Christo und sich selbst widerspreche und überhaupt gleich den Polypen an den Felsen seine Lehre nach Umständen ändere. Der heidnische Kaiser findet es ungereimt, daß die christliche Taufe von groben Sünden solle reinigen können, während sie doch nicht im Stande sei, eine Warze, ein Podagra, oder irgend ein leibliches Uebel zu heilen. Er stellt die Bibel tief unter die hellenische Literatur und behauptet, daß sie den Menschen zum Sklaven mache, während das Studium der Classiker große Helden und Philosophen erziehe. Die ersten Christen nennt er die verächtlichsten Menschen, und den Christen seiner Zeit wirft er Unwissenheit, Intoleranz, Anbetung von Todten, Todtengebeinen und dem Holze des Kreuzes vor. Kann wohl jemand, ruft er den Christen zu, die Verständigen unter euch genug hassen, oder die Unverständigen genug bemitleiden, daß sie die ewigen Götter verlassen haben und zu dem Todten der Juden übergegangen sind?

Trotz der sarkastischen Bitterkeit gegen das Christenthum ist Julian wider Willen ein Zeuge für viele der wichtigsten Thatsachen der evangelischen Geschichte und Lehren des Christenthums, die er als ursprünglich vorhanden voraussetzt. Insofern hat der gelehrte und kritische Lardner seine Angriffe gegen das Christenthum mit Recht zur Vertheidigung der Glaubwürdigkeit der Evangelien verwendet[1]).

Der Dialog **Philopatris**, d. h. der Patriot, wird zwar dem geistreichen Spötter und Satiriker Lukian (gest. um 200) zugeschrieben, fällt aber wahrscheinlich in die Zeit Julians oder noch später[2]), da darin die kirchliche Trinitätslehre

---

[1]) Vgl. den Auszug aus Lardner in der englischen (N. Yorker) Ausgabe meiner Kirchengeschichte, Bd. II (1864) S. 77 ff.

[2]) Nach Niebuhr's Ansicht soll der Dialog erst unter dem Kaiser Phokas (968 oder 969) verfaßt worden sein. Moyle verlegt ihn in das Jahr 302, Dodwell in das Jahr 261, noch andere in das Jahr 272.

bekämpft wird. Es ist eine Verspottung des Mönchthums und des Heidenthums zugleich.

Der letzte berühmte Repräsentant des Neu-Platonismus, Proklus von Athen (gest. 487), vertheidigte die platooische Lehre von der Ewigkeit der Welt und bestritt die biblische Lehre von der Schöpfung und dem Weltende, jedoch ohne Nennung des Christenthums, mit achtzehn Argumenten, welche der christliche Philosoph Johannes Philoponus im siebenten Jahrhundert widerlegte.

Die letzten heidnischen Historiker, Eunapius und Zosimus, aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, bekämpfen das Christenthum indirect durch parteiische Darstellung der Geschichte des römischen Reichs von Constantin an und durch Zurückführung seines Zerfalls auf das Christenthum, während dagegen Ammianus Marcellinus (gest. um 390) mit ehrenwerther Unbefangenheit die Licht- und Schattenseiten der christlichen Kaiser und des Apostaten Julian zeichnet[1]).

§. 142. Apologie des Heidenthums.

Nach dem Tode Julians beschränkten sich die meisten und zwar die begabtesten und würdigsten heidnischen Schriftsteller auf die Apologie ihrer Religion und wurden so durch ihre Lage Vertheidiger der Toleranz, und zwar der Toleranz des religiösen Synkretismus, der in abgekühlter Gestalt gewöhnlich in philosophischen Indifferentismus übergeht.

Dahin gehören Themistius, Lehrer der Beredtsamkeit, Senator und Präfect von Constantinopel und später Erzieher des jungen Kaisers Arkadius, Aurelius Symmachus, Rhetor, Senator und Präfect von Rom unter Gratian und Valentinian II., der beredte Fürsprecher des Altars der Victoria, und vor allem der Rhetor Libanius, der Freund und Bewunderer Julians, der abwechselnd in Constantinopel, Nikomedien und Antiochien lehrte. Sie gehören sämmtlich der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts an und stellen die letzte Blüthe, aber auch den Zerfall der classischen Beredtsamkeit dar. Sie huldigten mehr oder weniger dem neuplatonischen Synkretismus. Sie behaupteten, daß die Gottheit allen Menschen das religiöse Bedürfniß eingepflanzt, die besondere Art der Gottesverehrung aber dem freien Willen der einzelnen Völker und Individuen überlassen habe, daß daher aller äußere Zwang dem Wesen der Religion zuwider sei und nur Heuchler erzeugen könne. Themistius vertheidigt diese Mannigfaltigkeit der Religionsformen als der Religion selbst förderlich, ähnlich wie manche Protestanten die verschiedenen Secten rechtfertigen. „Der Wetteifer der verschiedenen Religionen," sagt er in seiner Rede an Jovian, „dient gerade dazu, den Eifer der

---

[1]) Um so mehr ist zu bedauern, daß die ersten 13 Bücher seiner Geschichte der römischen Kaiser von Nerva bis 353 verloren gegangen sind. Die noch übrigen 18 Bücher reichen von 353 bis 378.

Gottesverehrung anzuspornen. Es sind verschiedene theils schwerere, theils leichtere, theils rauhere, theils ebnere Wege, welche zu demselben Einen Ziele hinführen. Lässest du nur Einen Weg gelten und versperrst du die übrigen, so wird der Wettstreit aufhören. Gott wollte keine solche Uebereinstimmung unter den Menschen.... Der Herr des Weltalls freut sich der Mannigfaltigkeit. Es ist sein Wille, daß die Syrer, die Hellenen, die Aegypter ihn je auf eigenthümliche Weise verehren, und daß auch die Syrer wieder sich in kleine Secten spalten, von denen keine mit der anderen ganz übereinstimmt. Warum wollen wir also das Unmögliche erzwingen?" Aehnlich äußert sich Symmachus, der sich aller directen Polemik gegen das Christenthum enthält und bloß die Alleinherrschaft desselben bestreitet.

Libanius rief in seiner Schutzrede für die Tempel, welche an Theodosius I. gerichtet ist (384 oder 390), im Style sophistisch-declamatorischer Beredtsamkeit alle religiösen, politischen und artistischen Argumente für die Schonung der heidnischen Heiligthümer zu Hülfe, streute aber auch bittere Bemerkungen gegen die tempelstürmenden Mönche ein. Er behauptet unter anderem, daß die Grundsätze des Christenthums selbst die Anwendung von Gewalt in der Religion verurtheilen und den Weg der freien Ueberzeugung anpreisen.

Natürlich war diese heidnische Vertheidigung der Toleranz bloß die letzte Nothwehr einer hoffnungslosen Minorität und zugleich eine indirecte Verurtheilung der heidnischen Verfolgung des Christenthums in den drei ersten Jahrhunderten.

§. 143. Die christliche Apologetik und Polemik.

I. Quellen.

1. Griech. Apologeten: **Eusebius Caes.**: *Προπαρασκευὴ εὐαγγελική* (Praeparatio evang.), und *Ἀπόδειξις εὐαγγελική* (Demonstratio evang.), außerdem seine Streitschrift gegen Hierokles, und seine seit 1842 in einer syrischen Uebers. bekannt gewordene Theophanie (ed. Lee. Lond. 1842). **Athanasius:** *Κατὰ τῶν Ἑλλήνων*, oder Oratio contra gentes, und *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* (De incarnatione Verbi Dei): zwei zusammengehörende Abhandlungen. **Cyrillus Alexandr.**: Contra impium Julianum libri X (mit Auszügen aus den drei Büchern Julians gegen das Christenthum). **Theodoretus:** Graecarum affectionum curatio (*ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων*), disput. XII.
2. Lat. Apologeten: **Lactantius**: Instit. divin. l. VII (besonders die drei ersten Bücher, de falsa religione, de origine erroris und de falsa sapientia, das letztere gegen die heidnische Philosophie). **Julius Firmicus Maternus**: De errore profanarum religionum (von den Alten nicht erwähnt, aber im 16. Jahrh. mehrmals herausgegeben und neuerdings von F. Münter, Havn. 1826). **Ambrosius:** Ep. 17 u. 18 (gegen Symmachus). **Prudentius:** In Symmachum (ein apologetisches Gedicht). **Paul. Orosius:** Adv. paganos historiarum l. VII (eine apologetische Weltgeschichte gegen Eunapius und Zosimus). **Augustinus:** De civitate Dei l. XXII (öfter besonders herausgegeben). **Salvianus**: De gubernatione Dei l. VIII (das 8. Buch ist unvollendet).

II. Bearbeitungen.

Vergl. zum Theil die apologetische Liter. zu §. 63. Außerdem **Schröckh**: Th. VII. S. 263—355. **Neander**: Bd. III, 188—195. Die entsprechenden Abschnitte in den dogmengeschichtlichen Werken von **Baumgarten-Crusius**, **Baur**, **Neander**, **Hagenbach** und **Shedd**.

Bei der veränderten Lage der Dinge war die Vertheidigung des Christenthums kein so dringendes praktisches Bedürfniß mehr, wie vor Constantin. Auch wandte sich nun die theologische Thätigkeit der Kirche hauptsächlich den inneren Lehrstreitigkeiten zu. Dessenungeachtet lieferte auch das vierte und fünfte Jahrhundert noch mehrere bedeutende apologetische Werke, welche die entsprechende heidnische Literatur weit überstrahlten.

1) Unter Constantin schrieben Lactantius in lateinischer, Eusebius und Athanasius in griechischer Sprache und stellen mit dem späteren Theodoret den Abschluß der älteren Apologetik dar.

Lactantius schickt seiner Vertheidigung der christlichen Wahrheit eine Widerlegung der heidnischen Abgötterei und Philosophie voran und ist in dieser glücklicher als in jener; er repräsentirt den Uebergangszustand der constantinischen Toleranz-Edicte und nimmt noch für alle Religionen Duldung in Anspruch, weil die Religion nur als Ausdruck der freien Ueberzeugung Werth habe.

Eusebius, der berühmte Historiker, stellte in mehreren apologetischen Werken, vor allem in der „Evangelischen Vorbereitung", die gewöhnlichen Argumente gegen das Heidenthum, und in der „Evangelischen Beweisführung" die positiven Beweise für das Christenthum mit Fleiß und großer Belesenheit zusammen und legte das Hauptgewicht auf die Weissagungen.

Mit weniger Gelehrsamkeit, aber mit viel größerem speculativem Tiefsinn und Scharfsinn lieferte der große Athanasius, in seinem Jugendwerke „gegen die Hellenen und über die Menschwerdung des Logos" (vor 325), in principiellen Umrissen den Beweis für den göttlichen Ursprung, die Wahrheit, Vernünftigkeit und Vollkommenheit der christlichen Religion. Diese zwei Abhandlungen, besonders die zweite, sind nächst dem Werke des Origenes, De principiis, der erste Versuch einer wissenschaftlichen Construction des gesammten Christenthums von gewissen Grundbegriffen über Gott und Welt, Sünde und Erlösung aus und bilden die reife Frucht der positiven Apologetik der griechischen Kirche. Der Logos, so lehrt Athanasius, ist das Bild des lebendigen, allein wahren Gottes. Der Mensch ist das Bild des Logos. In der Gemeinschaft mit ihm besteht die Heiligkeit und Seligkeit des ursprünglichen Zustandes des Paradieses. Der Mensch fiel durch eigene Schuld und wurde dadurch erlösungsbedürftig. Das Böse ist nicht eine Substanz für sich, die Materie, wie die Griechen meinen, noch kömmt es vom Schöpfer aller Dinge. Es ist ein Mißbrauch der Freiheit des Menschen und besteht in der Selbstsucht oder Eigenliebe und in der Herrschaft des sinnlichen Princips über die Vernunft. Die Sünde als Abfall von Gott erzeugt den Götzendienst.

Von Gott einmal abgewendet und in die Endlichkeit und Sinnlichkeit versenkt, vergötterten die Menschen die Naturkräfte, oder sterbliche Menschen, oder gar sinnliche Lüste, wie die Aphrodite. Die unvermeidliche Folge der Sünde ist Tod und Verderben. Der Logos hat aber die Menschen nicht verlassen. Er gab ihnen das Gesetz und die Propheten als Vorbereitung des Heils. Zuletzt wurde er selbst Mensch, vernichtete in der menschlichen Natur die Macht der Sünde und des Todes, stellte das göttliche Ebenbild wieder her, vereinigt uns mit Gott und theilt uns seine unvergängliche Lebenskraft mit. Die Möglichkeit und Vernünftigkeit der Menschwerdung liegt in dem ursprünglichen Verhältniß des Logos zur Welt, die durch ihn geschaffen wurde und erhalten wird. Die Menschwerdung ist aber keine Suspension der Weltregierung des Logos. Indem er im Menschen war, war er zugleich allenthalben wirksam und ruhte im Schooße des Vaters. Die Nothwendigkeit der Menschwerdung zum Heil folgt aus der Natur des Verderbens, das in die menschliche Natur selbst eingedrungen ist, also auch innerhalb derselben überwunden werden mußte. Eine äußerliche Erlösung, etwa durch Ankündigung Gottes, könnte nichts nützen. „Deßwegen nahm der Heiland die Menschheit an, damit der Mensch mit dem Leben vereinigt, nimmermehr sterblich und im Tode bleibe, sondern die Unsterblichkeit anziehend, durch die Auferstehung unsterblich sei. Die äußere Ankündigung der Erlösung hätte stets wiederholt werden müssen, und doch wäre der Tod im Menschen geblieben“ [1]). Der Zweck der Menschwerdung ist negativ die Vernichtung der Sünde und des Todes, positiv die Mittheilung der Gerechtigkeit und des Lebens und die Vergöttlichung des Menschen [2]). Die Wunder Christi sind der Beweis seiner ursprünglichen Herrschaft über die Natur und führen die Menschen von dem Naturdienst zur Anbetung Gottes. Der Tod Jesu war nothwendig zur Tilgung der Sündenschuld und zur Erweisung seiner Lebenskraft in der Auferstehung, wodurch nun auch der Tod der Gläubigen nicht mehr Strafe, sondern ein Uebergang zur Auferstehung und Herrlichkeit ist. — Diese speculative Begründung der Menschwerdung verstärkt Athanasius durch die Hinweisung auf die fortgehenden sittlichen Wirkungen des Christenthums, welches alle Tage Großes wirke, die Menschen vom Götzendienst, von der Magie und den Zauberkünsten zur Anbetung des wahren Gottes rufe, die sündlichen und unvernünftigen Lüste tilge, die rohen Sitten der Barbaren bändige, zu heiligem Wandel ansporne, die natürliche Todesfurcht in Todesfreudigkeit verwandle und die Blicke der Menschen von der Erde zum Himmel, von der Sterblichkeit zur Auferstehung und ewigen Herrlichkeit lenke. Die Wohlthaten der Menschwerdung sind unzählig, wie die Wellen des Meeres, wo immer eine die andere drängt.

2) Unter der Regierung der Söhne Constantins, zwischen 343 und 350, bekämpfte Julius Firmicus Maternus, ein uns sonst unbekannter Schrift-

---

1) De incarn. c. 44.

2) Ὁ λόγος ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.

steller[1]), das Heidenthum mit großer Kenntniß des Alterthums, aber mit fanatischem Eifer theils von dem euhemeristischen Standpunkt aus als Vergötterung sterblicher Menschen und natürlicher Elemente, theils als Mißdeutung und Verzerrung biblischer Geschichten[2]). Am Schlusse fordert er die Söhne Constantins, in gänzlicher Verkennung des neutestamentlichen Standpunktes, zur gewaltsamen Ausrottung des Götzendienstes mit Berufung auf das göttlich gebotene Verfahren der Israeliten gegen die Kanaaniter auf und räth ihnen offen, getrost die Tempel zu berauben und mit gestohlenem Gute sich selbst und die Kirche zu bereichern. Diese Art der Apologetik entspricht ganz dem despotischen Verfahren des Constantius, welches die Reaction des Heidenthums unter Julian zur Folge hatte.

3) Der Angriff Julians wurde nicht sogleich[3]), wohl aber später mehrmals widerlegt, hauptsächlich von Cyrill von Alexandrien (gest. 444), dessen zehn Bücher „gegen den gottlosen Julian" noch vorhanden sind und zu seinen werthvollsten Schriften gehören. Um dieselbe Zeit schrieb Theodoret ein apologetisch-polemisches Werk, „die Heilung der heidnischen Affecte", bestehend aus zwölf Abhandlungen, worin er die Irrthümer der falschen Religion durch die Vergleichung der biblischen Weissagungen und Wunder mit den heidnischen Orakeln, der Apostel mit den Heroen und Gesetzgebern des Alterthums, der christlichen Sittlichkeit mit der heidnischen Unsittlichkeit zu widerlegen sucht.

§. 144. Augustin's Gottesstaat. Salvianus.

4) Unter den lateinischen Apologeten sind Augustinus, Orosius und Salvianus aus dem fünften Jahrhundert zu nennen. Sie schlugen einen anderen Weg ein als die Griechen, und suchten vor allem dem Einwurf der Heiden zu begegnen, daß der Sturz des Götzendienstes und der Sieg des Christenthums an dem Unglück und zunehmenden Verfall des römischen Reiches schuld sei. Diese Einwendung wurde schon von Tertullian berücksichtigt, erhielt nun aber durch

---

[1]) Es ist ungewiß, ob er der Verfasser eines einige Jahre früher geschriebenen und zu Basel i. J. 1551 herausgegebenen mathematischen und astrologischen Werkes ist, welches vom Einfluß der Gestirne auf die Menschen handelt, aber seinen Leser beschwört, diese ägyptischen und babylonischen Geheimnisse nicht auszubreiten, da die Sterndeuterei damals verboten war. Wenn er der Verfasser ist, so müßte er nicht nur seine Religion gänzlich geändert, sondern auch seinen Styl bedeutend verbessert haben.

[2]) So soll z. B. der ägyptische Serapis nichts anderes sein als Joseph, der als Sohn der Sara Σαρᾶς ἀπό genannt wurde.

[3]) Doch schrieb Apollinaris ein Buch „von der Wahrheit" gegen den Kaiser und die heidnischen Philosophen, von welchem Julian spottend gesagt haben soll: Ἀνέγνων, ἔγνων, κατέγνων, d. h. „ich habe es gelesen, verstanden und verurtheilt," worauf die christlichen Bischöfe (wahrscheinlich Basilius von Cappadocien) in ähnlichem Tone erwiederten: Ἀνέγνως, ἀλλ' οὐκ ἔγνως, εἰ γὰρ ἔγνως, οὐκ ἂν κατέγνως, „du hast gelesen, aber nicht verstanden; denn hättest du verstanden, so hättest du nicht verurtheilt." So erzählt Sozomenus, H. E. lib. V, 18.

die wiederholten Einfälle der Barbaren und besonders durch die Eroberung und Verwüstung der Stadt Rom unter dem Gothenkönig Alarich 410 ein größeres Gewicht als je. Um sie auf geschichtlichem Wege zu widerlegen, schrieb der spanische Presbyter Orosius, von Augustin dazu aufgefordert, einen Abriß der Weltgeschichte (417). Er stellt darin die Barbaren als Werkzeuge eines göttlichen Strafgerichtes dar, in welchem doch zugleich die Gnade Gottes hervorleuchte, indem diese Völker durch ihr Eindringen in's römische Reich, wenn auch unter großen Erschütterungen, zum Christenthum bekehrt werden.

Augustin selbst beantwortete jenen Einwurf in seinem unsterblichen Werke „über den Staat Gottes", d. h. die Kirche Christi, in 22 Büchern, woran er zwölf Jahre (413—425) mitten unter den Stürmen der Völkerwanderung und bis gegen das Ende seines Lebens arbeitete. Es fehlte ihm nicht an Sinn für die alten Römertugenden und er leitet von diesen die ehemalige Größe, von ihrem Zerfall die zunehmende Schwäche des Reiches her. Aber er erhob sich zugleich weit über die oberflächliche Betrachtungsweise, welche den Werth der Personen und Dinge nach der Kategorie des irdischen Glücks und Unglücks und des temporären Erfolgs beurtheilt.

„Der Staat Gottes" ist die genialste, umfassendste, tiefsinnigste und gedankenreichste Widerlegung des Heidenthums und Vertheidigung des Christenthums, welche die alte Kirche uns überliefert hat[1]), und bildet den würdigen Abschluß ihres literarischen Kampfes mit dem griechisch-römischen Paganismus. Er ist eine großartige Leichenrede auf das untergehende heidnische Weltreich und eine Begrüßung der aufgehenden christlichen Weltordnung. Während selbst Hieronymus in der Zerstörung der Stadt Rom den Sturz des Reiches beklagte und einen Vorboten des baldigen Weltuntergangs sah[2]), so erblickte der afrikanische Kirchenvater darin bloß eine vorübergehende Erschütterung und einen Uebergang zu neuen Siegen des Christenthums. Auf diesem denkwürdigen Wendepunkte der Geschichte stehend, betrachtet er den Ursprung, Fortgang und das Ende des vergänglichen irdischen Weltreiches und des unvergänglichen himmlischen Gottesreiches vom Sündenfall bis zum Weltgerichte, wo sie sich völlig und für immer in Himmel und Hölle scheiden. Der Gegensatz der beiden Reiche wurzelt schon in den höchsten Regionen der Geisterwelt, in dem Unterschied der guten und bösen Engel. Seine geschichtliche Entfaltung beginnt mit Kain und Abel und verläuft dann in der Entwicklung des Judenthums und des Heidenthums, so jedoch, daß die beiden Reiche in der gegenwärtigen Weltordnung sich auf unzähligen Punkten berühren und in einander eingreifen. Denn wie es im Volke Gottes viele gab, die nicht zur

---

1) Milman (l. c. book III, ch. 10) sagt: „The City of God was unquestionably the noblest work, both in its original design and in the fulness of its elaborate execution, which the genius of man had as yet contributed to the support of Christianity."

2) Epist. 60: Quid salvum est, si Roma perit! Proleg. in Ezech.: In una urbe totus orbis interiit.

himmlischen civitas gehörten, so andererseits auch zerstreute Kinder Gottes unter den Heiden, wie Melchisedek und Hiob, welche bloß durch ein inneres und himmlisches Band mit dem oberen Vaterlande verknüpft waren. Die Geburt Christi ist das größte Ereigniß in der Geschichte der civitas Dei; aber auch nach ihm in der christlichen Kirche dauert die Mischung fort bis zu seiner herrlichen Wiederkunft. Diese Anerkennung von Lichtpunkten in dem Weltreiche und von Schatten im Gottesreiche mildert die Schroffheit seiner dualistischen Anschauung, welche sonst Christliches und Heidnisches, Kirchengeschichte und Weltgeschichte, wie Göttliches und Dämonisches, oder wie Gott und Teufel sich gegenüber stellt. In diesen großartigen Contrast verwebt er den ganzen Reichthum seiner Kenntniß der heil. Schrift und des Alterthums, seiner Speculation und christlichen Erfahrung, aber auch viel willkührliches allegorisches Spielwerk der Phantasie und leere Spitzfindigkeiten. In den ersten zehn Büchern polemisirt er gegen das Heidenthum und schildert den allmählichen Zerfall der römischen Weltmacht als das unvermeidliche Resultat des Götzendienstes und eines schon mit der Zerstörung Carthagos begonnenen sittlichen Verwesungsprocesses, als eine gewaltige Bußpredigt an die Heiden, zugleich aber auch als eine heilsame Prüfung der Christen und als die Geburtswehen einer neuen Schöpfung. In den zwölf letzten Büchern stellt er dieser Tragödie der Geschichte das Bild des übernatürlichen Gottesstaates gegenüber, der, auf einen Felsen gegründet, aus allen Stürmen und Revolutionen der Zeit erneut und verstärkt hervorgehe, der ersterbenden Menschheit ein unvergängliches göttliches Leben mittheile und die Gläubigen nach dereinstiger Vollendung der irdischen Arbeit in die Sabbathfeier der Ewigkeit einführen werde, damit sie dort ruhen und schauen, schauen und lieben, lieben und leben, ohne Ende[1]).

Weniger bedeutend, aber doch auch merkwürdig und eigenthümlich ist die apologetische Schrift des gallischen Presbyters Salvianus über die Vorsehung und Weltregierung[2]). Er verfaßte sie um die Mitte des fünften Jahrhunderts

[1]) „Ibi vacabimus — so lautet der Schluß l. XXII. c. 30 —, et videbimus; videbimus, et amabimus; amabimus, et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis, nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?" — Tillemont und Schröckh geben eine ausführliche Analyse der Civitas Dei. Ebenso Dr. Baur in seinem Werk über die christliche Kirche vom 4. bis 6. Jahrh. S. 43—52. Gibbon dagegen, dessen großes Geschichtswerk doch gewissermaßen dasselbe Thema, freilich in ganz anderer Form und in entgegengesetztem Geiste, behandelt, berührt es blos gelegentlich trotz seiner sonstigen Genauigkeit und sagt in verächtlichem Tone, daß sich seine Kenntniß Augustins auf die „Confessionen" und die „Stadt Gottes" beschränke. Freilich ist Augustins Philosophie der Geschichte dem Deismus des englischen Historikers fast ebenso schroff entgegengesetzt, als der heidnischen Betrachtungsweise seiner Zeitgenossen Eunapius und Zosimus.

[2]) Von diesem Buche De gubernatione Dei, et de justo Dei praesentique judicio, hat Isaak Taylor in seinem geistvollen und interessanten Werke über „Ancient Christianity", vol. II. S. 34 ff. sehr ausgedehnten Gebrauch gemacht, um die idealisirende puseyitische Auffassung des nicänischen und nachnicänischen Zeitalters zu widerlegen. Er schreibt ihm aber eine zu große Bedeutung zu und vergißt, daß es eine einseitige Schilde-

(440—450) gegen denselben heidnischen Einwurf, der alles Unglück der Zeit vom Christenthum ableitete, und zugleich gegen den Zweifel an der göttlichen Vorsehung, welcher selbst unter vielen Christen um sich griff. Er schiebt nun aber die Schuld der Strafgerichte Gottes nicht auf die Heiden, sondern auf die damalige Christenheit und entwirft in kräftigem und lebendigem, aber weitschweifigem und rhetorisch übertreibendem Style eine äußerst ungünstige Schilderung ihrer sittlichen Zustände, besonders in Gallien, Spanien, Italien und Afrika. Seine Apologetik des Christenthums, oder speciell des christlichen Glaubens an die göttliche Weltregierung ist also zugleich eine Polemik gegen die ausgearteten Christen. Sie war allerdings nicht geeignet, Heiden zu bekehren, wohl aber die Kirche auf die noch gefährlicheren inneren Feinde aufmerksam zu machen und sie zur Aufgabe der sittlichen Selbstreform anzuspornen, welche dem Kampfe gegen die äußeren Gegner erst die Krone aufsetzt. „Die Kirche," sagt dieser Jeremias seiner Zeit, „welche durchgehends Gott versöhnen sollte, was thut sie anders, als daß sie ihn zum Zorne reizt? Und mit Ausnahme der sehr Wenigen, die dem Uebel entrinnen, was ist fast jede christliche Gemeinde anders als ein Abgrund von Lastern? Wie Viele trifft man wohl in der Kirche an, die nicht Trunkenbolde, oder Schwelger, oder Ehebrecher, oder Hurer, oder Räuber, oder Mörder und dergleichen mehr, ja alles dieses zugleich ohne Ende wären? Es ist schon eine Art von Heiligkeit unter dem christlichen Volke, weniger lasterhaft zu sein"[1]). Vom öffentlichen Gottesdienste, fährt er fort, und beinahe während desselben geht man zu Schandthaten über. Fast giebt es keinen Reichen, der nicht des Mordes und der Hurerei schuldig wäre. Wir haben die ganze Kraft des Christenthums verloren und beleidigen Gott desto mehr, weil wir als Christen sündigen. Wir sind schlimmer, als die Barbaren und Heiden. Wenn der Sachse wild, der Franke treulos, der Gepide (Gothe?) unmenschlich, der Alane betrunken, der Hunne unzüchtig ist, so sind sie wegen ihrer Unwissenheit weit weniger strafbar, als wenn wir, die wir die Gebote Gottes kennen, alle diese Sünden begehen. Er vergleicht die römischen Christen besonders mit den arianischen Gothen und Vandalen zum Nachtheil der

---

rung der Schattenseite der damaligen Kirche ist und durch die großen Charaktere und Schöpfungen jener Zeit ergänzt und berichtigt wird. Ein Buch kann wahr sein, so weit es geht, und doch im Ganzen durch einseitige Uebertreibung einen falschen Eindruck machen.

[1]) „Grave et luctuosum est, quod dicturus sum: ipsa Dei ecclesia quae in omnibus esse debet placatrix Dei, quid est aliud quam exacerbatrix Dei? aut praeter paucissimos, qui mala fugiunt, quid est aliud pene omnis coetus Christianorum, quam sentina vitiorum? quotum enim quemque invenies in ecclesia non aut ebriosum, aut helluonem, aut adulterum, aut fornicatorem, aut raptorem, aut ganeonem, aut latronem, aut homicidam? et quod his omnibus pejus est, prope haec cuncta sine fine... Facilius invenias reos malorum omnium, quam non omnium: id est facilius qui et majora crimina cum minoribus, quam qui minora tantum sine majoribus perpetrarint. In hanc enim morum probrositatem prope omnis ecclesiastica plebs redacta est, ut in cuncto populo christiano genus quodammodo sanctitatis sit, minus esse vitiosum" (p. 91 u. 92).

ersteren, weil sie mit den groben Sünden der Natur zugleich die raffinirten Laster der Civilisation, z. B. eine unmäßige Liebe zu Schauspielen, Schwelgerei und unnatürliche Unzucht, verbanden. Darum hat sie der gerechte Gott in die Hände der Barbaren gegeben und den Verheerungen der Völkerwanderung ausgesetzt.

Dieses abschreckende Sittengemälde der Christenheit des fünften Jahrhunderts ist ohne Zweifel vielfach in mönchisch-asketischem Eifer übertrieben, aber im Ganzen doch nicht unwahr und macht uns den endlichen Untergang des weströmischen Reiches begreiflich.

Drittes Kapitel.

Kirche und Staat.

I. Quellen.

Die kirchlichen Gesetze der christlichen Kaiser von Constantin bis Justinian, gesammelt im **Codex Theodosianus** vom Jahre 438 (herausgegeben mit gelehrtem Commentar von Jac. Gothofredus, Lyon 1668 in 6 voll. fol., dann von J. D. Ritter, Lips. 1736 in 7 voll., und mit den neuerdings aufgefundenen Büchern und Fragmenten von G. Haenel, Bonn 1842), und im **Codex Justinianeus** vom J. 534 (in den zahlreichen Ausg. des Corpus juris civilis Romani). Außerdem **Eusebius**: Vita Constant., und H. Eccl. l. X. Andererseits aber auch die Klagen der Kirchenväter, besonders des **Gregorius Naz.**, **Chrysostomus** und **Augustinus** (in ihren Predigten), über das weltförmige Christenthum ihrer Zeit.

II. Bearbeitungen.

C. G. de Rhoer: Dissertationes de effectu religionis christianae in jurisprudentiam Romanam. Groning. 1776. **Martini**: Die Einführung der christl. Religion als Staatsreligion im röm. Reiche durch Constantin. Münch. 1813. **H. O. de Meysenburg**: De christ. religionis vi et effectu in jus civile. Gött. 1828. **E. Riffel** (R.-K.): Geschichtl. Darstellung des Verhältnisses zwischen Kirche u. Staat. Mainz 1838. Bd. I. **Troplong**: De l'influence du Christianisme sur le droit civil des Romains. Par. 1843. **P. E. Lind**: Christendommens indflydelse paa den sociale forfatning. Kjöbenh. 1852. **B. C. Cooper**: The Free Church of ancient Christendom and its Subjugation by Constantine. Lond. 1851 (?).

Vgl. außerdem **Gibbon**, Chapt. XX. **Schröckh**, mehrere Abschnitte von Th. V. an. **Neander**, III, 273—303. **Milman**, Book IV, Ch. 1.

---

§. 145. Die veränderte Stellung der Kirche zum Staate.

Das vorige Kapitel hat uns gezeigt, wie das Christenthum nach und nach die Stellung des griechisch-römischen Heidenthums einnahm und Staatsreligion im Reiche der Cäsaren wurde. Seitdem sind auch Kirche und Staat in Europa, freilich nicht ohne fortwährende Reibungen, mit einander verbunden geblieben,

bald in der Form der hierarchischen Bevormundung der weltlichen, bald in der Form der cäsaro-papistischen Beherrschung der geistlichen Macht, während in Nordamerika seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts ein friedliches, aber selbstständiges Nebeneinanderbestehen beider Mächte eingetreten ist. Die Kirche konnte nun auf den Staat, der Staat aber auch auf die Kirche einwirken, und dieser gegenseitige Einfluß wurde für beide Theile eine Quelle von Nutzen und Schaden, von Segen und Fluch.

Eine so gewaltige Veränderung, wie sie uns in dem Verhältniß des römischen Staates zur christlichen Kirche am Anfang unserer Periode begegnet, kam den Blutzeugen und Bekennern der ersten drei Jahrhunderte, bei ihrer Erwartung von dem nahen Weltende und ihrer Sehnsucht nach der baldigen Wiederkehr des Herrn, gar nicht in den Sinn. Tertullian hatte das christliche Bekenntniß mit der Stellung eines römischen Kaisers sogar für unvereinbar gehalten[1]). Dessenungeachtet fand sich die Kirche sehr bald und sehr leicht in die neue Ordnung der Dinge und erkannte in ihr eine Wiederholung der theokratischen Zustände des Volkes Gottes unter dem Alten Bunde. Bloß die dissentirenden Secten, welche aus dieser Verbindung keinen Nutzen zogen, vielmehr vom Staate und vom begünstigten Katholicismus verfolgt wurden, vor allem die Donatisten, protestirten gegen die Einmischung der weltlichen Gewalt in religiöse Angelegenheiten[2]). Die Heiden, die nun in Masse zum Christenthum übertraten, waren von jeher an eine Verbindung der Politik mit der Religion, der kaiserlichen mit der hohenpriesterlichen Würde gewöhnt und konnten sich den Staat nicht ohne einen gewissen Cultus denken, welchen Namen derselbe auch tragen mochte. Da aber das Heidenthum im Reiche sich ausgelebt hatte, so mußte das Christenthum seine Stelle einnehmen. Denn das Judenthum war wegen seiner nationalen Beschränktheit und seines stationären Charakters natürlich von aller Concurrenz ausgeschlossen.

So groß die Veränderung ist, so natürlich und unvermeidlich war sie. Constantin folgte nur dem unaufhaltsamen Lauf der Geschichte selbst, als er auf den verlassenen Tempeln der Götter das Zeichen des Kreuzes aufpflanzte. Das Christenthum hatte bereits ohne Schwertstreich und Intrigue einen inneren Sieg über die falsche Religion errungen, einen Sieg des Geistes über die Materie, der Wahrheit über die Lüge, des Glaubens über den Aberglauben, des Gottesdienstes über den Götzendienst, der Sittlichkeit über das Sittenverderben. Es hatte seine unverwüstliche sittliche Lebenskraft unter dreihundertjährigem Drucke bewährt und da-

---

[1]) Apologeticus c. 21: Sed et Caesares credidissent, si aut Caesares non essent saeculo necessarii, aut si et Christiani potuissent esse Caesares.

[2]) So wies der Bischof Donatus von Carthago i. J. 347 die kaiserlichen Commissäre Paulus und Macarius mit der Erklärung zurück: Quid est imperatori cum ecclesia? Optatus Milev.: De schismate Donat. l. III. c. 3. Die Donatisten waren aber gerade die ersten, welche die kaiserliche Einmischung in ihre Streitigkeiten herausforderten, und hätten ohne Zweifel ganz anders geredet, wenn die Entscheidung zu ihren Gunsten ausgefallen wäre.

durch die neue sociale Stellung reichlich verdient. Es konnte unmöglich länger eine verachtete Secte, ein heimathloses Kind der Wüste bleiben, sondern mußte, wie sein göttlicher Stifter am dritten Tage nach der Kreuzigung, auferstehen, die Zügel der Weltgeschichte in die Hand nehmen und als universales, weltumbildendes Princip den Staat, die Wissenschaft und Kunst sich aneignen, um sie mit einem höheren Leben zu durchdringen und dem Dienste Gottes zu weihen. Die Kirche bleibt allerdings bis an's Ende eine Dienerin, wie ja selbst Christus nicht kam, sich dienen zu lassen, und muß zu allen Zeiten von der ungöttlichen Welt äußerlich oder innerlich Verfolgung leiden; sie ist aber doch zugleich die Braut des Sohnes Gottes, also von Haus aus königlicher Natur und soll ihren reinigenden und heiligenden Einfluß in allen Ordnungen des natürlichen Lebens und allen Formen der menschlichen Gesellschaft, also auch im Staate, geltend machen. Eine Verbindung mit demselben ist keineswegs nothwendig eine Profanation des Heiligen, sowenig als eine Verbindung der Religion mit Wissenschaft und Kunst, die ja ebenfalls von Gott stammen und zu seiner Verherrlichung dienen müssen.

Andererseits konnte auch der Staat, als eine nothwendige und göttliche Anstalt zum Schutze der Person und des Eigenthums, zur Handhabung von Gesetz und Recht und zur Förderung der irdischen Wohlfahrt, unmöglich auf immer in seiner Feindseligkeit gegen das Christenthum verharren, sondern mußte ihm wenigstens eine rechtmäßige Existenz und freien Spielraum gestatten und sich seinem Einflusse hingeben, wenn er eine höhere Stufe der Entwickelung erreichen und seinem sittlichen Zwecke besser entsprechen wollte, als es bei seiner Verbindung mit dem Götzendienste der Fall sein konnte. Das Reich des Vaters, zu welchem der Staat gehört, steht mit dem Reiche des Sohnes, oder der Kirche, nicht im wesentlichen Widerspruch; vielmehr „zieht der Vater zum Sohne" und dieser führt zum Vater zurück, bis „Gott sei Alles in Allem." Von nun an sollten wieder Könige Pfleger der Kirche und Fürstinnen ihre Säugammen sein[1]), und die Erfüllung der Weissagung sich anbahnen: „Die Reiche der Welt sind unseres Herrn und seines Christus geworden und Er wird regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit"[2]).

Die amerikanische Trennung von Kirche und Staat, auch wenn man darin die beste Lösung der Frage über ihr Verhältniß sieht, ist kein Grund gegen diese Auffassung der Sache; denn sie ist kein Rückfall in den vor-constantinischen Zustand der Verfolgung, sondern ruht auf gegenseitiger achtungsvoller Anerkennung und Beschützung der beiden Mächte, welche als die bleibende Folge jener gewaltigen Revolution im vierten Jahrhundert betrachtet werden muß.

Allein die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion bietet uns auch eine ganz andere Seite der Betrachtung dar. Sie führte eine große Gefahr der Ausartung des ersteren mit sich, zumal da der römische Staat mit seinen Gesetzen, Einrichtungen und Gebräuchen eben doch tief im Heidenthum wurzelte und nicht sogleich auf eine magische Weise umgewandelt werden konnte. Die Christianisirung

---

[1]) Jesaj. 49, 23. [2]) Offenb. 11, 15.

des Staates war daher großentheils zugleich eine Paganisirung und Secularisirung der Kirche; diese wurde ebenso sehr von der Welt überwunden, als sie die Welt überwand, und ihr zeitlicher Gewinn ward vielfach aufgehoben durch geistlichen Verlust. Die große Masse des römischen Reichs wurde bloß mit dem Wasser, nicht mit dem Geist und Feuer des Evangeliums getauft und schleppte heidnische Sitten und Gebräuche unter neuen Namen in das Heiligthum hinein. Schon die Verbindung des Kreuzes mit der Kriegsfahne bei Constantin war ein sehr bedenkliches Zeichen und prophezeite eine unselige Vermischung der weltlichen und geistlichen Gewalt, des Reiches, das von der Erde, und des Reiches, das vom Himmel ist. Sodann wurde gerade die Grenzbestimmung beider Mächte, die bei aller Einheit eben doch wesentlich von einander verschieden bleiben, wie Leib und Seele, Gesetz und Evangelium, eine fruchtbare Quelle von Verwirrungen und heftigen Kämpfen um die Hegemonie, welche sich durch das ganze Mittelalter hindurchziehen und selbst in neuester Zeit immer wiederkehren, außer in Amerika, wo die Collision durch eine friedliche Trennung beider Gewalten bis dahin vermieden worden ist.

Man darf aber über allen schlimmen Folgen des Staatskirchenthums nicht vergessen, daß der tiefere Geist des Evangeliums zu allen Zeiten gegen die Uebel und Mißbräuche desselben, und zwar sowohl gegen den Cäsaropapismus, als gegen den Papocäsarismus, reagirt und seine göttliche Kraft zum Heile der Menschen unter allen Verfassungsformen bewährt hat. Obwohl in der Welt stehend und wirkend und von ihr vielfach angezogen, ist das Christenthum doch nicht von der Welt und steht über der Welt.

Auch muß man ja nicht glauben, daß die Ausartung der Kirche erst seit ihrer Verbindung mit dem Staate beginne[1]). Das Verderben und der Abfall läßt

[1]) Dieß ist eine jetzt in Amerika sehr weit verbreitete Ansicht. Früher war das aber nicht so. Jonathan Edwards, in seiner History of Redemption, einem praktischen und erbaulichen Ueberblick der Kirchengeschichte unter dem Gesichtspunkt der Entfaltung des Erlösungsplanes, sah sogar in dem Auftreten Constantins ein Vorbild der künftigen Erscheinung Christi in den Wolken zur Erlösung seines Volkes und leitete von demselben die wohlthätigsten Folgen ab, nämlich: „1. The Christian Church was thereby wholly delivered from persecution. . . 2. God non appeared to execute terrible judgments on their enemies... 3. Heathenism now was in a great measure abolished throughout the Roman empire. . . 4. The Christian church was brought into a state of great peace and prosperity". . „This revolution", sagt er dann weiter (p. 312), „was the greatest that had occurred since the flood. Satan, the prince of darkness, that king and god of the heathen world, was cast out. The roaring lion was conquered by the Lamb of God in the strongest dominion he ever had. This was a remarkable accomplishment of Jerem. 10, 11: ‚The gods that have not made the heaven and the earth, even they shall perish from the earth and from under the heavens'." Freilich wurde dieses in Amerika und England noch immer viel gelesene Werk lange vor der Trennung von Kirche und Staat in Neu-England geschrieben, nämlich im J. 1739 (gedruckt wurde es zuerst in Edinburgh im J. 1774, sechs und zwanzig Jahre nach dem Tode des Verfassers). Aber die große Differenz des Urtheils dieses berühmten purita-

sich überhaupt nicht von irgend einer einzelnen Thatsache oder Persönlichkeit, sei es Constantin, oder Gregor I., oder Gregor VII., ableiten. Sie wurzeln im natürlichen Herzen des Menschen, offenbarten sich wenigstens dem Keime nach bereits im apostolischen Zeitalter und werden auch durch die Trennung beider Mächte, wie der Zustand Amerikas beweist, keineswegs aufgehoben. Denn wir haben ja unter uns fast alle Irrlehren und Mißbräuche der alten Welt, freilich nicht in Einer und derselben Gemeinschaft, aber unter unseren verschiedenen Denominationen und Secten vertheilt. Die Kirchengeschichte zeigt uns von Anfang an eine doppelte Entwickelungsreihe des Guten und des Bösen, einen ununterbrochenen Kampf zwischen Licht und Finsterniß, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen dem Geheimniß der Gottseligkeit und dem Geheimniß der Bosheit, zwischen dem Christenthum und Antichristenthum. Nach dem Gleichnisse des Herrn vom Netze und vom Unkraut unter dem Weizen dürfen wir vor dem letzten Gericht gar keine völlige Scheidung erwarten, obwohl in relativem Sinne die Kirchengeschichte ein fortgehendes Kirchengericht, wie die Weltgeschichte ein Weltgericht ist.

§. 146. Vortheile und Vorrechte der Kirche.

Der Uebertritt Constantins zum Christenthum und die allmähliche Erhebung desselben zur Staatsreligion hatte zunächst die wichtige Folge, daß die Kirche nicht nur die gewöhnlichen Rechte einer gesetzlichen Körperschaft erhielt, welche sie auch in Amerika und zwar hier ohne Unterschied der Confession besitzt, sondern zugleich die besonderen Vortheile ererbte, welche bis dahin der heidnische Cultus und Priesterstand genossen hatte. Diese Rechte und Vorrechte wurden ihr nach und nach stillschweigend zugestanden oder ausdrücklich durch besondere Gesetze der christlichen Kaiser gesichert, wie sie in den Sammlungen des Theodosianischen und Justinianeischen Codex niedergelegt sind[1]). Doch waren dieselben, wie hier sogleich bemerkt werden muß, ausschließlich auf die katholische oder orthodoxe Kirche beschränkt[2]). Die häretischen und schismatischen Secten ohne Unterschied, mit

---

nischen Theologen von dem seiner Nachfolger liefert einen interessanten Beweis, wie sehr unsere Betrachtung der Geschichte durch die kirchlichen Verhältnisse, unter denen wir leben, bedingt ist, und zugleich auch, daß die ganze Frage über das Verhältniß von Kirche und Staat für die christliche Dogmatik und Ethik ganz unwesentlich ist. In Amerika sind alle Confessionen, selbst die römischen Katholiken, mit der Trennung zufrieden, während in Europa mit wenigen Ausnahmen das Umgekehrte der Fall ist.

[1]) Vgl. §. 150.

[2]) Schon 326 erließ Constantin das Gesetz (Cod. Theodos. lib. XVI. tit. 5. l. 1): Privilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse opportet. Haereticos autem atque schismaticos non tantum ab his privilegiis alienos esse volumus, sed etiam diversis muneribus constringi et subjici. Doch war er mild gegen die Novatianer, über welche er in demselben Jahre verfügte (C. Theod. XVI. 5, 2): Novatianos non adeo comperimus praedamnatos, ut iis quae petiverunt, crederemus minime largienda. Itaque ec-

Ausnahme der temporären Herrschaft der Arianer unter arianischen Kaisern, waren nun schlimmer daran, als vorher, und wurden schon unter Constantin bei Geldstrafen und Confiscation, seit Theodosius und Justinian sogar bei Todesstrafe an der freien Ausübung ihres Cultus verhindert. Die gleichmäßige Begünstigung aller christlichen Parteien war dem despotischen Uniformitätssystem der byzantinischen Kaiser und dem kirchlichen Exclusivismus und Absolutismus der Päpste ganz fremd. Sie läßt sich auch auf der Basis des Staatskirchenthums unmöglich consequent durchführen, da jede Concession an Dissidenten eine Lockerung des Bandes zwischen Staat und Kirche ist.

Die Begünstigungen und Vorrechte, welche der katholischen Kirche im römischen Reiche durch kaiserliche Gesetze seit Constantin gewährt wurden, sind besonders folgende:

1. Die Befreiung des Klerus von den meisten öffentlichen Lasten.

Dahin gehören die gezwungenen Staatsdienste[1]), wie die Militärpflicht, die Leistung geringer Handarbeiten und die Bekleidung kostspieliger Ehrenstellen, zum Theil auch Abgaben auf das liegende Eigenthum der Kirche. Diese Exemtion[2]), welche übrigens nicht bloß die heidnischen Priester, sondern wenigstens theilweise auch Aerzte und Rhetoren, sowie die jüdischen Synagogenvorsteher genossen, ertheilte Constantin 313 zunächst der katholischen Geistlichkeit in Afrika und dehnte sie nachher (319) auf das ganze Reich aus. Da nun aber Viele zum Nachtheil des Staates sich ohne inneren Beruf zum geistlichen Amte drängten, um diese Privilegien zu genießen, so erließ er 320 ein Gesetz, welches den Reichen[3]) den Eintritt in den Klerus verbot und die Vermehrung desselben einschränkte, und zwar aus dem sonderbaren Grunde, weil „die Reichen die Lasten der Welt tragen, die Armen durch die Reichthümer der Kirche erhalten werden sollen." Ein ähnliches Gesetz erließ Valentinian I. 364. Unter Valentinian II. und Theodosius I. wurde den Reichen zwar dieser Eintritt in das geistliche Amt gestattet, jedoch unter der Bedingung, daß sie zuvor ihre Güter an Andere abtreten, welche an ihrer Stelle die Verpflichtungen gegen den Staat leisten sollten. Diese willkührlichen Gesetze wurden jedoch sicherlich nicht streng beobachtet.

Constantin hob auch die Landtaxe für die Kirche auf, stellte sie aber nachher wieder her; seine Nachfolger schwankten in dieser Hinsicht ebenfalls. Ambrosius,

clesiae suae domos, et loca sepulcris apta sine inquietudine eos firmiter possidere praecipimus. Vgl. den 8. Kan. des Nicän. Concils, das sie ebenfalls nachsichtig behandelt.

[1]) Die munera publica oder λειτουργίαι, welche theils an die Person als Bürger des Reiches, theils an den Besitz von Eigenthum (munera patrimoniorum) geknüpft waren.

[2]) immunitas, ἀλειτουργησία.

[3]) den decuriones und curiales.

obwohl einer der kräftigsten Vertheidiger der Rechte der Kirche, giebt die Thatsache und das Recht der Abgabe für kirchliche Ländereien zu[1]); aber später nahm die Hierarchie die Exemtion der Kirche von allen Taxen als göttliches Recht in Anspruch.

2. Die Bereicherung und Fondirung der Kirche.

Auch hierin ging Constantin voran. Er gab ihr nicht nur die Gebäude und Besitzthümer zurück (313), welche in der Diocletianischen Verfolgung confiscirt worden waren, sondern ertheilte ihr auch das Recht, Erbschaften anzunehmen (321), und wies selbst reichliche Beiträge an Geld und Getreide an zur Unterstützung des Klerus und zum Bau von Kirchen in Afrika[2]), im heiligen Lande, in Nikomedien, Antiochien und Constantinopel. Dabei darf man freilich nicht vergessen, daß ein absoluter Monarch über die Staatskasse, wie über seine eigene, verfügt und freigebig sein kann ohne Verdienst und auf Kosten seiner Unterthanen. Ebenso schenkte er und seine Nachfolger der Kirche die heidnischen Tempelgüter und häretische Besitzthümer; noch häufiger aber wurden sie für die Staatskasse confiscirt oder an Günstlinge verschwendet. Reiche Unterthanen vermachten bald aus lauterer, bald aus utilitarischer Frömmigkeit ihr Vermögen der Kirche, oft mit Hintansetzung der gerechten Ansprüche ihrer Verwandten. Nicht selten wandten die Bischöfe und Mönche unwürdige Mittel besonders bei Wittwen und auf dem Todtenbette an, während dagegen Augustin entschieden jede Erbschaft zurückwies, die einen Sohn seiner Rechte beraube. Valentinian I. fand es nöthig, durch ein Gesetz vom Jahr 370 der Erbschleicherei der Geistlichen, besonders in Rom, entgegenzutreten[3]), und Hieronymus gesteht, daß Grund dazu vorhanden war[4]). Die Schätze der Kirche wurden meist in liegendes Eigenthum verwandelt oder doch darauf versichert. So kam die Kirche bald in den Besitz des zehnten Theils alles Grundeigenthums, das freilich in vielen Fällen lange Zeit werthlos oder vernachlässigt war, unter günstigen Verhältnissen aber auch ungemein im Werthe stieg. Zur Zeit des Chrysostomus gegen Ende des vierten Jahrhunderts war die Kirche von Antiochien im Stande, dreitausend Wittwen oder geweihte Jungfrauen außer

---

[1]) „Si tributum petit Imperator", sagt er in der Orat. De basilicis non tradendis haereticis, „non negamus; agri ecclesiae solvunt tributum; solvimus quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo; tributum Caesaris est; non negatur." Baronius (ad ann. 387) sucht zu beweisen, daß dieser Tribut im Sinne des Ambrosius bloß als ein Act der Liebe und nicht der Pflicht zu verstehen sei!

[2]) So ließ er schon i. J. 314 an den carthagischen Bischof Cäcilianus eine Summe von 3000 folles (τρισχιλίους φόλλεις), d. h. 18000 Pfd. St. aus der öffentlichen Kasse der Provinz für die katholischen Kirchen in Afrika, Numidien und Mauritanien auszahlen mit dem Versprechen weiterer Schenkungen für ähnliche Zwecke. Euseb. H. E. X, 6 und Vit. Const. IV, 28.

[3]) In einem Edict an Damasus, Bischof von Rom. Cod. Theod. XVI. 2, 20 „Ecclesiastici . . . viduarum ac pupillarum domos non adeant," etc.

[4]) Epist. 34 (al. 2) ad Nepotianum, wo er über dieses Gesetz sagt: „Nec de lege conqueror, sed doleo, cur meruerimus hanc legem", und die Geistlichkeit seiner Zeit beschuldigt: „Ignominia omnium sacerdotum est, propriis studere divitiis", etc.

vielen Armen, Kranken und Fremden zu ernähren oder zu unterstützen[1]). Am reichsten waren die Metropolitankirchen von Rom und Alexandria. Die verschiedenen Kirchen von Rom besaßen im sechsten Jahrhundert außer enormen Geldsummen, Gold- und Silbervasen, viele Häuser und Länder nicht nur in Italien und Sicilien, sondern selbst in Syrien, Kleinasien und Aegypten[2]). Und als Johann, der wegen seiner unbegrenzten Freigebigkeit gegen die Armen den Ehrentitel des Almosengebers trägt, Patriarch von Alexandrien wurde (606), fand er im Kirchenschatze achttausend Pfund Gold und empfing selbst zehntausend, obwohl er kaum eine ordentliche Bettdecke für sich behielt und bei einer Gelegenheit siebentausendfünfhundert Arme auf einmal gespeist haben soll[3]).

Die Verwaltung der kirchlichen Einkünfte lag in den Händen der Bischöfe, welche dieselbe nach der herrschenden Sitte in drei oder vier Theilen für sich selbst, für den Unterhalt ihres Klerus, für die Bedürfnisse des Cultus und für die Armen verwendeten, aber auch nicht selten sich dem Verdacht des Egoismus und Nepotismus aussetzten. Die besten unter ihnen, wie Chrysostomus und Augustin, waren dieser Verwaltung irdischer Güter abgeneigt, weil sie oft mit ihrem höheren Beruf in Conflict kam, und zogen die Armuth der früheren Zeit den reichen Einkünften vor, weil dadurch die Privatwohlthätigkeit vermindert werde.

Doch allerdings hatte dieser Reichthum zwei Seiten. Er war eine doppelte Quelle des Segens und des Fluches für die Kirche, ein Mittel, das je nach dem Geiste der Besitzer und Verwalter ebensowohl zur Nährung der Trägheit und des Luxus gemißbraucht[4]), als zur Förderung des Reiches Gottes, zum Bau von Kirchen, zur Unterstützung der Nothdürftigen und zur Gründung wohlthätiger Anstalten für Arme, Kranke, Wittwen und Waisen, hülflose Greise und Fremde[5]) benutzt werden konnte.

---

[1]) Chrys. Hom. 66 in Matth. (VII. p. 658).

[2]) Vgl. die Briefe Gregor d. Gr. am Ende unserer Periode.

[3]) S. die Vita S. Joannis Eleemosynarii (des zweitletzten katholischen Patriarchen von Alexandrien) in den Acta Sanct. Bolland. ad 23. Jan.

[4]) Dieß wurde auch in der Zeit der höchsten äußeren Macht der Hierarchie von ernsteren Gemüthern gefühlt. Man denke an den bitteren Ausruf Dante's mit Rücksicht auf die Fabel der donatio Constantini an den Papst Sylvester, im Inferno, canto XIX, v. 112—118 (Uebersetzung von Graul):

„Ihr macht ja Gold und Silber euch zum Gotte,
Und das allein trennt euch vom Idolater:
Der betet Einen an, ihr eine Rotte.
O Constantin, wie großen Unheils Vater
Wardst du, durch die Bekehrung nicht, die Schenkung,
Die von dir nahm der erste reiche Pater!"

[5]) Die sogenannten πτωχοτροφεῖα, νοσοκομεῖα, ὀρφανοτροφεῖα, γηροκομεῖα und ξενῶνες oder ξενοδοχεῖα, welche sämmtlich von der Kirche ausgingen. Besonders berühmt war die nach dem Gründer benannte Basilias des Bischofs Basilius d. Gr. in Cäsarea für Kranke und Fremde. Basil. Ep. 94. Gregor. Naz. Orat. 27 u. 30.

§. 147. Der Unterhalt der Geistlichkeit.

3. Damit hängt zusammen: **Der bessere Unterhalt der Geistlichkeit.** —

Früher hing der Klerus ganz von den freiwilligen Beiträgen der Gläubigen ab, welche meist arm waren; jetzt aber erhielt er ein sicheres Einkommen von den Kirchenfonds und aus der Staats- und bürgerlichen Gemeindekasse. Dazu kam der Ertrag der Erstlinge und des Zehnten, welche nach jüdischem Vorbild[1]) zwar noch nicht gesetzlich geboten, aber doch schon seit alter Zeit (in Gemeinden jüdischen Ursprungs wohl schon von Anfang an) als freiwillige Gaben gebräuchlich waren. Wo dieß nicht hinreichte, trieben die Geistlichen Landbau oder andere Geschäfte, und noch im fünften Jahrh. empfahlen manche Synoden dieses Auskunftsmittel, obwohl die apostolischen Kanones die weltliche Beschäftigung des Klerus bei Strafe der Absetzung verbieten[2]).

Auch diese Aufbesserung der äußeren Lage des Klerus hatte je nach seinem sittlichen Charakter eine entgegengesetzte Wirkung. Sie erhob ihn über drückende und zerstreuende Nahrungssorgen, machte ihn selbstständiger und gab ihm Gelegenheit, seine ungetheilte Kraft dem Amte zu widmen; beförderte aber auch die Bequemlichkeit und den Luxus, lockte eine Menge unwürdiger Subjecte in den Dienst der Kirche und verminderte die Ausübung der Pflicht der Freigebigkeit von Seiten der Gemeinde. Die würdigen Bischöfe, wie Athanasius, die beiden Gregore, Basilius, Chrysostomus, Theodoret, Ambrosius, Augustin, lebten für sich in asketischer Einfachheit und benutzten ihre Einkünfte für das öffentliche Wohl, während Andere ihrer Eitelkeit, Prachtliebe und Genußsucht fröhnten. Der heidnische Historiker Ammianus giebt der Landgeistlichkeit im Allgemeinen das rühmliche Zeugniß der Einfachheit, Mäßigkeit und Tugend, während er der römischen Hierarchie, die durch Schenkungen von Matronen sehr reich geworden war, übertriebenen Luxus in Kleidern und mehr als königlichen Gastmälern zuschreibt[3]), worin ihm der heilige Hieronymus beistimmt[4]). Der angesehene heidnische Präfect Prätextatus sagte zum Papst Damasus scherzend, daß er um den Preis des römischen Bisthums sofort selbst Christ werden möchte. Die Bischöfe von Constantinopel standen darin nach der Schilderung des Gregor von Nazianz[5]), der selbst eine kurze Zeit diese Würde bekleidete, ihren römischen Collegen nicht nach und wetteiferten mit den vornehmsten Staatsbeamten in äußerem Gepränge und den Freuden der Tafel. Die Kathedralen von Constantinopel und Carthago hatten Hunderte von

---

[1]) Levit. 27, 30—33. Num. 18, 20—24. Deut. 14, 22 ff. 2 Chron. 31, 4 ff.

[2]) Constit. Apost. lib. VIII. c. 47. can. 6. (p. 239 ed. Ueltzen): *Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κοσμικὰς φροντίδας μὴ ἀναλαμβανέτω· εἰ δὲ μή, καθαιρείσθω.*

[3]) Hist., lib. XXVII. c. 3.

[4]) Hieron. Ep. 34 (al. 2) und passim.

[5]) Orat. 32.

Priestern, Diakonen, Diakonissen, Subdiakonen, Vorlesern, Sängern und Thürhütern[1]).

Beachtenswerth ist, daß, wie schon angedeutet, gerade die beiden größten Kirchenväter dem vornicänischen Freiwilligkeitssystem in der Unterhaltung der Kirche und Geistlichkeit, wie es neuerdings in den Vereinigten Staaten wieder herrschend geworden ist, im Princip den Vorzug geben. Chrysostomus sah wohl ein, daß unter den damaligen Umständen die Kirchenfonds nicht wohl ersetzt werden konnten, war aber dem Anhäufen von Kirchenschätzen entschieden abgeneigt und sagte seinen Zuhörern in Antiochien: „Bei euch Allen sollte der Schatz der Kirche sein und es ist eure Härte, welche dieselbe nöthigt, irdische Güter zu besitzen und mit Häusern und Ländern zu handeln. Ihr seid unfruchtbar an guten Werken und deshalb müssen die Diener Gottes mit tausend ihrem Amte fremdartigen Gegenständen sich abgeben. In den Tagen der Apostel hätte man ihnen ebenfalls Häuser und Länder geben können; warum zog man es vor, sie zu verkaufen und ihnen den Erlös zu geben? Weil das ohne Zweifel besser war. Eure Väter hätten es vorgezogen, daß ihr die Almosen von eurem Einkommen gebet, aber sie fürchteten, daß euer Geiz die Armen möchte verhungern lassen; daher die gegenwärtige Ordnung der Dinge"[2]). Augustin wünschte, daß seine Gemeinde in Hippo das Kirchengut zurücknehmen und die Geistlichkeit und die Armen durch freiwillige Gaben unterstützen möchte[3]).

§. 148. Die bischöfliche Jurisdiction und Intercession. Das kirchliche Asylrecht.

4. **Die Rechtsgültigkeit der bischöflichen Jurisdiction** war ebenfalls eine günstige Folge der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion.

Die Christen waren von Anfang an nach dem Vorgang der jüdischen Synagogen und gemäß der apostolischen Ermahnung[4]) gewohnt, ihre Streitigkeiten vor kirchlichen, statt vor heidnischen Tribunalen auszugleichen; aber bis auf Constantin hing die Gültigkeit der bischöflichen Entscheidung von der freiwilligen

---

[1]) Die Kathedrale von Constantinopel gerieth durch die Ueberzahl von Geistlichen und untergeordneten Kirchendienern in Schulden, worauf sie Justinian auf 525 (nämlich 60 Presbyter, 100 Diakonen, 40 Diakonissen, 90 Subdiakonen, 110 Lectoren, 25 Vorsänger und 100 Thürhüter) reducirte. Vgl. Justin. Novell. CIII. Carthago zählte 500 Geistliche, inter quos quamplurima erant lectores infantuli. Victor Vitens., De persecut. Vandal. V, 9. p. 78 ed. Ruinart.

[2]) Homil. 85 in Matth. (VII, 808 sq.) Hom. 21 in 1 Cor. 7 (X, 190). Vgl. auch De sacerd. l. III. c. 16.

[3]) Possidius, in Vita Aug. c. 23: Alloquebatur plebem Dei, malle se ex collationibus plebis Dei vivere quam illarum possessionum curam vel gubernationem pati, et paratum se esse illis cedere, ut eo modo omnes Dei servi et ministri viverent.

[4]) 1 Kor. 6, 1—6.

Unterwerfung der beiden Parteien ab. Nun erhielten diese Entscheidungen Rechtskraft, so daß in geistlichen Angelegenheiten von ihnen keine Appellation an das weltliche Gericht stattfinden sollte. Schon Constantin wies 314 eine solche Appellation in der Donatistischen Angelegenheit mit der bedeutungsvollen Erklärung zurück: „Das Gericht der Priester müsse angesehen werden, als ob Christus selbst richte" [1]). Selbst eine Excommunication war endgültig und Justinian erlaubte darin zwar die Appellation an den Metropoliten, nicht aber an die Staatsgewalt. Mehrere Concilien, z. B. das von Chalcedon 451, droheten sogar den Geistlichen, welche das bischöfliche Gericht umgingen oder von ihm an das weltliche appellirten, mit Absetzung. Zuweilen riefen die Bischöfe den Beistand der Staatsgewalt an, wenn die Bestraften die kirchliche Censur verachteten. Justinian I. dehnte die bischöfliche Jurisdiction auch über die Klöster aus. Heraclius wies ihr später (628) selbst die Criminalsachen der Kleriker zu, so daß fortan kein Kleriker vom weltlichen Gericht verurtheilt, aber allerdings, wenn eines Capitalverbrechens schuldig befunden, physisch bestraft werden sollte [2]). Denn die kirchliche Jurisdiction endete mit der Absetzung und Excommunication. Ein anderes Vorrecht der Kleriker, welches ihnen schon Theodosius gestattete, war dieß, daß sie nicht durch die Folter zur Ablegung eines Zeugnisses vor dem weltlichen Gericht gezwungen werden konnten.

Diese Erhöhung der Macht und des Einflusses der Bischöfe war ein heilsames Gegengewicht gegen die weltlichen Tribunale und im Ganzen den Interessen der Gerechtigkeit und Menschlichkeit förderlich, nährte aber auch hierarchische Herrschsucht und verwickelte die Bischöfe zum Nachtheil ihrer höheren Pflichten in allerlei weltliche Händel, da sie auch in diesen sehr häufig zu Rathe gezogen wurden. Chrysostomus klagt: „Das Schiedsrichteramt hat unzählige Belästigungen, viele Arbeit und mehr Schwierigkeiten, als die öffentlichen Richter erfahren. Schwer ist es, das Recht zu finden, aber das gefundene nicht zu verletzen, noch schwerer. Nicht Arbeit und Schwierigkeit allein ist damit verbunden, sondern auch keine geringe Gefahr" [3]). Auch Augustin, der seine Zeit besser anwenden konnte, sah diesen Theil seiner Amtsthätigkeit als eine Last an, welcher er sich jedoch aus Liebe zur Gemeinde unterzog [4]). Andere übertrugen diese

---

[1]) „Sacerdotum judicium ita debet haberi, ut si ipse Dominus residens judicet." Optatus Milev.: De schism. Donat. f. 184.

[2]) Schon Constantin hatte übrigens vor dem Nicänischen Concil erklärt, daß selbst, wenn er einen Bischof im Acte des Ehebruchs entdeckte, er lieber seinen kaiserlichen Mantel über ihn werfen, als der Kirche durch Bestrafung eines Klerikers Aergerniß geben würde.

[3]) De sacerd. l. III. c. 18 im Eingang.

[4]) In Psalm. XXV (vol. IV, 115) und Epist. 213, wo er darüber klagt, daß er vor und nach Mittag von Gemeindegliedern mit zeitlichen Angelegenheiten bestürmt und gestört werde, obwohl sie ihm versprochen hatten, ihn fünf Tage in jeder Woche ungestört zu lassen, um einige theologische Arbeiten zu vollenden. Vgl. Neander III, 291 f.

Geschäfte einem untergeordneten Geistlichen, oder, wie Silvanus Bischof von Troas, selbst einem Laien[1]).

5. Das Intercessionsrecht der Bischöfe.

Das Privilegium der Fürsprache bei der weltlichen Obrigkeit zum Besten der Verbrecher, Gefangenen und Unglücklichen aller Art wurde früher von heidnischen Priestern und besonders von den Vestalinnen geübt, ging nun aber auf die christlichen Geistlichen, vor allem die Bischöfe, über und galt fortan als ein wesentlicher Bestandtheil ihres Amtes. Eine Gemeinde in Gallien widersetzte sich um 460 der Ordination eines Mönches zum Bischof, weil er, des Verkehrs mit weltlichen Machthabern ungewohnt, zwar beim himmlischen Richter für die Seelen, aber nicht beim irdischen für die Leiber fürbitten könne. Die Bischöfe wurden vor allem als Beschützer der Wittwen und Waisen betrachtet, und die Verwaltung ihres Vermögens ihnen anvertraut. Justinian ertheilte ihnen 529 auch die Aufsicht über die Gefängnisse, welche sie am Mittwoch und Freitag (den Leidenstagen Christi) besuchen sollten.

Es läßt sich denken, daß die Ausübung des Intercessionsrechtes manchmal den Lauf der Gerechtigkeit hemmte, aber auch in unzähligen Fällen, zumal in Zeiten roher despotischer Willkühr, wo Gewalt Recht ist und das Recht keine Gewalt hat, die Interessen der Unschuld, der Humanität und Barmherzigkeit vertrat. Bisweilen wurden durch die mächtige Fürsprache der Bischöfe bei Statthaltern und Kaisern ganze Provinzen von drückenden Abgaben und von der Rache der Sieger gerettet. So wandte Flavian von Antiochien 387 den Zorn des Theodosius wegen einer Rebellion ab, indem er, obwohl alt und krank, selbst zum Kaiser nach Constantinopel reiste und ihn als ein Gesandter ihres gemeinsamen Herrn mit dem besten Erfolg an die Worte erinnerte: „Wenn ihr den Menschen ihre Schulden vergebet, wird euch der himmlische Vater auch vergeben"[2]).

6. Damit hängt die Gewährung des kirchlichen Asyls eng zusammen.

Wie früher viele (nicht alle) heidnische Tempel und Altäre, so galten nun die christlichen Kirchen für unverletzliche Zufluchtsstätten. Diese Sitte wurde von Theodosius II. 431 unter gewissen Beschränkungen gegen Mißbrauch gesetzlich festgestellt und die Mißhandlung unbewaffneter Flüchtlinge in irgend einem Theil des Kirchengebäudes oder überhaupt auf consecrirtem Boden mit Todesstrafe bedroht[3]).

So fanden Sklaven vor der Wuth ihrer Herren, Schuldner vor der Verfolgung unerbittlicher Gläubiger, Frauen und Jungfrauen vor der Nachstellung roher Wollüstlinge, Besiegte vor dem Schwert der Feinde eine sichere Zuflucht an heiliger Stätte, bis der Bischof durch seine kräftige Dazwischenkunft Recht

---

[1]) Socrat. l. VII. c. 37.

[2]) Matth. 6, 14.

[3]) Cod. Theodos. IX. 45, 1—4. Vgl. Socrat. VII, 33.

oder Gnade auswirken konnte. Das Wohlthätige dieses Gesetzes, das nicht nur im Aberglauben, sondern in den edleren Sympathieen des Volkes wurzelte, leuchtet besonders ein, wenn wir uns in die wilden Stürme der Völkerwanderung und der häufigen Bürgerkriege versetzen[1]).

§. 149. Die bürgerliche Sanction des Sonntags.

7. Die **bürgerliche** Sanction der Feier des Sonntags und anderer kirchlicher Festtage.

Der Staat kann und darf zwar diese Feier Niemandem gebieten, wohl aber die öffentliche Störung und Profanation derselben verbieten, und insofern auch die Feier selbst negativ und indirect befördern. Die Religion überhaupt ist Sache der freien Ueberzeugung und kann Niemandem aufgezwungen werden; aber es ist die Pflicht jeder Regierung, ihre Unterthanen in allen ihren Rechten, also die Christen in der würdigen Feier des Ruhetages und allen Uebungen des öffentlichen Gottesdienstes zu schützen. Bisher war der Sonntag bloß ein religiöses Institut gewesen, von nun an wurde er auch ein **bürgerliches** Institut, und mit dem letzteren allein hat es eigentlich der Staat zu thun. Constantin verbot 321 das Gerichthalten und die weltliche Arbeit in den Städten am „ehrwürdigen Tag der Sonne," wie er sich vielleicht mit doppelter Rücksicht auf den Sonnengott Apollo und auf Christus, die wahre Sonne der Gerechtigkeit, also mit Rücksicht sowohl auf seine heidnischen als christlichen Unterthanen ausdrückt, erlaubte aber ausdrücklich den Ackerbau und Weinbau auf dem Lande, weil dieser häufig an keinem anderen Tage so gut betrieben werden könne[2]), während man doch denken sollte, daß gerade die hart arbeitenden Landleute am meisten eines Ruhetages bedürfen. Bald darauf im Juni 321 erlaubte er die Freilassung der Sklaven am Sonntag[3]), welche als eine wohlthätige Handlung von den gewöhnlichen Geschäften ausgenommen ist und allerdings sehr passend an dem Tage der Auferstehung und Erlösung vollzogen werden konnte. Nach der Angabe des

---

[1]) „The rash violence of despotism", sagt selbst Gibbon, „was suspended by the mild interposition of the church; and the lives or fortunes of the most eminent subjects might be protected by the mediation of the bishop."

[2]) Diese Einschränkung wird in vielen Kirchengeschichten ganz übergangen, steht aber in demselben Gesetz von 321 im Cod. Justin. lib. III. tit. 12 de feriis, l. 3: Omnes judices, urbanaeque plebes, et cunctarum artium officia venerabili die Solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturae libere licenterque inserviant: quoniam frequenter evenit, ut non aptius alio die frumenta sulcis, aut vineae scrobibus mandentur, ne occasione momenti pereat commoditas coelesti provisione concessa. Solche Feldarbeiten waren auch früher an heidnischen Festtagen erlaubt, vgl. Virgil. Georg. I. v. 268 sqq. Cato, De re rust. c. 2.

[3]) Cod. Theodos. lib. II. tit. 8. l. 1: „Emancipandi et manumittendi die festo cuncti licentiam habeant, et super his rebus actus non prohibeantur."

Eusebius verbot Constantin auch alle militärische Uebungen am Sonntage und verordnete zugleich die Feier des Freitags zur Erinnerung an den Tod Christi[1]).

Ja, er ging weiter und gebot in wohlmeinendem, aber mißverstandenem Eifer seinen Soldaten, selbst den heidnischen, die positive Feier des Sonntags, indem sie auf ein gegebenes Zeichen folgendes auswendig gelernte Gebet sprechen mußten: „Dich allein erkennen wir als Gott; Dich bekennen wir als König; Dich rufen wir als unseren Helfer an. Von Dir haben wir Siege erhalten; durch Dich haben wir die Feinde überwunden. Dir danken wir für das empfangene Gute; von Dir hoffen wir auch künftiges. Dich flehen wir alle demüthigst an, daß Du unseren Constantinus und seine gottesfürchtigen Söhne bei langem Leben gesund und siegreich erhalten wollest“[2]). Obwohl dieses Formular in deistischer Allgemeinheit gehalten ist, so stand doch der gesetzliche Befehl desselben außerhalb der Befugniß der Staatsgewalt, war ein Eingriff in die Gewissensrechte der noch nicht christlichen Soldaten und mußte Heuchelei und leeren Formalismus befördern. Denn alles Gebet und der Gottesdienst überhaupt haben nur Werth vor Gott, wenn sie aus dem Herzen kommen und Ausdruck des freien Willens sind.

Spätere Kaiser erklärten die Entheiligung des Sonntags für ein Sacrilegium und verboten auch die Einsammlung von Taxen und Privatschulden (368 und 386), ja auch die Theater und Circusspiele am Sonntag und den hohen Festen (386 und 425)[3]). Allein dieses Verbot der öffentlichen Schauspiele, worauf auch eine Synode von Karthago (399 oder 401) mit Recht drang, wurde wohl nie streng durchgeführt und ist allmählich durch die entgegengesetzte Praxis verdrängt worden. Denn Chrysostomus, Augustin und Salvianus klagen oft darüber, daß die Christen ihrer Zeit vom Gottesdienst direct in's Theater gehen und dasselbe häufiger besuchen als die Kirche[4]).

---

[1]) Euseb. Vit. Const. IV, 18—20. Vgl. Sozom. I, 8. Jetzt sind militärische Paraden in Paris, Wien, Berlin und anderen europäischen Städten an keinem Tage so häufig als am Tage des Herrn! In Frankreich werden die politischen Wahlen gewöhnlich am Sonntag gehalten.

[2]) Euseb. Vit. Const. l. IV. c. 20. Die Formel wurde in lateinischer Sprache gebetet, wie Eusebius c. 19 sagt. Er spricht vom ganzen Heere (vgl. c. 18), und es läßt sich voraussetzen, daß viele von ihnen Heiden waren.

[3]) Das zweite Theaterverbot an Sonn- und Festtagen vom J. 425 im Cod. Theodos. l. XV. tit. 7. l. 5 sagt ausdrücklich: „Omni theatrorum atque circensium voluptate per universas urbes . . denegata, totae Christianorum ac fidelium mentes Dei cultibus occupentur.“

[4]) Dieselbe Klage ist noch heut zu Tage auf alle großen Städte der Christenheit anzuwenden mit Ausnahme von England, Schottland und den Vereinigten Staaten, wo die Theater und die meisten öffentlichen Vergnügungsorte am Sonntag geschlossen sind.

§. 150. Der Einfluß des Christenthums auf die bürgerliche Gesetzgebung und die Reform socialer Uebel: Der Justinianische Codex.

Vgl. hier besonders die §. 145 angeführten Werke von **Rhoer, Meysenburg** und **Troplong**; ferner **Gibbon** Chapt. XLIV (über die römischen Gesetze), und theilweise auch die Schriften von **Schmidt** und **Chastel** über den Einfluß des Christenthums auf die Gesellschaft im römischen Reich, vgl. §. 86. **Milman**: Latin Christianity, vol. I. Book III. c. 5 (Christian Jurisprudence).

Während auf diese Weise der Staat der Kirche die wohlverdienten Rechte einer friedlichen Corporation gewährte, äußerte die Kirche auch einen höchst wohlthätigen Einfluß auf den Staat, so daß dieser allmählich von der Macht heidnischer Gesetze und Gewohnheiten, vom Geiste des Egoismus, der Rache und des Vergeltungsrechtes befreit und neben dem bloß materiellen Interesse zugleich den höheren sittlichen Interessen der Gesellschaft dienstbar wurde. Wir haben in der vorigen Periode die christliche Sittlichkeit im Contrast mit dem heidnischen Sittenverderben im römischen Reiche dargestellt[1]). Jetzt haben wir zu zeigen, wie die Grundsätze der christlichen Ethik sich öffentliche Anerkennung verschafften und wenigstens bis auf einen gewissen Grad auch das bürgerliche und politische Leben zu beherrschen anfingen. Die römische Gesetzgebung war das Resultat mehrerer Jahrhunderte von den Zeiten der Republik, ja des alten Königthums bis auf die Zeit des Theodosius und Justinianus. Sie entlehnte ihren Inhalt von dem natürlichen Rechtsgefühl, das auch unter den Heiden und besonders unter den Römern lebendig war und die Grundlage aller bürgerlichen und politischen Verhältnisse bildet. Die rein christlichen Bestandtheile im römischen Recht sind meist bloß accessorisch und supplementarisch. Aber eine so gewaltige sittliche und sociale Revolution oder vielmehr neue Schöpfung, wie das Christenthum ist, mußte wenigstens *indirect* auf den ganzen *Geist* der Gesetzgebung einen wohlthätigen Einfluß üben. Sie durchdrang die ganze Atmosphäre des Zeitalters und berührte mehr oder weniger die Kaiser, Gesetzgeber und Gesetzsammler. Das Christenthum schuf neue Institute und Zustände mit eigenthümlichen Rechten und Privilegien; es milderte oder schärfte das Urtheil über gewisse sittliche Acte und nach diesem Urtheil richteten sich die gesetzlichen Strafen.

Schon im zweiten Jahrhundert unter den besseren heidnischen Kaisern begann, offenbar unter dem indirecten, bestrittenen und doch unwiderstehlichen Einfluß des christlichen Geistes, eine humanisirende Reform in der Gesetzgebung, die dann unter christlichen Kaisern fortgeführt und vollendet wurde, so weit dieß auf den Grundlagen der alten griechisch-römischen Civilisation möglich war. Vor allem machte sich nun das Princip der *Gerechtigkeit* und *Billigkeit*, der *Humanität* und *Liebe*, fortan auch im bürgerlichen Leben geltend. Denn das Christenthum hat durch seine Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, von dem

[1]) §. 86—93.

unendlichen Werthe der Persönlichkeit, von der ursprünglichen Einheit des Geschlechts und der gemeinsamen Erlösung durch Christum die allgemeinen Menschenrechte zuerst zur Anerkennung gebracht[1]), im Gegensatz gegen den exclusiven Nationalismus, den herzlosen Egoismus und Staatsabsolutismus der alten Welt, welcher die Nationen und Stände schroff von einander trennte und den Menschen nur als Bürger respectirte, die Bürgerrechte selbst aber der großen Masse der Sklaven, Fremden und Barbaren versagte. Christus selbst hatte seine Reform mit den untersten Schichten des Volkes, mit Fischern, Zöllnern, Armen, Lahmen, Blinden, Besessenen und Leidenden aller Art begonnen und sie erst zum Bewußtsein ihrer Würde und erhabenen Bestimmung erhoben. So arbeitete nun auch die Kirche im Staat und durch den Staat auf die Verbesserung der Lage der Bedrückten und Nothleidenden und derjenigen Klassen hin, die unter der Herrschaft des Heidenthums gar nicht zur bürgerlichen Gesellschaft gerechnet und herzlos unter die Füße getreten wurden. Freilich scheiterten die Reformversuche zum Theil an der Volkssitte, die mächtiger ist als das Gesetz, und an der Structur der Gesellschaft im römischen Reich, die eben doch wesentlich heidnisch und zum Untergang bestimmt war. Allein die Reform war einmal in Bewegung gesetzt und konnte selbst durch den Untergang des Reiches nicht rückgängig gemacht werden, wurde vielmehr unter den germanischen Völkern weiter fortgeführt. Zwar dringen auch in christlichen Staaten die alten socialen Uebelstände immer wieder aus dem Boden der verderbten Menschennatur hervor und wachsen bisweilen zu einer solchen Höhe an, daß sie in gewaltsamen Revolutionen hervorbrechen. Aber das Christenthum greift auch immer wieder hemmend, reinigend, heilend und tröstend ein, fällt den wilden Leidenschaften der Tyrannen und des Pöbels in die Zügel, vertritt die Rechte der Verfolgten, mildert die Schrecken des Krieges und verhindert unendlich viel Böses im öffentlichen wie im Privatleben unter christlichen Völkern, wie auch die oberflächlichste Vergleichung derselben mit den civilisirtesten heidnischen und muhammedanischen Ländern lehrt.

Auch hier bezeichnet die Regierung Constantins einen Wendepunkt. Obwohl ein orientalischer Despot und nur unvollkommen vom Ernste christlicher Sittlichkeit erfaßt, erließ er doch viele Gesetze, welche entschieden den Geist christlicher Gerechtigkeitsliebe und Humanität athmen. Eusebius sagt von ihm, allerdings nicht ohne Uebertreibung, er habe die meisten alten Gesetze verbessert oder durch neue ersetzt[2]). Man fühlt fortan unter der Toga der römischen Gesetzgeber die

---

[1]) Vgl. Lactantius, Inst. divin. l. V. c. 15: „Quum omnia humana non corpore, sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diversa conditio, nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conversos“, etc.

[2]) Vit. Const. l. IV. c. 26, wo die wichtigsten Gesetze Constantin's summarisch angeführt sind. Auch der Heide Libanius (Basil. II. p. 146) giebt zu, daß die Gesetzgebung unter Constantin und seinen Söhnen für die niederen Klassen viel günstiger wurde, obwohl er den Grund davon bloß in der persönlichen Milde der Kaiser suchte.

Wärme eines christlichen Herzens. Man erkennt den Einfluß der evangelischen Predigt und der Ermahnung, welche der Vater des Mönchthums aus der ägyptischen Einöde dem Herrn der Welt, Constantin und seinen Söhnen ertheilte, daß sie Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gegen die Armen üben und des künftigen Gerichtes gedenken sollen. Selbst Julian konnte bei all seinem Christenhaß doch den Einfluß seiner Erziehung und des herrschenden Zeitgeistes nicht ganz verläugnen und mußte viele seiner Mittel zur Reformation des Heidenthums von der Kirche entlehnen. Besonders erkannte er die Pflicht des Wohlwollens gegen alle Menschen, der Wohlthätigkeit gegen Arme und Schonung gegen Gefangene, obwohl dies der allgemeinen Ansicht der Heiden entgegen sei, und obwohl er sich selbst nichts weniger als wohlwollend gegen die Christen erwies. Aber gerade das gänzliche Fehlschlagen seiner philanthropischen Pläne und Maaßregeln zeugt davon, daß die wahre Menschenliebe bloß auf christlichem Grund und Boden gedeihen kann. Uebrigens ist merkwürdig, daß er bei all diesen unwillkührlichen Zugeständnissen an das Christenthum selbst kein einziges Gesetz erließ, „welches sich der Bewegung des natürlichen Rechtes und der Billigkeit anschließt" [1]). Die Nachfolger Julians traten in die Fußstapfen Constantins und fuhren fort, bis zum Ende des weströmischen Reiches die bürgerliche Gesetzgebung unter den Einfluß des christlichen Geistes zu bringen, wobei es aber freilich viele Conflicte mit dem noch immer nachwirkenden Geiste des Heidenthums und auch temporäre Rückfälle und reactionäre Episoden gab. Auch zeigt sich der merkwürdige Widerspruch, daß während die Gesetze einerseits milder wurden, sie andererseits auch schärfer und blutiger wurden als je zuvor, was wohl theils aus dem byzantinischen Despotismus, theils aus den Wirren der Zeit zu erklären ist [2]).

Es stellte sich nun das Bedürfniß ein, die kaiserlichen Verordnungen [3]) in einem codex oder corpus juris zu sammeln. Die zwei ersten Versuche dieser Art aus der Mitte des vierten Jahrhunderts sind bis auf einige Fragmente verloren gegangen [4]). Dagegen besitzen wir den Codex Theodosianus, welchen Theodosius II. von 429 bis 438 durch mehrere Rechtsgelehrte zusammenstellen ließ. Derselbe enthält die Gesetze der christlichen Kaiser von Constantin an, mit vielen heidnischen Elementen vermischt, und wurde von Valentinian III. auch für das

---

[1]) Troplong, p. 127. C. Schmidt, S. 378.

[2]) Vgl. de Rhoer p. 59 sqq. Der Grund dieser größeren Strenge der Strafgesetze ist jedenfalls nicht in der Kirche zu suchen, denn diese war noch im vierten und fünften Jahrhundert der Todesstrafe eher abgeneigt, vgl. Ambrosius, Ep. 25 u. 26 (al. 51 u. 52) und Augustinus, Ep. 153 ad Macedonium.

[3]) Constitutiones oder Leges genannt. Waren sie Antworten auf Anfragen, so hießen sie Rescripta; gingen sie aus eigenem Antrieb hervor, so hießen sie Edicta.

[4]) Der Codex Gregorianus und Codex Hermogenianus, so genannt von ihren Compilatoren, zwei Privat-Rechtsgelehrten, enthielten die Rescripte und Edicte der heidnischen Kaiser von Hadrian bis Constantin. Sie würden die Vergleichung zwischen der heidnischen und christlichen Gesetzgebung erleichtern.

westliche Reich bestätigt. Hundert Jahre später, in der Blüthezeit des byzantinischen Staatskirchen-Despotismus, übertrug Justinian I., der übrigens von dem Vorwurf willkührlicher Gesetzmacherei und häufiger Veränderung der Gesetze nicht freigesprochen werden kann, einer Anzahl von Rechtsgelehrten unter der Leitung des berühmten Tribonianus[1]) das große Unternehmen einer vollständigen Sammlung, Reform und Verarbeitung des römischen Rechtes von Hadrian bis auf seine Regierung, und so entstand in dem kurzen Zeitraum von sieben Jahren (527—534) durch das Zusammenwirken der besten Talente und der besten Hülfsmittel der berühmte Codex Justinianeus, welcher fortan im römischen Reiche allgemeine Geltung erhielt, beim Unterricht in den Akademieen zu Rom, Constantinopel und Berytus ausschließlich gebraucht wurde und den Rechtsverhältnissen der meisten christlich-europäischen Staaten bis auf den heutigen Tag zu Grunde liegt[2]).

---

[1]) Tribonianus, geb. zu Side in Paphlagonien, gest. um 546, war Rechtsgelehrter und Dichter und wurde durch seine Talente und die Gunst Justinians Quästor, Consul und zuletzt Magister officiorum. Gibbon vergleicht ihn sowohl wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit und Geschäftskunde, als wegen seiner enormen Habsucht und Bestechlichkeit mit Lord Bacon. In einem Punkte aber waren sie sehr verschieden; denn während Bacon in seiner Ueberzeugung ein entschiedener Christ war, so wurde Tribonianus der Hinneigung zum Heidenthum und des Atheismus angeklagt. Bei einem Volksaufruhr in Constantinopel mußte ihn der Kaiser absetzen, gab ihm aber wegen seiner Unentbehrlichkeit bald wieder das Amt zurück.

[2]) Der vollständige Codex Justinianeus, welcher die Siege dieses Kaisers lange überdauerte (wie das auch mit Napoleons Code der Fall sein wird), umfaßt eigentlich drei besondere Werke, nämlich 1. die Institutiones, ein Elementar-Lehrbuch der Rechtswissenschaft vom Jahr 533; 2. die Digesta oder Pandectae (πάνδεκται), ein Auszug des Geistes aus der gesammten römischen Jurisprudenz nach den Entscheidungen der ausgezeichnetsten Juristen früherer Zeit, bearbeitet in den Jahren 530—533; 3. den Codex, zuerst bearbeitet 528 und 529, dann aber 534 umgestaltet, vermehrt und verbessert, daher Codex repetitae praelectionis genannt, welcher 4648 kaiserliche Ordinanzen in 765 Titeln in chronologischer Ordnung enthält. Dazu kommt nun noch 4. ein späterer Nachtrag, nämlich die Novellae Constitutiones (νεαραὶ διατάξεις) oder einfach Novellae (ein barbarisches Substantiv), d. h. 168 später gesammelte Verordnungen Justinians vom 1. Jan. 535 bis zu seinem Tode 565, meist in griechischer oder zugleich in lateinischer Sprache. Mit Ausnahme einiger Novellen Justinians wurde der Codex in lat. Sprache abgefaßt, welche Justinian und Tribonianus verstanden; später aber, als sich der Gebrauch dieser Sprache im Orient verlor, wurde er auch ins Griechische übersetzt und vom Kaiser Phokas i. J. 600 in dieser Form sanctionirt. Der Kaiser Basilius Macedo ließ 876 einen griechischen Auszug (πρόχειρον τῶν νόμων) verfertigen, welcher unter dem Namen der Basiliken das justinianische Rechtsbuch im byzantinischen Reiche allmählich verdrängte. Die Pandekten sind mit Noth dem Untergang entgangen. Die meisten (nicht alle, wie Gibbon sagt) Ausgaben und Handschriften des Westens rühren von dem Codex Florentinus her, welcher im Anfang des 7. Jahrh. zu Constantinopel abgeschrieben und später durch die Schicksale des Kriegs und Handels nach Amalfi, Pisa und 1411 nach Florenz transportirt wurde.

Dieses so gesammelte römische Recht[1]) ist eine wichtige Quelle für die Kenntniß des christlichen Lebens in seiner Berührung mit dem Staate und Einfluß auf denselben. Es ist zwar allerdings großentheils das Erbe des heidnischen Römerthums, welches vom Anfang an mit legislatorischem und administrativem Genie ausgerüstet und dadurch zur Weltherrschaft gleichsam prädestinirt war; allein es ist wesentlich modificirt durch die politische Veränderung und Orientalisirung des Reiches seit Constantin, durch vielfache germanische Elemente, durch Rücksicht auf das mosaische Gesetz und in seinen besten Bestimmungen durch den Geist des Christenthums. Die Kirche ist darin durchweg als ein rechtliches Institut und eine göttliche Stiftung anerkannt. Mehrere Gesetze wurden unmittelbar durch Vorstellungen der Bischöfe veranlaßt. So ist auch das „Gemeine Recht," diese ungeschriebene Rechtstradition von England und Amerika, obwohl aus den angelsächsischen Zeiten, also aus dem heidnischen Germanenthum stammend, doch erst unter dem Einfluß des Christenthums und der Kirche reif geworden und verräth diesen sogar noch weit mehr als das römische Recht, besonders in der Anerkennung der individuellen und persönlichen Rechte und Freiheiten des Menschen. Denn das römische Recht vertritt überwiegend das Princip der Autorität, und die katholische Kirche im Zeitalter Justinians war ja bereits ein äußerliches hierarchisches Institut, das der individuellen Freiheit wenig Raum ließ. Sodann war das römische Recht in seinen wesentlichen Bestandtheilen beim Eintritt des Christenthums schon vorhanden, während die Rechtsverhältnisse der Barbaren sich erst seit der Einführung des Christenthums entwickelten[2]).

§. 151. Die Erhebung des Weibes und der Familie.

Die wohlthätige Einwirkung des Christenthums auf die Gesetzgebung im griechisch-römischen Reiche läßt sich besonders in folgenden Punkten nachweisen.

---

[1]) Als Sammlung Corpus juris Romani oder C. juris civilis genannt, im Unterschied vom Corpus juris canonici, dem römisch-katholischen Kirchenrecht, das vorzugsweise auf den canones der alten Synoden beruht, wie das erstere auf den rescripta und edicta der Kaiser.

[2]) Vgl. auch die Bemerkungen von Milman (Latin Christianity, vol. I. p. 480 der amerikanischen Ausgabe): „The Barbaric Codes, which embodied in written statutes the unwritten, immemorial, and traditionary laws and usages of the Teutonic tribes (the common law of the German forests), assuming their positive form after the different races had submitted to Christianity, were more completely interpenetrated, as it were, with Christian influences. The unlettered barbarians willingly accepted the aid of the lettered clergy, still chiefly of Roman birth, to reduce to writing the institutes of their forefathers. Though these codes therefore, in their general character and main principles, are essentially Teutonic — in their broad principles are deduced from the free usages of the old German tribes — yet throughout they are modified by Christian notions, and admit a singular infusion, not merely of the precepts of the New Testament, but of the positive laws of the Old."

1. In der Behandlung der Frauen. Von Anfang an arbeitete das Christenthum, zunächst auf thatsächlichem Wege durch Lehre und Beispiel, an der Erhebung des weiblichen Geschlechtes aus der unwürdigen und sklavischen Stellung, welche es im Heidenthum einnahm[1]), und lieferte auch in dieser Periode glänzende Muster weiblicher Tugend, wie Nonna, Anthusa und Monica, welche selbst den Heiden die größte Achtung abnöthigten. Die christlichen Kaiser folgten diesem Zuge, obwohl die römische Gesetzgebung in der Gleichstellung des Weibes mit dem Manne hinter der späteren germanischen Gesetzgebung noch bedeutend zurück blieb. Constantin ertheilte den Frauen 321 dasselbe Recht, wie den Männern, ihre Güter zu verwalten, außer dem eigenmächtigen Verkauf ihrer Ländereien. Zugleich verbot er, mit Rücksicht auf ihre Schamhaftigkeit, dieselben in Person vor Gericht zu laden. Theodosius I. räumte zuerst, 390, der Mutter ein gewisses Recht der Vormundschaft ein, welches früher ausschließlich auf die Männer beschränkt gewesen war. Thedosius II. verbot 439, aber leider nur mit geringem Erfolg, das schändliche Gewerbe der Lenones, welche von der Prostitution der Frauen lebten und dafür dem Staat eine bedeutende Abgabe bezahlten[2]). Die Frau wurde vielfach gegen die thierische Leidenschaft des Mannes geschützt. Der Raub gottgeweiheter Jungfrauen und Wittwen wurde seit Constantin mit dem Tode bestraft[3]).

2. In der Ehegesetzgebung. — Constantin gab der Ehe die gebührende Freiheit, indem er die altrömischen Strafgesetze gegen den Cölibat und die Kinderlosigkeit aufhob[4]). Auf der anderen Seite wurde dieselbe auch wieder unter schweren Strafen beschränkt durch die Einführung der alttestamentlichen Verbote der Ehe innerhalb gewisser Verwandtschaftsgrade, welche in späterer Zeit willkührlich selbst auf die Vetterschaft bis in's dritte Glied herab ausgedehnt wurden[5]). Justinian verbot auch die Ehe zwischen Pathen und Täufling wegen geistlicher Verwandtschaft. Vor allem wurde nun die Würde und Heiligkeit der Ehe gewahrt durch Beschränkung des grenzenlosen Leichtsinns der Ehescheidung, welcher seit Augustus eingerissen war und ungemein zum Zerfall der Sitten beitrug. Doch ließ sich die strengere Ansicht der Väter, welche nach dem Worte Christi bloß den Ehebruch als gültigen Scheidungsgrund anerkannten, im Staate nicht durchführen[6]). Die kaiserliche Gesetzgebung schwankte hier zwischen der römischen Unsitte und der Lehre der Kirche. Noch im fünften Jahrhundert hören wir die Klage eines christlichen Schriftstellers, daß die Männer ihre Weiber wie Kleider wechseln und daß die

---

[1]) Vgl. darüber, sowie über das heidnische Familienleben §. 91.

[2]) Cod. Theod. lib. XV. tit. 8 de lenonibus.

[3]) C. Theod. IX, 24 de raptu virginum et viduarum (wohl Nonnen und Diakonissen).

[4]) C. Theod. VIII. 16, 1, vgl. Euseb. Vit. Const. IV, 26.

[5]) C. Theod. III, 12 de incestis nuptiis.

[6]) C. Theod. III, 16 de repudiis. Daher sagt Hieronymus in dieser Hinsicht, Ep. 30 (al. 84) ad Oceanum: Aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi; aliud Papinianus (der berühmteste römische Rechtsgelehrte, gest. 212), aliud Paulus noster praecipit.

Brautkammer wie Schuhe auf dem Markte feil geboten werde! Justinian versuchte die Staatsgesetze den Wünschen der Kirche anzupassen, sah sich aber genöthigt, die Strenge zu relaxiren, und sein Nachfolger erlaubte die Ehescheidung selbst auf Grund gegenseitiger Uebereinstimmung[1]).

Der Concubinat wurde seit Constantin verboten und der Ehebruch als eines der größten Verbrechen bestraft[2]). Doch auch hierin reagirte immer wieder die heidnische Sitte in der Praxis und das Gesetz scheint noch lange die wilde Ehe geduldet zu haben, die bloß auf beiderseitiger Uebereinstimmung ruhete und ohne Vertrag, Mitgift und kirchliche Feier eingegangen war[3]). Die kirchliche Trauung wurde vom Staate erst seit dem achten Jahrh. als Bedingung einer legitimen Ehe gefordert. Auch die zweite Ehe und die Mischehen mit Häretikern und Heiden blieben trotz der Mißbilligung der strengeren Kirchenlehrer gestattet; nur die Ehe mit den Juden wurde wegen ihres fanatischen Christenhasses verboten[4]).

3. Die väterliche Gewalt über die Kinder, welche nach altrömischem Rechte selbst das Recht über Freiheit und Leben in sich schloß, wurde schon seit Alexander Severus unter dem Einfluß des monarchischen Princips, welches der Privat-Jurisdiction nicht günstig ist, noch mehr aber seit Constantin beschränkt. Dieser Kaiser erklärte den väterlichen Mord eines eigenen Kindes, der nach dem

---

[1]) Gibbon: „The dignity of marriage was restored by the Christians. . . The Christian princes were the first who specified the just causes of a private divorce; their institutions, from Constantine to Justinian, appear to fluctuate between the custom of the empire and the wishes of the church, and the author of the Novels too frequently reforms the jurisprudence of the Code and the Pandects. . . The successor of Justinian yielded to the prayers of his unhappy subjects and restored the liberty of divorce by mutual consent.“

[2]) Er heißt in einem Gesetz von 326 facinus atrocissimum, scelus immane. Cod. Theod. l. IX. tit. 7. l. 1 sq. Und zwar wurden nun die Grenzen des Ehebruchs erweitert. Nach altrömischem Gesetze war der Begriff des Ehebruchs von Seiten des Mannes eigentlich auf den unerlaubten Umgang mit der verheiratheten Frau eines freien Bürgers beschränkt und erschien nicht sowohl um seiner selbst willen, als wegen des Eingriffs in die Rechte eines anderen Ehegatten strafbar. Daher sagt Hieronymus a. a. O. von den Heiden: „Apud illos viris impudicitiae frena laxantur, et solo stupro et adulterio condemnato passim per lupanaria et ancillulas libido permittitur; quasi culpam dignitas faciat, non voluntas. Apud nos quod non licet feminis, aeque non licet viris, et eadem servitus pari conditione censetur.“ Doch nimmt das Gesetz auch unter den christlichen Kaisern noch immer den fleischlichen Umgang mit der Sklavin vom Ehebruch aus. Auch hier blieb also der Staat hinter der Kirche zurück.

[3]) Selbst eine Synode zu Toledo vom Jahre 398 gab in diesem Punkte insofern nach, daß sie can. 17 beschloß: „Si quis habens uxorem fidelis concubinam habeat, non communicet. Ceterum is, qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habeat, a communione non repellatur, tantum ut unius mulieris aut uxoris aut concubinae, ut ei placuerit, sit conjunctione contentus. Alias vero vivens abjiciatur donec desinat et per poenitentiam revertatur.“

[4]) Cod. Theod. III. 7, 2. C. Justin. I. 9, 6. Ein Eheantrag an eine Nonne wurde sogar mit dem Tode bestraft (IX. 25, 2).

Pompejanischen Gesetze straflos war, für eines der größten Verbrechen[1]). Die grausame und unnatürliche Sitte der Aussetzung der Kinder und ihres Verkaufs in die Sklaverei dauerte aber besonders in den arbeitenden und ackerbautreibenden Klassen noch lange fort. Auch die halben Maaßregeln von Valentinian und Theodosius I. konnten sie nicht ausrotten. Der letztere befahl 391, daß die Kinder, welche vom Vater aus Armuth als Sklaven verkauft werden, frei sein sollten und zwar ohne Schadenersatz für den Käufer, und Justinian gab 529 allen ausgesetzten Kindern ohne Ausnahme die Freiheit[2]).

§. 152. Sociale Reformen. Die Staatskirche und die Sklaverei. Verbesserung der Lage der Unglücklichen.

4. Das Institut der Sklaverei[3]), und zwar ohne Unterschied der Farbe und Nationalität, dauerte im ganzen Reiche fort und wird auch in den justinianischen Gesetzen als vollständig rechtlich anerkannt[4]). Der justinianische Codex ruht auf der Unterscheidung zwischen Freien und Sklaven. Er erklärt zwar die natürliche Gleichheit der Menschen und erhebt sich darin über die Theorie des Aristoteles, welcher gewisse Classen und Racen wegen ihrer physischen und intellectuellen Inferiorität zu ewiger Sklaverei verurtheilt. Allein diese natürliche Gleichheit wird aufgehoben durch die bürgerliche und gesellige Ungleichheit zwischen den Freien und Sklaven. Das römische Recht beraubt den Sklaven aller bürgerlichen Privilegien, setzt seine Heirath zum bloßen Concubinat herab, verweigert ihm allen gesetzlichen Recurs im Falle des Ehebruchs, nimmt ihm die Gewalt über seine Kinder und macht ihn zu einem Handelsartikel wie das Vieh. Der Kauf und Verkauf der Sklaven für zehn bis siebzig Goldstücke, je nach Alter, Stärke und Erziehung, war eine tägliche Erscheinung[5]). Die Zahl war nicht beschränkt; manche Herren hatten sogar zwei- bis dreitausend Sklaven.

---

[1]) Im J. 318; ebenso Valentinian 374. Cod. Theodos. IX. tit. 14 u. 15. Vgl. die Pandekten lib. XLVIII. tit. 8. l. IX.

[2]) Cod. Theod. III. 3, 1. Cod. Just. IV. 43, 1. VIII. 52, 3. Gibbon sagt: „The Roman empire was stained with the blood of infants, till such murders were included, by Valentinian and his colleagues, in the letter and spirit of the Cornelian law. The lessons of jurisprudence and Christianity had been inefficient to eradicate this inhuman practice, till their gentle influence was fortified by the terrors of capital punishment.“

[3]) Vgl. §. 89; ferner meine Gesch. der apost. Kirche, §. 113, und meine Abhandlung Slavery and the Bible, 1861.

[4]) Instit. lib. I. tit. 5—8; Digest. l. I. tit. 5 u. 6, etc.

[5]) Die gesetzlichen Preise, die aber gewöhnlich unter dem Marktpreise waren, waren unter Justinian (Cod. l. VI. tit. XLIII. l. 3) so festgestellt: 10 Goldstücke für einen gewöhnlichen Sklaven oder eine Sklavin unter 10 Jahren; 20 für Sklaven über 10 Jahre; 30 wenn sie ein Handwerk verstanden; 50 für Notare und Schreiber, 60 für Aerzte und Hebammen. Die Eunuchen waren theurer bis 70 Goldstücke.

Die barbarischen Gesetze unterscheiden sich darin nicht wesentlich von den römischen. Die verschiedenen germanischen Stämme erkannten die Sklaverei ebenfalls als ein natürliches und normales Institut und den Sklaven als einen Handelsartikel an. Alle Kriegsgefangenen wurden Sklaven, und viele Tausende von Menschenleben entgingen dadurch dem Loose der Vernichtung. Der Sieg des Stilicho über Rhadagaisus warf 200,000 Gothen und andere Germanen auf den Markt und brachte den Sklavenpreis von fünfundzwanzig Stücken Goldes auf eins herab. Die Gefangennehmung und der Verkauf freier Menschen war ein Theil des Seeräubersystems, das an allen Küsten Europas bis in's Mittelalter hinein getrieben wurde. Angelsachsen wurden zur Zeit Gregors des Großen auf dem römischen Markte verkauft, wie aus der Bekehrungsgeschichte der Angelsachsen bekannt ist. Die Gesetze der Barbaren verbieten die Heirath zwischen Sklaven und Freien ebenso streng, als der Justinianische Codex, doch übertreffen sie den letzteren, indem sie die Legalität und Heiligkeit der Sklavenehe anerkennen; und zwar die der Lombarden auf Grundlage des Schriftwortes: Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden.

Die alte Kirche hat dieses weitverzweigte und scheinbar unaustilgbare Institut der Sklaverei zwar nicht aufgehoben, aber doch, zunächst durch die Lehre von der sittlich-religiösen Gleichheit aller Menschen und durch den Geist der Liebe und Humanität allmählich untergraben. Sie ließ die rechtliche Scheidewand, welche die Sklaven von freien Bürgern trennte und der allgemeinen Menschenrechte beraubte, stehen und verurtheilte das Sklavenhalten nicht als an und für sich sündlich. Selbst höhere Geistliche und Bischöfe und kirchliche Corporationen hielten Sklaven. Daß die Sklaven zum päpstlichen Haushalte gehörten, lernen wir gelegentlich aus den Acten einer römischen Synode von 501 in der Angelegenheit der streitigen Wahl des Symmachus, indem seine Gegner verlangten, daß auch seine Sklaven als Zeugen vorgeladen werden sollen, worüber sich seine Anhänger beklagten, indem selbst nach bürgerlichem Rechte Sklaven nicht als Zeugen gegen ihren Herrn auftreten durften[1]). Constantin erließ strenge Gesetze gegen die Verheirathung mit Sklaven, woraus nur Sklaven hervorgehen können, und gegen flüchtige Sklaven (319 und 326), die damals in großer Menge verlassene Provinzen plünderten oder sich mit den feindlichen Barbaren gegen das Reich verbündeten.

Auf der andern Seite aber erleichterte Constantin die Freilassung, gestattete sie auch am Sonntag und gab den Geistlichen das Recht, ihre Sklaven durch ihren bloßen Willen ohne die sonst nöthigen Zeugen und Ceremonien zu emancipiren[2]). Durch Theodosius und Justinian wurde die Freilassung noch mehr erleichtert.

---

[1]) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte, II. S. 620, und Milman, Latin Christianity vol. I. p. 419 (Am. ed.), der daraus den Schluß zieht „that slaves formed the household of the Pope, and that, by law, they were yet liable to torture. This seems clear from the words of Ennodius."

[2]) In zwei Gesetzen von 316 u. 321. Corp. Jur. l. I. tit. 13. l. 1 u. 2.

Der letztere Kaiser schaffte die Strafe der Verurtheilung zur Sklaverei ab und entfernte die Schmach, welche früher an der Classe der Freigelassenen haftete, indem er ihnen den Rang und die Rechte der Bürger ertheilte[1]). Der Geist seiner Gesetze beförderte die allmähliche Aufhebung der häuslichen Sklaverei. Ueberhaupt wurden im byzantinischen Reiche Rangunterschiede der Gesellschaft mehr ausgeglichen, aber freilich nicht sowohl aus christlichem als aus despotisch-monarchischem Instinct. Denn der Despotismus berührt sich mit der extremen Demokratie in der Vorliebe zu allgemeiner Gleichheit und Uniformität; beide können keine hervorragende Größe neben der Majestät des Fürsten oder des Volkswillens dulden; das Eine System kennt lauter Sklaven, das andere lauter Herren.

Eine völlige Aufhebung der Sklaverei wurde übrigens damals auch von der Kirche gar nicht gefordert oder gewünscht. Sie begnügte sich damit, wie in der vorigen Periode, auf eine liebevolle christliche Behandlung der Sklaven zu dringen, ihnen Gehorsam um des Herrn willen anzuempfehlen, sie in ihrer gedrückten Lage durch den Gedanken an die höhere sittliche Freiheit und Gleichheit zu trösten und durch religiöse Bildung derselben, also auf innerlichem Wege, die Abschaffung des Instituts vorzubereiten. Aber alle voreiligen und gewaltsamen Maaßregeln wurden entschieden gemißbilligt. Das Concil von Gangra droht jedem mit dem Banne, der die Sklaven unter religiösem Vorwande zur Verachtung ihrer Herren verführe, und das Concil von Chalcedon, im vierten Kanon, verbietet den Klöstern, bei Strafe der Excommunication, die Aufnahme von Sklaven ohne die Erlaubniß ihrer Herren, damit das Christenthum nicht beschuldigt werde, Ungehorsam zu veranlassen. Die Kirchenväter, soweit sie überhaupt auf diesen Gegenstand sich einlassen, scheinen in der Sklaverei ein nothwendiges Uebel und zugleich ein göttliches Erziehungsmittel zu sehen und leiten ihren Ursprung von dem Fluche über Ham und Canaan ab[2]). Sie begünstigten allerdings die Freilassung in einzelnen Fällen als einen Act der christlichen Liebe von Seiten der Herren, aber nicht als ein Recht von Seiten der Sklaven, und verstehen die bekannte Stelle 1 Kor. 7, 21 nicht als eine Aufforderung an die Sklaven, jede erlaubte Gelegenheit zur Freiwerdung zu benutzen, sondern umgekehrt als eine Aufforderung, in der Sklaverei zu bleiben, da sie ja doch innerlich in Christo frei seien und auf die äußere Lage nichts ankomme[3]).

---

[1]) Cod. Just. VII. 5, 6. Nov. 22 c. 8 (ann. 536) u. Nov. 78 praef. 1, 2 (ann. 539).

[2]) Gen. 9, 25: „Verflucht sei Canaan, und sei ein Knecht aller Knechte unter seinen Brüdern."

[3]) Die Kirchenväter ergänzen nämlich zu dem elliptischen μᾶλλον χρῆσαι 1 Cor. 7, 21 das Wort δουλείᾳ (Chrysostomus: μᾶλλον δούλευε), während fast alle neueren Exegeten (mit Ausnahme von de Wette, Meyer, Ewald und Alford, welche hierin mit der patristischen Auslegung übereinstimmen) nach dem Vorgang von Calvin, Grotius und Neander umgekehrt ἐλευθερίᾳ ergänzen. Doch erwähnt auch schon Chrysostomus diese letztere, ohne Zweifel richtige Auslegung und scheint sie an einer anderen Stelle (Serm. IV in Genes. tom. V. p. 666) selbst zu begünstigen. Es läßt sich doch kaum denken, daß der freie Apostel Paulus, ein römischer Bürger, dem Sklavenstande den Vorzug zugestanden haben

Ueber diese Ansicht geht im Wesentlichen auch Chrysostomus nicht hinaus, obwohl er unter allen Kirchenvätern der Emancipations-Theorie am nächsten kommt und überhaupt am genauesten auf die Frage der Sklaverei eingeht[1]). Nach ihm ist der Mensch ursprünglich vollkommen frei und gleich, ohne Zugabe eines Sklaven, geschaffen. Aber durch den Sündenfall verlor er die Kraft der Selbstbeherrschung und gerieth in eine dreifache Knechtschaft, die Knechtschaft des Weibes unter den Mann, des Sklaven unter den Herrn, des Unterthanen unter die Obrigkeit. Diese drei Verhältnisse betrachtet er als göttliche Strafen und als göttliche Erziehungsmittel. Damit ist die Sklaverei, als eine göttliche Anordnung in Folge des Sündenfalls, sowohl relativ gerechtfertigt als im Princip verurtheilt. Da nun Christus uns vom Bösen und seinen Folgen befreit hat, so ist nach Chrysostomus die Sklaverei dem Princip nach in der Kirche aufgehoben, jedoch nur in dem Sinne, in welchem auch die Sünde und der Tod aufgehoben sind. Wiedergeborene Christen sind keine Sklaven, sondern lauter freie Männer in Christo und Brüder unter sich. An die Stelle der ausschließlichen Herrschaft der Einen und Knechtschaft der Anderen tritt gegenseitige Dienstleistung in der Liebe. Consequent verfolgt, führt diese Ansicht allerdings zur Emancipation. Der Mönch Nilus, ein Schüler des Chrysostomus, hält das Sklavenhalten mit wahrer Christusliebe und mit der Erfahrung der alle freimachenden Gnade geradezu für unvereinbar[2]). Sò weit geht zwar Chrysostomus noch nicht; aber er tadelt entschieden allen Luxus mit den Sklaven und meint, daß ein oder zwei zur nöthigen Bedienung hinreichen, während manche Patricier hunderte und tausende halten; er ermahnt zur Freilassung der überflüssigen und zur Erziehung Aller, damit sie im Falle der Freilassung sich selbst erhalten können. Er hält dafür, daß die erste Christengemeinde zu Jerusalem in Verbindung mit der Gütergemeinschaft alle Sklaven freigelassen habe[3]), und gab damit seinen Zuhörern einen Wink, solchem Beispiele zu folgen. Aber von einer Aufforderung an die Sklaven, ihre Bande zu brechen, findet sich bei ihm natürlich keine Spur; vielmehr ermahnt er sie, nach apostoli-

---

sollte, und was den obigen Text betrifft, so ist es viel natürlicher und sachgemäßer zu *χρῆσαι* Freiheit zu ergänzen, die ein Recht und ein Segen, also genießbar ist, während die Sklaverei ein Zustand der Entbehrung ist, zu welchem das Wort bleiben weit besser paßt als das Wort gebrauchen.

[1]) Die Ansichten des Chrysostomus über die Sklaverei sind in seinen Homilien über die Genesis und über die paulinischen Briefe niedergelegt und zusammengestellt von Möhler in seinem schönen Aufsatz über die Aufhebung der Sklaverei (Vermischte Schriften, Bd. II, S. 89 ff.). Möhler sagt, daß sich nach den Zeiten des Apostels Paulus niemand ein reicheres Verdienst um die Sklaven erworben habe, als der heil. Chrysostomus. Aber er überschätzt sein Verdienst.

[2]) Epist. lib. I. ep. 142 (citirt von Neander in seinem Abschnitte über das Mönchthum): *Οὐ γὰρ οἶμαι οἰκέτην ἔχειν τὸν φιλόχριστον, εἰδότα τὴν χάριν τὴν πάντας ἐλευθερώσασαν.*

[3]) Homil. XI in Acta Apost. (tom. IX. p. 93): *Οὐδὲ γὰρ τότε τοῦτο ἦν, ἀλλ' ἐλευθέρους ἴσως ἐπέτρεπον γίνεσθαι.*

schem Vorgange, ebenso ernstlich zum gewissenhaften und freudigen Gehorsam um Christi willen, als er die Sklavenbesitzer zur Liebe und Humanität auffordert. Dasselbe gilt von Ambrosius, Augustinus und Petrus Chrysologus von Ravenna (gest. 458).

Augustinus leitet in seinem apologetischen Werke „über den Gottesstaat" die Sklaverei mit Recht aus der Sünde ab und findet sie daher auch mit dem vollendeten Zustande des Reiches Gottes unvereinbar. Denn ursprünglich, sagt er, hat Gott zwar dem Menschen die Herrschaft über alle Thiere, aber nicht über den Menschen gegeben. Daher findet sich das Wort servus in der Bibel nicht, bis es Noah gebraucht, und zwar im Sinne einer Strafe und eines Fluches. Daniel sah in den Sünden Israels die Ursache ihrer Gefangenschaft. „Die Sünde ist also die Mutter der servitus und die erste Ursache der Unterwerfung des Menschen unter den Menschen, was aber dessen ungeachtet nicht geschieht ohne das Gericht Gottes, bei welchem keine Ungerechtigkeit ist und der allein am besten weiß die verschiedenen Strafen den Verdiensten der Uebertreter anzupassen. Der Apostel ermahnt die Sklaven ihren Herren unterthan zu sein und ihnen aufrichtig und willig zu dienen, damit sie, wenn sie nicht von ihren Herren frei werden können, ihre Knechtschaft ihnen selbst zur Freiheit machen, indem sie nicht in trügerischer Furcht, sondern in treuer Liebe dienen, bis die Ungerechtigkeit vorübergeht und alle menschliche Macht und Herrschaft vernichtet und Gott alles in allem ist" [1]).

Es läßt sich von vornherein denken, daß sich seit der Bekehrung der Kaiser, der Reichen und Vornehmen, welche ja im Besitze der meisten Sklaven waren, auch die Fälle der Emancipation vermehrten [2]). Der Biograph des heil. Samson Xenodochos, eines Zeitgenossen Justinians, erzählt von ihm: „Die Heerden von Sklaven wollte er nicht behalten und noch weniger über seine Mitknechte hochmüthigen Befehl üben; vielmehr wollte er sie großmüthig frei lassen und gab ihnen Hinreichendes zum Unterhalt des Lebens" [3]). Salvianus, ein gallischer Presbyter aus dem fünften Jahrhundert, sagt, daß täglich Sklaven freigelassen werden [4]). Sodann geschah in der Kirche sehr viel zur Verhinderung der Vermeh-

---

[1]) De civitate Dei, lib. XIX. c. 15. Angesichts dieser Erklärungen von Chrysostomus und Augustin ist es sicherlich eine Uebertreibung, wenn der englische Kirchenhistoriker Milman (History of Latin Christianity, vol. I. p. 492 der amerik. Ausg.) geradezu behauptet: „The abrogation of slavery was not contemplated even as a remote possibility. A general enfranchisement seems never to have dawned on the wisest and best of the Christian writers, notwithstanding the greater facility for manumission, and the sanctity, as it were, assigned to the act by Constantine, by placing it under the special superintendence of the clergy."

[2]) Frühere Fälle der Art vom Schluß der vorigen Periode s. §. 89 am Ende.

[3]) Acta Sact. Boll. Jun. tom. V. p. 267. — Nach Palladius, Hist. c. 119 hätte die heil. Melanie im Einverständniß mit ihrem Gemahle Pinius sogar 8000 Sklaven freigelassen. Doch hat bloß die alte lateinische Uebersetzung diese fast unglaubliche Zahl.

[4]) Ad eccles. cath. l. III. §. 7. (Galland. tom. X. p. 71): „In usu quidem quotidiano est, ut servi, etsi non optimae, certe non infimae servitudinis, Romana

rung der Sklaverei, besonders durch Loskaufung von Gefangenen, wozu bisweilen goldene und silberne Kirchengefäße verwandt wurden. Doch fehlt es uns an allen sicheren Angaben, um das numerische Verhältniß der Sklaven zur freien Bevölkerung am Ende des sechsten Jahrhunderts im Vergleich zur früheren Zeit auch nur annähernd bestimmen zu können.

Aus diesen Thatsachen und Ansichten sind wir berechtigt den Schluß abzuleiten, daß die altkatholische Kirche in ihrem Verhältniß zur Sklaverei zwar conservativ und aller socialen Revolution und gewaltsamen Maaßregeln entschieden abgeneigt war, dennoch aber dem innersten Geiste des Christenthums gemäß in ihrem Streben und Wirken die allgemeine Freiheit der Menschen, zunächst allerdings bloß im sittlich-religiösen Sinne, begünstigte und durch die Erhebung des Sklaven auf den Standpunkt geistlicher Gleichheit mit dem Herrn und durch die Behandlung des Sklaven als eines derselben Tugenden, Pflichten und Segnungen fähigen, von demselben Gott geschaffenen, durch dasselbe Blut Christi erlösten und zu derselben ewigen Herrlichkeit bestimmten Wesens jenes entwürdigende und demoralisirende Institut zunächst milderte und humanisirte, dann untergrub und seine endliche äußere Aufhebung vorbereitete und beschleunigte. Dieses Resultat wurde aber freilich erst Jahrhunderte nach unserer Periode, und zwar nicht allein durch den Einfluß der Kirche, sondern mit Hülfe anderer politischer, socialer und national-ökonomischer Motive in Europa erreicht.

5. Die Armen und Unglücklichen überhaupt, vor allem die Wittwen und Waisen, die Gefangenen und Kranken, welche in der heidnischen Zeit so entsetzlich vernachlässigt waren, zogen nun die Aufmerksamkeit der Staatsgesetzgeber auf sich. Constantin verbot schon 315 die Brandmarkung der Verbrecher auf der Stirn, „damit das menschliche Antlitz," wie er sagte, „nach dem Ebenbilde der himmlischen Schönheit gestaltet, nicht entstellt würde" [1]). Er trat der barbarischen Mißhandlung der Gefangenen vor der Verurtheilung entgegen [2]). Er ließ armen Eltern, um ihnen den Vorwand des Verkaufs oder der Aussetzung der Kinder zu entreißen, theils auf eigene, theils auf Staatskosten Lebensmittel und Kleidungsstücke zustellen [3]). Ebenso suchte er, besonders durch ein Gesetz vom Jahre 331, die Armen gegen die Bestechlichkeit und die Plackereien der Richter, Advocaten

---

a dominis libertate donentur; in qua scilicet et proprietatem peculii capiunt et jus testamentarium consequuntur: ita ut et viventes, cui volunt, res suas tradant, et morientes donatione transscribant. Nec solum hoc, sed et illa, quae in servitute positi conquisierant, ex dominorum domo tollere non vetantur." Nach dieser Stelle scheint es, daß manche Herren den Sklaven, in der Absicht sie frei zu machen, die Erlaubniß geben, sich selbst etwas zu verdienen, was ihnen nach dem römischen Rechte nicht gestattet war.

[1]) Cod. Theod. IX. 40, 1 u. 2.

[2]) C. Theod. IX. tit. 3 de custodia reorum. Vgl. spätere ähnliche Gesetze vom J. 409 in l. 7, und von 529 im Cod. Justin. I. 4, 22.

[3]) Vgl. die beiden Gesetze De alimentis quae inopes parentes de publico petere debent, im Cod. Theod. XI. 27, 1 u. 2.

und Schatzbeamten, welche das Volk durch ihre Erpressungen aussaugten, zu schützen[1]). Im Jahre 334 verordnete er, daß Wittwen, Waisen, Kranke und Arme nicht gezwungen werden dürfen, vor einem Gerichtshof außerhalb ihrer Provinz zu erscheinen. Valentinian befreite 365 die Wittwen und Waisen von der niederen Kopfsteuer[2]). Er beauftragte die Bischöfe mit der Ueberwachung der Armenpflege (364). Dasselbe that Honorius (409). Justinian ertheilte (529), wie schon früher bemerkt wurde, den Bischöfen die Aufsicht über die Staatsgefängnisse, welche sie am Mittwoch und Freitag besuchen sollten, um den Unglücklichen den Ernst und den Trost der Religion nahe zu bringen. Derselbe Kaiser erließ Gesetze gegen den Wucher und die unmenschliche Härte der Gläubiger und sicherte den Bestand wohlthätiger und frommer Stiftungen durch strenge Verbote einer Entfremdung ihrer Einkünfte von der ursprünglichen Absicht der Stifter. Mehrere Kaiser und Kaiserinnen nahmen die kirchlichen Wohlthätigkeitsanstalten für Arme, Kranke, Fremde, Wittwen und Waisen unter ihren besonderen Schutz, befreiten sie von den gewöhnlichen Abgaben und bereicherten oder vermehrten sie durch eigene Stiftungen[3]). Doch überall ging, wie noch jetzt, so schon damals, die Privatwohlthätigkeit der christlichen Liebe voran, und der Staat folgte in einer gewissen Entfernung mehr bestätigend und beschützend, als selbstthätig und tonangebend[4]).

§. 153. Abschaffung der Gladiatoren-Spiele.

6. Einer der größten und schönsten Siege der christlichen Humanität über die heidnische Barbarei und Grausamkeit ist endlich die Abschaffung der **Gladiatorenkämpfe**, gegen welche schon die Apologeten im zweiten Jahrhundert den ernstesten Protest erhoben[5]).

Diese blutigen Schauspiele, wo sich menschliche Wesen, meist Verbrecher, Kriegsgefangene und Barbaren, zu hunderten und tausenden zur Belustigung der Zuschauer gegenseitig ermordeten oder im Kampfe mit wilden Bestien den Tod

---

[1]) Cod. Theod. I. tit. 7. l. 1: Cessent jam nunc rapaces officialium manus, cessent inquam! nam si moniti non cessaverint, gladiis praecidentur.

[2]) Der capitatio plebeja. Cod. Theod. XIII. 10, 1 u. 4. Andere Gesetze zu Gunsten der Wittwen Cod. Just. III, 14; IX, 24.

[3]) Cod. Theod. XI, 16; XIII, 1; Cod. Just. I, 3; Nov. 131. Vgl. darüber überhaupt Chastel: „The Charity of the Primitive Churches“ (übersetzt von Matile) p. 281—293.

[4]) Vgl. Chastel a. a. O. p. 293: „It appears, then, as to charitable institutions, the part of the Christian emperors was much less to found themselves, than to recognize, to regulate, to guarantee, sometimes also to enrich with their private gifts, that which the church had founded. Everywhere the initiative had been taken by religious charity. Public charity only followed in the distance, and when it attempted to go ahead originally and alone, it soon found that it had strayed aside, and was constrained to withdraw.“

[5]) Vgl. §. 88.

fanden, waren im Anfang unserer Periode noch in voller Blüthe. Die heidnische Civilisation zeigt sich hier gänzlich ohnmächtig. In ihren Augen hatte das Leben der Barbaren keinen anderen Werth, als der grausamen Belustigung des römischen Volkes zu dienen, welches das kriegerische Blutvergießen an den Grenzen des Reiches zugleich zu Hause mit eigenen Augen ruhig ansehen und genießen wollte. Selbst der humane Symmachus gab einen solchen Kampf während seines Consulats (391) und war sehr aufgebracht, daß 29 kriegsgefangene Sachsen sich durch Selbstmord im Gefängniß der öffentlichen Schande entzogen[1]). So lange die vestalischen Jungfrauen bestanden, war es ihr besonderes Vorrecht, im Amphitheater zum blutigen Geschäfte aufzumuntern und das Zeichen zum tödtlichen Streiche zu geben![2]) Wie ansteckend der bei diesen Spielen aufgeregte Blutdurst wirkte, davon erzählt uns Augustin in seinen Confessionen[3]) ein auffallendes Beispiel. Sein Freund Alypius (später Bischof von Tagastä) besuchte 385 zu Rom, von einigen Freunden bewogen, das Amphitheater, mit dem Entschlusse, sich gegen alle Eindrücke zu verschließen. „Als sie dort anlangten," sagt Augustin, „und auf den gemietheten Sitzen Platz nahmen, brauste schon alles in blutdürstiger Lust auf. Alypius aber verbot mit geschlossenen Augen seiner Seele, sich dieser Sünde hinzugeben; o hätte er doch auch seine Ohren verstopft! Denn als bei eines Fechters Fall im Kampfe das wilde Geschrei alles Volkes ihn überraschte, öffnete er, von Neugier besiegt, die Augen, als wäre er bereit, auch den Anblick zu verachten und zu besiegen. Aber er wurde von einer schwereren Wunde in die Seele getroffen, als jener Kämpfer in den Körper, und stürzte kläglicher... Denn als er das Blut sah, sog er den Blutdurst zugleich mit ein, wandte sich nicht ab, heftete darauf die Augen, die Geister der Wuth und der Rache in sich aufnehmend, ohne es zu wissen, und sich ergötzend an verbrecherischen Kämpfen, wurde er trunken von blutdürstiger Freude... Er schaute, rief Beifall, entbrannte und trug mit sich den wilden Wahnsinn von dannen, durch den er gereizt wurde, wieder zu kommen, nicht nur mit denen, die ihn hingezogen, nein vor ihnen und auch Andere nach sich ziehend."

Dem Christenthum gelang es endlich, das Amphitheater zu schließen. Constantin, der in seiner früheren Regierung selbst der Volkssitte in diesem Punkte huldigte und eine große Menge besiegter Barbaren auf dem Amphitheater zu Trier dem Tode preisgab, wofür er von einem heidnischen Redner hoch gepriesen

---

[1]) Symmach. l. II. Ep. 46, vgl. VII, 4.

[2]) Prudentius Adv. Symmach. II, 1095:

„Virgo — consurgit ad ictus,
Et quotiens victor ferrum jugulo inserit, illa
Delicias ait esse suas, pectusque jacentis
Virgo modesta jubet, converso pollice, rumpi;
Ni lateat pars ulla animae vitalibus imis,
Altius impresso dum palpitat ense secutor."

[3]) Lib. VI. c. 8.

wurde[1]), erließ 325, im Jahre der großen nicänischen Kirchenversammlung, das erste Verbot der blutigen Schauspiele, „weil sie in einer Zeit des öffentlichen Friedens nicht gefallen können“[2]). Allein dieses Edict, das an den Präfecten von Phönizien gerichtet ist, hatte keinen bleibenden Erfolg, selbst im Osten, außer in Constantinopel, welches niemals mit Gladiatorenblut befleckt wurde. In Syrien und besonders im Westen, vor allem in Rom, dauerte die tiefgewurzelte Volkssitte noch bis in's fünfte Jahrhundert fort. Erst Honorius (395—423), der sie anfangs für unzerstörbar hielt, schaffte um 404 die Fechterspiele ab, und zwar in Folge der heroischen Selbstaufopferung eines orientalischen Mönchs, Namens Telemachus, der in der Absicht nach Rom reiste, um gegen diese unmenschliche Barbarei zu protestiren, sich auf die Arena stürzte, die Kämpfenden von einander trennte, dann von dem wüthenden Pöbel in Stücke zerrissen und so ein unsterblicher Märtyrer der Humanität wurde[3]).

Doch hörten damit bloß die blutigen Menschenkämpfe auf, während die unblutigen Schauspiele aller Art, wie man aus den schmerzvollen Klagen eines Chrysostomus, Augustin und Salvian sieht, selbst an den hohen Festtagen der Kirche und mitten unter den Einfällen der Barbaren so stark und leidenschaftlich als je besucht wurden[4]). Ja auch Kämpfe mit wilden Thieren, wobei gewöhnlich auch mehr oder weniger Menschenleben zu Grunde gehen, dauerten fort[5]), und werden zur Schande des christlichen Namens in Spanien und Südamerika noch heut zu Tage geduldet.

---

[1]) Eumenii Panegyr. c. 12.

[2]) Cod. Theod. XV. tit. 12. l. 1 de gladiatoribus: „Cruenta spectacula in otio civili et domestica quiete non placent; quapropter omnino gladiatores esse prohibemus.“ Vgl. Euseb. Vita Const. IV, 25.

[3]) So erzählt Theodoret, Hist. eccl. l. V. c. 26. Denn ein Gesetz des Honorius ist darüber nicht vorhanden. Doch werden seit dieser Zeit keine gladiatorischen Spiele zwischen Mann und Mann mehr erwähnt.

[4]) Chrysostomus besonders klagt häufig und bitterlich gegen die unersättliche Theaterlust der Christen in Antiochien und Constantinopel. Vgl. unter vielen Stellen Hom. VII in Matth. tom. VII. p. 131—136; ferner tom. IV, 889; tom. VII, 474—477. In Gallien war es nach Salvian wo möglich noch schlimmer in dieser Hinsicht, und ebenso in Nordafrika, wofür Augustin Zeuge ist, in Ps. 50 u. 80, Sermo 252, etc.

[5]) In einem Gesetze Leo's vom J. 469 (im Cod. Justin. III. tit. XII. l. 11) werden neben der scena theatralis und dem circense theatrum auch ferarum lacrymosa spectacula als bestehend erwähnt. Ebenso tadelt Salvian im 5. Jahrh. (De gubern. Dei l. VI. p. 51) die Lust seiner Zeitgenossen an solchen blutigen Gefechten von Menschen mit wilden Thieren. Noch am Ende des 7. Jahrh. bedurfte es selbst im Orient eines Verbotes der Trullanischen Synode. Im Westen scheint Theodorich die Thiergefechte durch militärische Spiele, aus welchen später die Turniere hervorgingen, ersetzt zu haben. Doch sind sie nie ganz ausgestorben, wie die Stiergefechte in süd-europäischen Ländern, besonders in Spanien, beweisen.

§. 154. Nachtheilige Folgen des Staatskirchenthums. Die Verweltlichung der Kirche.

Wir wenden uns nun zu der Schattenseite der Vereinigung der Kirche mit dem Staate, oder zur Betrachtung der Nachtheile, welche aus ihrer veränderten Lage seit Constantin erwuchsen und in den europäischen Kirchenzuständen bis auf den heutigen Tag nachwirken.

Diese schädlichen Folgen können im Allgemeinen als eine Verweltlichung der Kirche bezeichnet werden. Durch die Aufnahme der gesammten Bevölkerung des römischen Reiches wurde die Kirche zwar eine Massen- oder Volkskirche, aber auch gewissermaßen zugleich eine Weltkirche. Das Christenthum wurde Modesache; die Zahl der Heuchler und der todten Bekenner nahm reißend zu[1]); die strenge Zucht, der Eifer, die Opferwilligkeit und Bruderliebe nahmen verhältnißmäßig ab, und viele heidnische Sitten und Gebräuche schlichen sich unter veränderten Namen in den Gottesdienst und das Leben der Gemeinde ein. Denn der römische Staat war eben doch unter dem Einfluß des Götzendienstes groß gewachsen und konnte nicht auf einmal magisch umgestaltet werden. Mit der Secularisirung ging also auch eine Paganisirung Hand in Hand.

Doch konnte dadurch der reinere Geist des Christenthums keineswegs erstickt werden. Vielmehr behielt er auch in den dunkelsten Zeiten seine treuen und standhaften Bekenner, eroberte immer wieder neue Gebiete, reagirte fortwährend theils innerhalb der Staatskirche, theils außerhalb derselben, im Mönchthum, gegen die weltlichen und heidnischen Einflüsse und erzeugte gerade im Kampfe mit dem herrschenden Verderben die größten Kirchenväter, wie Athanasius, Chrysostomus und Augustinus, musterhafte christliche Mütter, wie Nonna, Anthusa und Monica, und außerordentliche Heilige der Wüste, wie Antonius, Pachomius und Benedict. Die neuen Feinde und Gefahren riefen auch neue Pflichten und Tugenden hervor und diese konnten sich nun auf einem größeren Schauplatz, also auch in großartigerem Maßstabe entfalten. Sodann darf man nicht vergessen, daß die Tendenz zur Verweltlichung keineswegs bloß von Constantin und dem Einflusse des Staates, sondern tiefer von dem Verderben des menschlichen Herzens herzuleiten ist und sich daher, wenn auch in viel geringerem Umfang, schon viel früher unter den heidnischen Kaisern, besonders in den Zwischenräumen der Ruhe, offenbarte, wo der Ernst und Eifer des christlichen Lebens erschlaffte und einem weltförmigen Wesen Platz machte.

Der Unterschied zwischen dem nachconstantinischeu und dem vorconstantinischen Zeitalter besteht also keineswegs in dem Aufhören des wahren und im Eintreten des falschen Christenthums, sondern in dem Uebergewicht des einen über

---

[1]) So klagt z. B. Augustin, Tract. in Joann. XXV. c. 10, daß sich die Kirche täglich mit solchen fülle, die Jesum nicht um Jesu, sondern bloß um des irdischen Vortheils willen suchen. Vgl. auch die ähnliche Klage des Eusebius, Vita Const. l. IV. c. 54.

das andere. Das Ackerfeld der Kirche wurde nun viel größer, aber umfaßte neben mehr gutem Erdreich auch viel mehr steiniges, wüstes und mit Unkraut bedecktes Land. Die Grenzlinien zwischen Kirche und Welt, zwischen Wiedergebornen und Unwiedergebornen, zwischen Namenchristen und Herzenschristen wurden mehr oder weniger verwischt, und statt wie früher in feindlichem Gegensatz zu stehen, wohnten sie nun in derselben äußeren Gemeinschaft der Taufe und des Bekenntnisses. Damit wurde denn auch der Kampf zwischen Licht und Finsterniß, Wahrheit und Lüge, Christus und Antichrist in das Innere der Christenheit selbst verlegt.

§. 155. Prachtliebe und Luxus.

Die Verweltlichung der Kirche zeigte sich am auffallendsten in dem überhandnehmenden Mammonsdienst und Luxus, im Vergleich zu der Armuth und Einfachheit der ersten Christen. Die Aristokratie des späteren Kaiserreichs hatte eine leidenschaftliche Vorliebe für den äußeren Prunk und die sinnlichen Genüsse des Reichthums ohne den Geschmack, die Sittenfeinheit und Humanität der wahren Civilisation. Die Herren bemaßen ihr Glück nach der Zahl ihrer Marmorpaläste, Bäder, Sklaven und vergoldeten Wagen; die Frauen gefielen sich in seidenen, golddurchwirkten und mit weltlichen oder religiösen Bildern verzierten Gewändern, in schweren goldenen Hals- und Armbändern und Fingerringen, und betraten in solchem Flitterstaate die Kirche wie das Theater[1]). Chrysostomus redet einen Patricier von Antiochien also an: „Du rechnest so und so viele Acker Landes, zehn oder zwanzig Paläste, ebenso viele Bäder, tausend oder zweitausend Sklaven, versilberte und vergoldete Wagen"[2]). Gregor von Nazianz, welcher eine Zeit lang auf dem zweiten ökumenischen Concil von Constantinopel 381 präsidirte, giebt uns folgendes, offenbar rhetorisirende, aber doch aus dem Leben gegriffene Gemälde vom Luxus der entarteten Civilisation dieser Zeit: „Wir ruhen glänzend auf hohen und herrlichen Polstern, auf den ausgesuchtesten Decken, die man kaum berühren darf, und werden schon ärgerlich, wenn wir nur die Stimme eines flehenden Armen hören; unser Zimmer muß von Blumen, und zwar von seltenen, duften; unser Tisch von den wohlriechendsten und kostbarsten Salben überfließen, damit wir vollends recht weibisch werden. Sklaven müssen bereit stehen, schön geschmückt und in Ordnung, mit wallendem, mädchenartigem Haare, im Gesicht

---

[1]) Die anschaulichste Schilderung des extravaganten und geschmacklosen Luxus der römischen Aristokratie im 4. Jahrh. giebt Ammianus Marcellinus, welche Gibbon im 31. Kap. seines Werkes vortrefflich übersetzt und erklärt hat.

[2]) Homil. in Matth. 63. §. 4 (tom. VII. p. 533), vgl. Hom. in 1 Cor. 21. §. 6 und viele andere Stellen in seinen Predigten. Vgl. Neanders Chrysostomus I. S. 10 ff.; und Js. Taylor's Ancient Christianity vol. II, Supplement p. XXX sqq., wo Chrysostomus neben Salvian als Hauptzeuge gegen die Verweltlichung und Corruption der nicänischen Kirche gebraucht wird.

aber recht glatt geschoren und überhaupt mehr geschmückt, als lüsternen Augen gut ist; die Einen, um ebenso zierlich als fest Becher mit den äußersten Fingerspitzen zu halten, die andern, um mit aller Geschicklichkeit über das Haupt frische Lüfte zuzufächeln. Unser Tisch muß sich biegen unter der Last der Gerichte, indem alle Reiche der Natur, Luft, Wasser und Erde, reichliche Beiträge liefern, und es muß fast kein Platz sein für die Kunststücke der Köche und Bäcker.... Der Arme ist zufrieden mit Wasser; wir aber füllen unsere Becher mit Wein bis zur Trunkenheit, ja Unmäßigere über die Trunkenheit hinaus; den einen Wein verschmähen wir, den andern erklären wir als wohlduftend für vortrefflich, über einen dritten stellen wir philosophische Betrachtungen an; ja wir achten es für Schaden, wenn nicht zu dem inländischen Wein auch noch ein fremder gleichsam als König hinzukommt" [1]). Noch ungünstiger sind die Schilderungen, welche ein halbes Jahrhundert später der gallische Presbyter Salvianus über die herrschenden sittlichen Zustände der Christen im römischen Reiche entwirft [2]).

Freilich beweisen gerade diese ernsten Proteste gegen die Entartung, sowie die allgemeine Hochschätzung des Mönchthums und der asketischen Weltverachtung, das Dasein eines besseren Geistes. Allein der unaufhaltsame Fortschritt der Habsucht, Verschwendung, Genußsucht, Theaterwuth, Unmäßigkeit, Unkeuschheit, kurz aller der heidnischen Laster, welche das Christenthum auszurotten gekommen war, führte doch das römische Reich und Volk mit raschen Schritten dem Untergang entgegen und lieferte sie zuletzt in die Hände der roheren, aber einfacheren und sittlich-kräftigeren Barbaren. Als die Christen durch den Lärm des zusammenstürzenden Reiches aus dem Schlaftrunke erwachten und ängstlich fragten, warum Gott sie verlasse, antwortete ihnen Salvian, der Jeremias seiner Zeit: „Erinnert euch an eure Schändlichkeit und eure Verbrechen und sehet zu, ob ihr des göttlichen Schutzes würdig seid" [3]). Nur das göttliche Strafgericht des tragischen Unterganges dieser dem Namen nach christlichen, dem Wesen nach heidnischen Welt konnte eine sittliche Regeneration der Gesellschaft anbahnen. Es bedurfte neuer frischer Völker, wenn die im alten römischen Reiche vorbereitete christliche Civilisation feste Wurzel fassen und reife Früchte treiben sollte.

§. 156. Das byzantinische Hofchristenthum.

Die unnatürliche Vermischung des Christenthums mit der Welt culminirte am kaiserlichen Hofe von Constantinopel, der zwar den sittlichen Anstand nie so grob verletzte, wie der Hof eines Nero und Domitian, aber an eitlem Pomp und Verschwendung die besseren heidnischen Kaiser weit überbot und in vollendeten orientalischen Despotismus ausartete. Der Haushalt des Constantius umfaßte

---

[1]) Orat. XIV. Vgl. Ullmann's Monographie über Gregor, S. 6.

[2]) Adv. avarit. und De gubern. Dei, an vielen Stellen. Vgl. §. 144 am Ende.

[3]) De gubern. Dei l. IV. c. 12. p. 82.

nach der Beschreibung des Libanius nicht weniger als tausend Barbiere, tausend Mundschenken, tausend Köche und so viele Eunuchen, daß sie nur den Insecten an einem Sommertage verglichen werden konnten [1]). Dieser maßlose Luxus wurde vom heidnischen Julian, der sich in stoischer und cynischer Abhärtung gefiel und sie gerne zur Schau trug, eine Zeit lang verdrängt, kehrte aber unter seinen christlichen Nachfolgern, besonders unter Theodosius und seinen Söhnen, zurück. Dieselben Kaiser, welche den Götzendienst bei Todesstrafe verboten, nannten ihre Gesetze, Edicte und Paläste „göttlich", benahmen sich wie Götter auf Erden und entfalteten bei den seltenen Gelegenheiten, wo sie sich dem Volke zeigten, eine unglaubliche Pracht und eitle Herrlichkeit [2]). Das byzantinische Hofchristenthum lebte in der Atmosphäre der Intrigue, der Heuchelei und Schmeichelei. Auch die Hoftheologen und Bischöfe konnten sich schwer diesem verderblichen Einfluß entziehen, obwohl ihr erhabenes Amt mit seinen heiligen Functionen allerdings sie wie eine Schutzmauer umgab. Einer dieser Bischöfe pries Constantin bei der Feier des dritten Jahrzehnts seiner Regierung (der tricennalia) selig, weil er in dieser Welt von Gott zum Herrscher über alles gesetzt sei und in der anderen Welt mit dem Sohne Gottes regieren werde! Diese gotteslästerliche Schmeichelei war selbst dem eitlen Kaiser zu viel, und er ermahnte den Bischof, vielmehr Gott zu bitten, daß er ihn

---

[1]) Lib., Epitaph. Julian.

[2]) Vgl. die Schilderung des Hofes des Arkadius, welche Montfaucon in einer Abhandlung zum letzten Band der Opera Chrys., und Müller: De genio, moribus et luxu aevi Theodosiani. Copenh. 1798, meist aus den Werken des Chrysostomus entwerfen. Ein neuerer englischer Kirchenhistoriker, Milman, in seinem Werke über die fünf ersten Jahrhunderte (Hist. of Ancient Christianity, p. 440 der amerik. Ausg.) giebt davon folgendes anschauliche Bild: „When on rare occasions, Arcadius condescended to reveal to the public the majesty of the sovereign, he was preceded by a vast multitude of attendants, dukes, tribunes, civil and military officers, their horses glittering with golden ornaments, with shields of gold set with precious stones, and golden lances. They proclaimed the coming of the emperor, and commanded the ignoble crowd to clear the streets before him. The emperor stood or reclined on a gorgeous chariot, surrounded by his immediate attendants, distinguished by shields with golden bosses set round with golden eyes, and drawn by white mules with gilded trappings; the chariot was set with precious stones and golden fans vibrated with the movement, and cooled the air. The multitude contemplated at a distance the snow-white cushions, the silken carpets, with dragons inwoven upon them in rich colours. Those who were fortunate enough to catch a glimpse of the emperor beheld his ears loaded with golden rings, his arms with golden chains, his diadem set with gems of all hues, his purple robes, which, with the diadem, were reserved for the emperor, in all their sutures embroidered with precious stones. The wondering people, on their return to their homes, could talk of nothing but the splendor of the spectacle: the robes, the mules, the carpets, the size and splendor of the jewels. On his return to the palace the emperor walked on gold; ships were employed with the express purpose of bringing gold-dust from remote provinces, which was strewn by the officious care of a host of attendants, so that the emperor rarely set his foot on the bare pavement."

würdige, in dieser und jener Welt Einer seiner Knechte zu sein[1]). Selbst der Kirchenhistoriker und Bischof Eusebius, der doch sonst die höheren Güter zu schätzen wußte und die unbeschreibliche Heuchelei der Scheinchristen in der Umgebung des Kaisers beklagte[2]), ließ sich so sehr von dem Glanze der kaiserlichen Gunst blenden, daß er in einem Gastmahl, welches Constantin nach dem Schlusse des nicänischen Concils zur Feier seiner zwanzigjährigen Regierung (der vicennalia) den Bischöfen in seinem Palaste gab, ein Bild des herrlichen Reiches Christi auf Erden sah![3]) Und das waren Bischöfe, von welchen manche noch die Wundenmale der diocletianischen Verfolgung an ihrem Leibe trugen! So schnell hatte sich der Geist der Zeit geändert. Auf der anderen Seite liefert aber der bekannte Auftritt des Ambrosius mit Theodosius und das Leben des Chrysostomus den erfreulichen Beweis, daß es auch in dieser Zeit nicht an Bischöfen fehlte, welche mit christlichem Ernst und Freimuthe die Sünden der gekrönten Häupter straften.

§. 157. Die Einmischung der Politik in die Religion.

Mit der Vereinigung von Kirche und Staat beginnt zugleich die lange und langweilige Geschichte ihrer Reibungen und ihres Kampfes um die Hegemonie, indem der Staat cäsaropapistisch die Kirche, und die Kirche hierarchisch den Staat zu beherrschen suchte, und beide gar oft die Grenzlinien überschritten, welche der Herr ihrer Macht in dem Worte anweist: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers, und Gott was Gottes ist.“ Seit Constantin sind daher Kirchengeschichte und Weltgeschichte in Europa so eng mit einander verwoben, daß keine ohne die andere verstanden werden kann. Einerseits nahmen die politischen Herrscher, als oberste Glieder und Patrone der Kirche, auch ein Recht auf Theilnahme an der Regierung derselben in Anspruch und griffen vielfach in ihre äußeren und inneren Angelegenheiten bald fördernd, bald hemmend ein; andererseits wurden die Bischöfe und Patriarchen als die höchsten Würdenträger und Beamten der Staatsreligion, in allerlei weltliche Geschäfte und Händel und in die Intriguen des byzantinischen Hofes verwickelt. Diese gegenseitige Einmischung hat im Ganzen der Kirche und Religion mehr geschadet als genützt und ihre freie, naturgemäße Entwicklung erschwert.

Von einer Trennung der Religion und Politik, der geistlichen und weltlichen Macht wußte das heidnische Alterthum nichts, weil es die Religion selbst nur aus dem natürlichen Gesichtspunkt auffaßte und den Zwecken des alles beherrschenden Staates, als der höchsten ihm bekannten Form der menschlichen Gesellschaft, unterordnete. Die ägyptischen Könige waren, wie Plutarch berichtet, zugleich

[1]) Euseb. Vita Const. IV, 48. [2]) Vita Const. IV, 54.

[3]) Vita Const. III, 15, wo Eusebius am Schlusse dieses „über alle Beschreibung erhabenen“ kaiserlich-bischöflichen Gastmahls sagt: *Χριστοῦ βασιλείας ἔδοξεν ἄν τις φαντασιοῦσθαι εἰκόνα, ὄναρ τ' εἶναι ἀλλ' οὐχ ὕπαρ τὸ γινόμενον.*

Priester oder wurden bei ihrer Wahl in den Priesterorden aufgenommen. In Griechenland hatte der bürgerliche Magistrat zugleich die Aufsicht über die Priester und Heiligthümer[1]). In Rom war diese Aufsicht seit Numa einem Senator anvertraut, später mit der Kaiserwürde verbunden. Alle heidnischen Kaiser von Augustus[2]) bis zu Julian dem Abtrünnigen waren zugleich Oberpriester[3]), d. h. Oberhäupter der Staatsreligion oder Kaiserpäpste. Als solche konnten sie nicht nur alle priesterlichen Functionen, selbst die Opfer verrichten, wenn sie Aberglauben oder Politik dazu antrieb, sondern standen zugleich an der Spitze des höchsten Priester-Collegiums (der fünfzehn oder mehr Pontifices), welches wiederum die drei unteren Priester-Classen (der Epulones, Quindecimviri und Augures), die Tempel und Altäre, die Opfer, Weissagungen, Feste und Ceremonien, die Auslegung der sibyllinischen Bücher, das Kalenderwesen, kurz den ganzen öffentlichen Cultus, zum Theil auch die Ehe- und Erbschaftsangelegenheiten regulirte und beaufsichtigte.

Es läßt sich nun leicht denken, daß die christlichen Kaiser, welche bis auf Gratian um 380 sogar noch den Namen und die Insignien des Pontifex Maximus beibehielten, dasselbe Oberaufsichtsrecht über die christliche Staatsreligion, wie ihre Vorgänger über die heidnische, in Anspruch nahmen, nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß sie hier eine strengere Scheidung zwischen dem religiösen und politischen, dem kirchlichen und weltlichen Elemente verbanden und sich an die bereits bestehenden Lehren, Gebräuche und Ueberlieferungen der Kirche binden mußten und den göttlichen Ursprung und die göttliche Autorität beanspruchten.

§. 158. Cäsaropapie und Hierarchie.

Dieß geschah denn auch in der That zuerst durch Constantin, und wurde unter seinen Nachfolgern, besonders unter Justinian, zum Systeme des byzanti-

---

[1]) Dieser Aufseher hieß βασιλεὺς der ἱερεῖς und ἱερά.

[2]) Augustus übernahm die Würde des Pontifex Maximus, nach dem Tode des Lepidus i. J. 742 der Stadt, und fortan blieb sie ein inhärirender Theil der Kaiserwürde, obwohl sie gewöhnlich durch einen Staatsbeschluß übertragen wurde. Früher wurde der pontifex maximus von der Volksversammlung auf Lebenszeit gewählt, durfte kein weltliches Amt bekleiden, Italien nie verlassen, keinen Leichnam anrühren, keine zweite Ehe eingehen, und wohnte im alten Königshause, der Regia. Augustus übte das Amt schon ziemlich despotisch, obwohl mit berechnender Klugheit aus. Er ernannte und vermehrte nach Belieben die Glieder des Priestercollegiums, wählte die vestalischen Jungfrauen, bestimmte die Autorität der vaticinia, reinigte die sibyllinischen Bücher von apokryphischen Interpolationen, setzte auch die von Cäsar begonnene Kalenderreform fort und verwandelte den Monat Sextilis zu seinen Ehren in Augustus, wie schon früher der Quintilis, der Geburtsmonat des Julius Cäsar, in Julius umgetauft worden war. Vgl. Charles Merivale, Hist. of the Romans under the Empire, vol. III (Lond. 1851) p. 478 sqq. (Dieses Werk, das da aufhört, wo Gibbon beginnt, also ihm zur Ergänzung dient, wurde 1863 in Neu-York nachgedruckt.)

[3]) Pontifices Maximi.

nischen Cäsaropapismus[1]), oder der Oberherrschaft des Staates über die Kirche ausgebildet. Das Staatskirchenthum beginnt gleich mit der merkwürdigen cäsaropapistischen Anomalie, daß ein Kaiser, der noch nicht einmal getauft, ja noch nicht einmal ein Katechumene war, christliche Reden an das Volk hielt, über die erste allgemeine Synode präsidirte und sich einen Universalbischof der Kirche nannte! Constantin sagte einmal bei einem Gastmahl zu den Bischöfen, daß auch er, als christlicher Kaiser, ein von Gott eingesetzter Bischof, nämlich ein Bischof über die äußeren Angelegenheiten der Kirche sei, während den eigentlichen Bischöfen die inneren Angelegenheiten obliegen[2]). In diesem bedeutungsvollen Worte sprach er die neue Stellung des Staatsoberhauptes zur Kirche auf eine charakteristische, obwohl noch unbestimmte und einer vielfachen Deutung und Anwendung fähige Weise aus. Er machte damit einen Unterschied zwischen einem zweifachen, göttlich eingesetzten Episkopat, einem weltlichen oder kaiserlichen, welcher der früheren

---

[1]) In England und Schottland gebraucht man statt dessen den Ausdruck Erastianismus, der aber weniger allgemein und auf die griechische Kirche nicht recht anwendbar ist. Denn der Mann, von welchem das Wort herrührt, Thomas Erastus, Prof. der Medicin und Arzt in Heidelberg, gest. zu Basel 1583, war ein Gegner nicht nur der Autonomie der Kirche gegenüber dem Staate, sondern auch des Kirchenbannes und der Presbyterialverfassung, welche Friedrich III. und die Verfasser des Heidelberger Katechismus, besonders Olevianus, ein Schüler Calvins, in der Pfalz einzuführen strebten, weßhalb er vom Presbyterium in Heidelberg zuletzt excommunicirt wurde.

[2]) Seine Worte, die gewiß weder als Scherz und Wortspiel (wie Schleiermacher und Neander annehmen), noch als bloßes Compliment gegen die Bischöfe, sondern ernstlich zu fassen sind, lauten bei Eusebius, Vita Const. l. IV. c. 24 also: *Ὑμεῖς* (die angeredeten *ἐπίσκοποι*) *μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην*. Es hängt hier Alles von der richtigen Fassung des Gegensatzes *τῶν εἴσω* und *τῶν ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας* ab. a) Falsch ist die Erklärung von Stroth und Anderen, daß der genit. als masc. zu fassen und *οἱ εἴσω* die Christen, *οἱ ἐκτός* die Heiden bezeichne, so daß Constantin sich bloß eine Art Episkopat in partibus infidelium zugeschrieben habe. Dieß widerspricht dem Zusammenhang, denn Eusebius sagt gleich darauf, daß er über alle seine Unterthanen eine gewisse religiöse Oberaufsicht führte (*τοὺς ἀρχομένους ἅπαντας ἐπεσκόπει*, etc.), und nennt ihn auch anderswo einen „allgemeinen Bischof" (I, 44). b) Nicht viel besser ist die Auslegung von Gieseler (Bd. I. Abth. 2. §. 92. S. 183 der 4. A. not. 20), daß *οἱ ἐκτός* zwar sämmtliche Unterthanen, Christen sowohl als Nichtchristen, aber bloß nach ihren bürgerlichen Verhältnissen, sofern sie außer der Kirche stehen, bezeichne. Denn dadurch wird der Gegensatz zu den *οἱ εἴσω* ganz abgestumpft, und dem Kaiser statt einer neuen Idee ein bloßer Gemeinplatz in den Mund gelegt, da niemand an seiner politischen Souveränität zweifelte. c) Vielmehr ist der genit. in beiden Fällen neutral zu fassen und *πραγμάτων* dazu zu ergänzen, was dem Sprachgebrauch (z. B. des Polybius) entspricht und einen Sinn giebt, der mit der Ansicht des Eusebius und mit der ganzen Praxis Constantins übereinstimmt. Aber freilich fragte sich nun weiter, was der eigentliche Unterschied zwischen *τὰ εἴσω* und *τὰ ἐκτός*, zwischen den interna und externa der Kirche, oder, was ziemlich gleichbedeutend ist, zwischen dem priesterlichen jus in sacra und dem kaiserlichen jus circa sacra sei. Das hätte Constantin und seine Zeit gewiß selbst nicht genau bestimmen können, da das ganze Verhältniß damals noch neu und unentwickelt war.

Würde des Pontifex maximus entspricht und sich über das ganze römische Reich erstreckt, also insofern ökumenisch oder allgemein ist, und einem geistlichen oder priesterlichen, der unter die verschiedenen Diöcesan-Bischöfe vertheilt ist und in seiner Gesammtheit eigentlich bloß auf einer Generalsynode zur Erscheinung kommt. Demgemäß handelte er denn auch, obwohl noch nicht einmal getauft, als Schutzherr und weltlicher Universal-Bischof der Kirche[1]), berief als solcher das erste ökumenische Concil zur Beilegung der Streitigkeit über die Gottheit Christi, setzte Bischöfe ein und ab und hielt sogar gelegentlich Predigten an das Volk, wies aber andererseits in richtigerem Tacte (freilich in seiner früheren Zeit 314) die donatistische Streitigkeit von sich ab und an das bischöfliche Tribunal als die höchste und letzte Instanz in rein geistlichen Angelegenheiten. In der Ausübung seines kaiserlichen Oberaufsichtsrechts über die Kirche folgte er nicht sowohl einer klaren Einsicht oder festen Theorie, als einem instinctartigen Herrschertrieb, einem politisch-religiösen Pflichtgefühl und dem Bedürfnisse der Zeit. Sein Wort war bloß die erste Anregung, aber nicht die Lösung der Frage von dem Verhältniß des kaiserlichen und priesterlichen Episkopats, und von der Ausdehnung ihrer beiderseitigen Jurisdiction in einem christlichen Reiche. Diese Frage war eben von nun an die Aufgabe und der Zankapfel der Kirchen- und Weltgeschichte und zieht sich durch den ganzen mittelalterlichen Streit zwischen Kaiser und Papst, oder zwischen Cäsaropapat und Hieropapat, hindurch, kehrt aber auch in jeder protestantischen National- oder Staatskirche in modificirter Form wieder.

Im Allgemeinen herrschte von nun an die Ansicht, daß Gott alle Gewalt zwischen dem Priesterthum[2]) und der Staatsgewalt[3]) vertheilt habe, und zwar so, daß jenem die inneren oder geistlichen Angelegenheiten, besonders die Lehre und der Cultus, diesem die äußeren oder weltlichen Angelegenheiten, wie Verwaltung und Disciplin, zukommen[4]). Allein Inneres und Aeußeres greifen hier, wie Leib

---

[1]) Eusebius nennt ihn in der That einen von Gott eingesetzten allgemeinen Bischof. *οἷά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος, συνόδους τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν συνεκρότει.* Vit. Const. I, 44. Sein Sohn Constantius ließ sich gerne „Bischof der Bischöfe" nennen.

[2]) Sacerdotium. [3]) Imperium.

[4]) Justinian spricht die byzantinische Theorie in der Vorrede zur 6. Novelle so aus: „Maxima quidem in hominibus sunt dona Dei a superna collata clementia Sacerdotium et Imperium, et illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens, ex uno eodemque principio utraque procedentia, humanam exornant vitam." Dann schreibt er aber gleich dem Imperium die Oberaufsicht über das Sacerdotium und „maximam sollicitudinem circa vera Dei dogmata et circa Sacerdotum honestatem" zu. Spätere griechische Kaiser nahmen sogar wegen ihrer Salbung priesterlichen Charakter in Anspruch, z. B. Leo der Isaurier, welcher im J. 730 an Papst Gregor II. schrieb: *βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι* (Mansi XII, 976). Das wurde jedoch auch im Orient bestritten, und der Mönch Maximus verneinte im J. 655 die an ihn gerichtete Frage: „Ergo non est omnis Christianus imperator etiam sacerdos?" Anfangs stand der Kaiserthron unmittelbar neben dem Bischofsthron im Chore; aber Ambrosius wies ihm eine Stelle dicht am Chore an. Doch durften die Kaiser nach

und Seele, lebendig in einander ein und bedingen sich gegenseitig, so daß häufige Uebergriffe und Collisionen auf staatskirchlichem Boden unvermeidlich sind. Dieß zeigte sich denn auch vielfach in unserer Periode, zumal im Orient, wo der byzantinische Despotismus freieren Spielraum hatte als in dem entfernten Occident.

Die Kaiser beriefen seit Constantin (wie später die Päpste) die allgemeinen Synoden, bestritten die nöthigen Ausgaben, präsidirten auf denselben entweder in Person, oder gewöhnlich durch ihre Commissare, gaben den dogmatischen und disciplinarischen Beschlüssen der Synoden Gesetzeskraft für das ganze römische Reich und hielten sie mit ihrer Autorität aufrecht. Sie ernannten oder bestätigten die einflußreichsten Metropoliten und Patriarchen. Sie nahmen Theil an allen theologischen Streitigkeiten und vermehrten dadurch die Leidenschaft der Parteien. Sie beschützten die Orthodoxie und bestraften die Häresie mit dem Arm der Gewalt. Häufig aber standen sie auf Seiten der Ketzer und vertrieben die orthodoxen Bischöfe aus ihren Sitzen. So fanden nach einander der Arianismus, Nestorianismsn, Eutychianismus und Monophysitismus Gunst und Schutz am Hofe. Selbst Kaiserinnen mischten sich in die inneren und äußeren Angelegenheiten der Kirche, wie Justina, welche den Arianismus mit aller Gewalt in Mailand einführen wollte, aber an Bischof Ambrosius erfolgreichen Widerstand fand; Eudoxia, welche die Absetzung und Verbannung des edlen Chrysostomus bewirkte; und Theodora, welche, von der Schaubühne zum Throne erhoben, den Kaiser Justinian beherrschte und durch allerlei Intriguen den Sieg der monophysitischen Irrlehre zu befördern suchte. Allerdings gingen die dogmatischen Entscheidungen eigentlich von den Synoden aus und konnten sich ohne die Sanction derselben nicht lange halten. Aber Basiliskus, Zeno, Justinian I., Heraklius, Constans II. und andere Kaiser erließen viele rein kirchliche Edicte und Rescripte ohne Befragung der Synoden, oder beherrschten diese durch ihren Einfluß. Justinian eröffnet seinen berühmten Codex mit dem kaiserlichen Credo der Trinität und dem kaiserlichen Anathema des Nestorius, Eutyches, Apollinaris, allerdings auf Grundlage der apostolischen Kirche und der vier ökumenischen Synoden, aber doch im Bewußtsein einer absoluten legislativen und administrativen Gewalt auch über den Glauben und die Gewissen aller seiner Unterthanen.

Die Stimme der katholischen Kirche in dieser Periode gestand im Allgemeinen den christlichen Kaisern mit der Pflicht des Schutzes und der Unterstützung der Kirche auch das Recht der Oberaufsicht über die äußeren Angelegenheiten derselben zu, nahm aber das Recht der inneren Verwaltung, der Festsetzung der Lehre

---

alter Sitte, welche das Concilium Quinisext. im J. 692 im 69. Kanon ausdrücklich bestätigte, den Chor der Kirche betreten und ihre Oblationen selbst auf dem Altare niederlegen, ein Vorrecht, das allen Laien versagt war und wenigstens auf einen halb-priesterlichen Charakter der Kaiser hindeutet. Danach ist die Angabe von Gibbon zu berichtigen (Ch. XX): „The monarch, whose spiritual rank is less honorable than that of the meanest deacon, was seated below the rails of the sanctuary, and confounded with the rest of the faithful multitude."

und der Leitung des Cultus für den Klerus, besonders die Bischöfe in Anspruch. Die neue Lage der Dinge wurde als eine Wiederherstellung der mosaischen und davidischen Theokratie auf christlichem Boden betrachtet und danach beurtheilt. Was aber die Ausdehnung und Anwendung der kaiserlichen Kirchengewalt betrifft, so war das Urtheil gewöhnlich bewußt oder unbewußt durch das eigene religiöse Interesse bestimmt. Daher finden wir, daß Katholiken und Häretiker, Athanasianer und Arianer die kaiserlichen Eingriffe in die dogmatische Entwicklung, die Einsetzung und Absetzung von Bischöfen und die Begünstigung und Verfolgung der Gegenpartei rechtfertigten oder verdammten, je nachdem sie selbst oder ihre Gegner davon betroffen wurden. Dieselben Donatisten, welche zuerst den kaiserlichen Schutz anriefen, verurtheilten, als die Entscheidung gegen sie ausfiel, alle Einmischung des Staates in die Kirche. Es gab Bischöfe, welche selbst die willkührlichsten Excesse des byzantinischen Religionsdespotismus durch Berufung auf Melchisedek und die frommen Könige Israels rechtfertigten und sich zu willigen Werkzeugen des Hofes hergaben. Andererseits fehlte es aber auch niemals an furchtlosen Vertretern der Rechte der Kirche gegenüber der Staatsgewalt. Maximus Confessor erklärte vor seinen Richtern in Constantinopel, das Vorbild des Melchisedek beziehe sich einzig und allein auf Christum und nicht auf den Kaiser.

Im Allgemeinen bildete die Hierarchie ein mächtiges und heilsames Gegengewicht gegen die Cäsaropapie und wahrte die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche gegenüber der weltlichen Macht. Die damalige Zeit hatte bloß zu wählen zwischen kaiserlichem und bischöflichem Despotismus, und unter diesem war der letztere weniger schädlich und mehr nützlich, weil er die höheren geistigen und sittlichen Interessen vertrat. Ohne die Hierarchie wäre die Kirche im römischen Reiche und unter den Barbaren ein Spielball in den Händen weltlicher und militärischer Despoten geworden. Es war daher von der größten Wichtigkeit, daß die Kirche zur Zeit ihrer Vermählung mit dem Staate innerlich und äußerlich bereits so erstarkt und ausgewachsen war, daß keine kaiserliche Willkühr sie wesentlich verändern oder zur Dienstmagd herabsetzen konnte. Die apostolischen Constitutionen setzen die Bischöfe sogar über alle Könige und Machthaber[1]). Chrysostomus sagt, daß die ersten Staatsdiener keine solche Ehre genossen, wie die Diener der Kirche. Und im Ganzen verdienten sie es auch. Obwohl es genug Prälaten gab, welche ihre Macht für ehrgeizige Zwecke mißbrauchten, so sind doch Männer, wie Athanasius, Basilius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus, Leo, die reinsten und ehrwürdigsten Charaktere, welche uns im vierten und fünften Jahrhundert begegnen und die gleichzeitigen Kaiser weit überragen. Es war allgemeine Meinung, daß die Lehren und Einrichtungen der Kirche auf göttlicher Offenbarung ruhen und über alle menschliche Macht und Willkühr erhaben seien. Das Volk blickte

---

[1]) Lib. II. c. 11, wo der Bischof erinnert wird an seine erhabene Stellung ὡς Θεοῦ τύπον ἔχων ἐν ἀνθρώποις τῷ πάντων ἄρχειν ἀνθρώπων, ἱερέων, βασιλέων, ἀρχόντων, etc. Vgl. c. 33 u. 34.

in blindem Glauben und Aberglauben zu den Geistlichen als seinen Führern in allen Angelegenheiten des Gewissens, und selbst die Kaiser mußten den Bischöfen als den Vätern der Kirche die größte Ehrfurcht erweisen, ihnen die Hände küssen, sie um ihren Segen bitten und sich ihrer Warnung und Disciplin unterwerfen.

In den meisten Fällen waren die Kaiser bloß Werkzeuge in den Händen einer kirchlichen Partei. Die willkührlichen Gesetze, welche der Kirche von außen her aufgedrängt wurden, überlebten selten ihre Urheber und wurden von der Geschichte gerichtet. Denn es giebt eine göttliche Autorität über allen Thronen von Königen und Bischöfen, und eine Macht der Wahrheit über allen Machinationen der Lüge und Intrigue.

Die abendländische Kirche bewahrte im Ganzen ihre Selbstständigkeit viel mehr als die morgenländische, theils wegen der größeren Festigkeit des römischen Nationalcharakters, theils wegen der Gunst politischer Verhältnisse und der Entfernung von dem Einfluß und den Intriguen des byzantinischen Hofes. Hier entwickelte sich sogar das hierarchische Princip von Leo dem Großen an bis zum absoluten Papstthum, welches aber, nachdem es seine welthistorische Mission unter den barbarischen Völkern des Mittelalters erfüllt hatte, in eine unerträgliche Gewissenstyrannei ausartete und dadurch sich selbst den Untergang bereitete. Im katholischen System ist die Freiheit und Selbstständigkeit der Kirche bedingt durch die Herrschaft des exclusiven Priesterstandes und Papstthums; im protestantischen System kann sie nur auf der breiteren Basis des allgemeinen Priesterthums verwirklicht werden und fällt zusammen mit der Selbstregierung der gläubigen Gemeinde, die aber noch in allen protestantischen Staatskirchen durch die Staatsgewalt mehr oder weniger beschränkt ist.

§. 159. Beschränkung der Religionsfreiheit und Anfänge der Ketzerverfolgung.

Samuel Eliot: History of Liberty. Boston 1853. 4 voll. (die beiden ersten Bände handeln von den alten Römern, die beiden andern von den alten Christen. Die wichtigsten Thatsachen sind in den Abschnitten der größeren kirchengeschichtlichen Werke über die Häresieen, die dogmatischen Streitigkeiten und die Kirchenzucht zerstreut.)

Eine unvermeidliche Folge der Verbindung von Kirche und Staat war die Beschränkung der Religions- und Cultusfreiheit und die bürgerliche Bestrafung der Abweichung von der Lehre und Disciplin der Staatskirche.

Die herrschende, vom Staate anerkannte Kirche gewann zwar äußere Freiheit und Herrschaft, aber zum Theil auf Kosten der inneren Freiheit und Selbstregierung, die nun, wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, durch das Oberaufsichtsrecht des christlichen Staatsoberhauptes beschränkt war, vor allem in dem byzantinischen Reiche. In den drei ersten Jahrhunderten hatte die Kirche eben wegen ihrer völligen Trennung vom Staate bei aller äußeren Knechtsgestalt doch mehr innere Freiheit in der Entwicklung ihrer Lehren und Gebräuche.

Noch mehr aber wurde nun die Freiheit der Irrlehre und Spaltung eingeengt. In dem vornicänischen Zeitalter wurden dieselben zwar ebenso gehaßt und verabscheut, als nachher, aber doch bloß auf geistliche Weise durch Wort und Schrift bekämpft und mit Excommunication von den Rechten der Kirche bestraft. Die Kirche handelte nach dem Grundsatz: Bürgerliche Strafen für bürgerliche Vergehen, geistliche Strafen für geistliche Verbrechen. Sie nahm bloß Jurisdiction über ihre Glieder an, und die Juden und Häretiker waren außer dem Bereiche ihrer Gesetze, genossen daher religiöse Freiheit, so weit sie nicht durch den Staat beschränkt war. Justin der Märtyrer, Tertullian und noch Lactantius waren die ersten Vertreter des Grundsatzes der Gewissensfreiheit und behaupteten, den Heiden gegenüber, daß die Religion ihrem Wesen nach Sache des freien Willens sei und nur auf dem Wege des Unterrichts und der Ueberzeugung, nicht aber der äußeren Gewalt befördert werden könne[1]). Alles was sie gegen die heidnische Christenverfolgung sagen, findet auch auf die kirchliche Ketzerverfolgung seine volle Anwendung.

Allein seit dem nicänischen Zeitalter wurden alle Abweichungen von dem herrschenden staatskirchlichen Glauben nicht mehr bloß als religiöse Verirrungen verabscheut und ausgeschlossen, sondern auch als bürgerliche Verbrechen gegen den christlichen Staat behandelt, also auch mit bürgerlichen Strafen, zunächst mit Absetzung, Verbannung, Confiscation, und später, seit Theodosius, sogar mit dem Tode bestraft. Diese Ketzerverfolgung war eine natürliche Consequenz der Vereinigung der religiösen und bürgerlichen Pflichten und Rechte oder der Vermischung der staatlich-juridischen und der kirchlich-sittlichen Anschauung, welche mit Constantin eintrat. Sie ging vom Staate und von den Kaisern aus, welche auch in dieser Hinsicht sich als Nachfolger der Pontifices Maximi erwiesen, nur mit umgekehrter Anwendung. Die Kirche hielt zwar fortwährend an dem Grundsatze fest, daß sie als solche bloß geistliche Strafmittel, im äußersten Falle die Excommunication anwenden dürfe, da ja Christus und die Apostel alle fleischlichen Waffen ausdrücklich verschmähten und verboten, und lieber dulden und sterben, als Gewalt anwenden wollten. Allein in jüdisch-theokratischer und staatskirchlicher Anschauung befangen, hat die Kirche factisch den Standpunkt des Gesetzes und des Evangeliums vielfach verwischt und die Anwendung von Gewaltmaßregeln gegen Irrlehren in der Theorie gebilligt, ja nicht selten den Staat dazu aufgefordert und ermuntert, ist also wenigstens indirect für die Ketzerverfolgung verantwortlich. Dieß gilt besonders von der römischen Kirche in den Zeiten ihrer größten Macht, nämlich im Mittelalter bis zum Ende des sechszehnten Jahrhunderts. Dadurch hat sie sich in den Augen der Welt und der neueren Bildung fast noch mehr verhaßt gemacht, als durch ihre eigenthümlichen Lehren und Gebräuche. Die protestantische Reformation zerstörte den Wahn, als ob das Christenthum mit einer bestimmten Organisation, nämlich dem Papstthum, identisch sei und gab

---

[1]) Just. Mart., Apol. I, 2. 4. 12. Tertull., Apolog. c. 24. 28. Ad Scapul. c. 2. Lactant., Instit. V, 19. 20. Epit. c. 54. Vgl. §. 51.

damit dem Princip des kirchlichen Exclusivismus und dem Ketzerhasse einen gewaltigen Stoß. Doch ist eigentlich erst seit dem achtzehnten Jahrhundert eine radicale Revolution in den Ansichten über religiöse Toleranz eingetreten, und der Fortschritt der Toleranz und Cultusfreiheit ging Hand in Hand mit der allmählichen Lockerung und Auflösung der Grundlagen des Staatskirchenthums und mit der schärferen Trennung der bürgerlichen und religiösen Rechte, sowie der weltlichen und geistlichen Gewalt.

Im Anfang seiner Regierung proclamirte Constantin völlige Religionsfreiheit (312) und blieb ihr im Ganzen ziemlich treu, jedenfalls gebrauchte er noch keine gewaltsamen Maßregeln, wie seine Nachfolger. Doch war diese Freiheit nicht als bleibendes Princip genannt, sondern bloß eine temporäre Maßregel der Politik, die nothwendige Folge der begonnenen Scheidung des römischen Kaiserthums von dem Götzendienst und der naturgemäße Uebergang von der Alleinherrschaft des Heidenthums zur Alleinherrschaft des Christenthums. Die Intoleranz richtete sich zunächst gegen das Heidenthum; da dieses aber von selbst allmählich ausstarb und überhaupt keine sittliche Energie zum Märtyrerthum hatte, so kam es unter den christlichen Kaisern zu keinen so blutigen Verfolgungen gegen den Götzendienst, wie unter ihren heidnischen Vorgängern gegen das Christenthum. Statt dessen richtete sich die Intoleranz des Staatsoberhauptes gegen die christlichen Häretiker, welche ihm als solche erschienen. Schon Constantin beschränkte die gewährte Freiheit und Vorrechte auf die katholische, d. h. die herrschende orthodoxe bischöfliche Kirche und schloß die Häretiker und Schismatiker bald nach dem nicänischen Concil durch ein Edict vom Jahre 326 ausdrücklich von diesen Vorrechten aus [1]). Demgemäß verbannte er die Häupter des Arianismus und befahl die Verbrennung ihrer Schriften, später aber, in seinen Ansichten über Orthodoxie und Heterodoxie wieder wankend gemacht und durch einige Bischöfe und seine Schwester umgestimmt, rief er den Arius zurück und exilirte den Athanasius. Er selbst wurde von einem arianischen Bischof kurz vor seinem Tode getauft. Sein Sohn Constantius war ein fanatischer Verfolger des Götzendienstes und der nicänischen Orthodoxie und suchte den Arianismus mit aller Gewalt zur Alleinherrschaft zu erheben. Daher erhoben die orthodoxen Bischöfe Hosius, Athanasius und Hilarius kräftigen Protest gegen diesen Despotismus und zu Gunsten der Toleranz [2]). Man muß aber bedenken, daß sie in diesem Falle selbst von der Intoleranz zu leiden hatten und die Verbannung der Arianer nicht für Unrecht ansahen, vielmehr billigten. Der dogmatische Standpunkt beherrschte ihre Ansichten von Freiheit. In der gleichen Behandlung der Orthodoxen und Arianer von

---

[1]) Cod. Theod. XVI. 5, 1: Privilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse oportet. Haereticos autem atque schismaticos non tantum ab his privilegiis alienos esse volumus, sed etiam diversis muneribus constringi et subjici.

[2]) Vgl. oben §. 135.

Seiten des Staates hätte Athanasius eine frevelhafte Gleichstellung der Wahrheit mit dem Irrthum oder eine Beleidigung der Wahrheit gesehen.

Mit Julian dem Abtrünnigen wurde wieder Religionsfreiheit proclamirt, aber als Anfang eines Rückschrittes in die Alleinherrschaft des Heidenthums, also als Gegenstück zur Constantinischen Toleranz. Nach seinem frühen Tode herrschte wieder, wenigstens im Oriente, der Arianismus und erwies sich intoleranter und gewaltthätiger als die katholische Orthodoxie.

Endlich machte Theodosius der Große, der erste Kaiser, der auf den nicänischen Glauben getauft wurde, dem arianischen Interregnum ein Ende, proclamirte die Alleinherrschaft des nicänischen Symbols und zugleich die ersten strengen Strafgesetze nicht nur gegen den heidnischen Götzendienst, dessen Ausübung fortan ein todeswürdiges Verbrechen im Reiche war, sondern auch gegen alle christlichen Häresieen und Secten. Bald nach seiner Taufe 380 erließ er in Gemeinschaft mit seinen schwachen Mitkaisern Gratian und Valentinian II. an die Bewohner Constantinopels, des damaligen Hauptsitzes des Arianismus, folgendes Edict: „Wir, die drei Imperatoren, wollen, daß alle unsere Unterthanen der Religion folgen, welche von St. Petrus den Römern gelehrt, von der Ueberlieferung treu bewahrt worden ist und jetzt vom Bischof Damasus von Rom und Bischof Petrus von Alexandrien, einem Manne von apostolischer Frömmigkeit, bekannt wird. Nach der Verordnung der Apostel und der Lehre des Evangeliums lasset uns glauben an die Eine Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes von gleicher Majestät in der heil. Dreieinigkeit. Wir wollen, daß diejenigen, welche diesen Glauben annehmen, katholische Christen genannt werden; wir brandmarken alle sinnlosen Anhänger anderer Religionen mit dem schmachvollen Namen der Häretiker und verbieten ihren Zusammenkünften, den Namen von Kirchen anzunehmen; außer der Verdammung der göttlichen Gerechtigkeit haben sie die schweren Strafen zu gewärtigen, welche unsere Autorität unter der Leitung der himmlischen Weisheit über sie zu verhängen für gut finden wird“ [1]). Im Laufe von fünfzehn Jahren erließ dieser Kaiser wenigstens fünfzehn Strafgesetze gegen die Häretiker [2]), wodurch sie allmählich aller Rechte der Religionsübung beraubt, von bürgerlichen Aemtern ausgeschlossen, mit Geldstrafen, Confiscation, Verbannung, und einige derselben, nämlich die Manichäer, Audianer und selbst die Quartodecimaner, mit dem Tode bedroht wurden.

Von Theodosius rührt also die staatskirchliche Theorie der Ketzerverfolgung her und prägte sich in der Gesetzgebung aus. Er beabsichtigte zwar dabei zunächst

---

[1]) Cod. Theod. XVI. 1, 2. Baronius und selbst Godefroy nennen dieses Edict, das zwar allerdings in diesem Falle die richtige Lehre begünstigte, aber den absoluten kaiserlichen Glaubensdespotismus involvirt, ein „edictum aureum, pium et salutare.“

[2]) Vgl. Cod. Theod. XVI. tit. V, leg. 6—23, und Godefroy's Commentar.

mehr die Abschreckung und Bekehrung, als die Bestrafung der widerspenstigen Unterthanen[1]).

Aber von der Theorie zur Praxis war nur ein Schritt, und diesen that sein Rivale und College Maximus, indem er, von dem unwürdigen Bischofe Ithacius bewogen, den spanischen Bischof Priscillian mit sechs angesehenen Anhängern seiner gnostisch-manichäischen Secte (zwei Presbytern, zwei Diakonen, dem Dichter Latronian und Euchrocia, einer edlen Matrone von Bordeaux) zu Trier foltern und mit dem Schwerte hinrichten ließ (385). Dieß war das erste Ketzerblut, das von einem christlichen Fürsten um religiöser Meinungen willen vergossen wurde. Die zu Trier versammelten Bischöfe mit Ausnahme des Theognistus billigten dieses Verfahren.

Allein das bessere Gefühl der christlichen Kirche schreckte davor mit Abscheu zurück. Die Bischöfe Ambrosius von Mailand[2]) und Martin von Tours[3]) erhoben dagegen einen denkwürdigen Protest und lehnten alle Gemeinschaft mit Ithacius und den andern Bischöfen, welche die Hinrichtung gebilligt hatten, ab. Doch darf man nicht vergessen, daß diese Bischöfe, wenigstens Ambrosius, gegen die Todesstrafe überhaupt eingenommen waren, und sonst keine Nachsicht gegen Heiden und Häretiker kannten[4]). Auch war der ganze Proceß unregelmäßig geführt, indem einerseits Bischöfe in einer Criminalsache als Ankläger auftraten, und andererseits ein weltlicher Richter eine Appellation von der bischöflichen Jurisdiction annahm und ein Urtheil in Glaubenssachen aussprach. Später wurden die Functionen des weltlichen und geistlichen Gerichtes in Ketzerprocessen schärfer geschieden.

Die Hinrichtung der Priscillianisten ist das einzige Beispiel eines **blutigen** Ketzergerichtes in unserer Periode. Allein das Recht gewaltsamer Staatsmaßre-

---

[1]) So behauptet Sozomenus l. VII. c. 12.

[2]) Epist. XXIV ad Valentin. imper. (tom. II. p. 891 ed. Bened. Par. 1690). Er wollte nichts mit Bischöfen zu thun haben, „qui aliquos, devios licet a fide, ad necem petebant."

[3]) Bei Sulpic. Sever., Hist. Sacra II, 50: Namque tum Martinus apud Treveros constitutus, non desinebat increpare Ithacium, ut ab accusatione desisteret, Maximum orare, ut sanguine infelicium abstineret: satis superque sufficere, ut episcopali sententia haeretici judicati ecclesiis pellerentur: novum esse et inauditum nefas, ut causam ecclesiae judex saeculi judicaret. Vgl. Sulp. Severus, Dial. III. c. 11—13 und seine Vit. Mart. c. 20.

[4]) Daher beschuldigt sie Gibbon, Chapter XXVII, nicht ganz unrichtig der Inconsequenz: „It is with pleasure that we can observe the humane inconsistency of the most illustrions saints and bishops, Ambrose of Milan, and Martin of Tours, who, on this occasion, asserted the cause of toleration. They pitied the unhappy men, who had been executed at Treves; they refused to hold communion with their episcopal murderers; and if Martin deviated from that generous resolution, his motives were laudable, and his repentance was exemplary. The bishops of Tour and Milan pronounced, without hesitation, the eternal damnation of heretics; but they were surprised and shocked by the bloody image of their temporal death, and the honest feelings of nature resisted the artificial prejudices of theology."

geln gegen die Ketzer wurde fortan auch von den besten Kirchenvätern vertheidigt. Chrysostomus empfiehlt zwar christliche Liebe gegen Häretiker und Heiden und erklärt sich gegen ihre Hinrichtung, billigt aber die Schließungen ihrer Versammlungen und Wegnahme ihrer Kirchen und verfuhr demgemäß gegen Novatianer und Quartodecimaner, weßhalb manche sein späteres Unglück als gerechte Strafe betrachteten[1]). Hieronymus scheint mit Berufung auf 5 Mos. 13, 6—10 sogar die Todesstrafe gegen Religionsverführer zu rechtfertigen[2]).

Augustin, der selbst neun Jahre zur manichäischen Secte gehörte, und durch die Gnade Gottes wunderbar ohne allen äußeren Zwang zur katholischen Kirche bekehrt wurde, hatte anfangs die ächt evangelische Ansicht, daß die Häretiker und Schismatiker nicht durch Gewalt, sondern bloß auf dem Wege der Belehrung und Ueberzeugung gewonnen werden sollten; denn sonst erhalte man statt offenbarer Häretiker heuchlerische Katholiken[3]). Allein seit dem Jahre 400 veränderte und widerrief er diese Ansicht in Folge seiner Erfahrungen mit den Donatisten, die er vergeblich durch Disputation und Schrift zu bekehren gesucht hatte, während manche sich der Gewalt unterwarfen, und vertheidigte die Ketzerverfolgung theils durch die Lehre vom christlichen Staate, theils durch die staatsgefährlichen Excesse der fanatischen Circumcellionen, theils durch die trügerische Hoffnung auf eine heilsame Wirkung zeitlicher Strafen, theils endlich durch eine verkehrte Auslegung des „Cogite intrare“, Luk. 14, 23. Die letztere Stelle, die seitdem so oft gemißbraucht wurde, kann sich sicherlich nicht auf äußere Zwangsmaßregeln beziehen, da diese dem ganzen Geist der Lehre Jesu zuwider sind, sondern bezeichnet bloß auf anschauliche Weise den heiligen Feuereifer z. B. eines Apostels Paulus für die Ausbreitung des Reiches Gottes. Aber Augustin verstand sie buchstäblich. „Es ist zwar besser,“ sagt er, „daß die Menschen durch Belehrung, als durch Furcht vor Strafe und durch Schmerzen zum Dienste Gottes geführt werden. Aber weil die Ersteren besser sind, so müssen darum doch die Anderen nicht vernachlässigt werden. . . Viele müssen oft, wie schlechte Knechte, durch die Geißel zeitlicher Leiden zu ihrem Herrn zurückgeführt werden, ehe sie zu der höchsten Stufe religiöser

---

[1]) Hom. XXIX u. XLVI in Matth. Vgl. Socrat. H. E. VI, 19. Sonst war sein Grundsatz (in Phocam mart. et contra haer. tom. II p. 705 ed. Montf.): ἐμοὶ ἔθος ἐστι διώκεσθαι καὶ μὴ διώκειν, ἐλαύνεσθαι καὶ μὴ ἐλαύνειν, d. h. er selbst wollte lieber Unrecht leiden, als Unrecht thun. Dann verweist er sehr passend auf das Beispiel Christi, der das Böse überwunden habe, nicht indem er andere an's Kreuz schlug, sondern selbst den Kreuzestod erlitt.

[2]) Epist. 37 (al. 53) ad Riparium adv. Vigilantium.

[3]) Epist. 93 ad Vincent. §. 17: „Mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus. Sed, fährt er fort, haec opinio mea non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis.“ Dann führt er seine Erfahrung mit den Donatisten an. Vgl. Aug., Retract. II, 5.

Entwicklung gelangen.... Der Herr selbst gebietet[1]) zu seinem großen Abendmahl die Gäste zuerst einzuladen, dann zu zwingen"[2]). Er meint, daß wenn dem Staate das Recht der Bestrafung religiöser Vergehen genommen werde, er auch keine anderen Verbrechen, wie Mord und Ehebruch, bestrafen dürfte, da Paulus[3]) Spaltungen und Secten aus derselben Quelle des Fleisches ableite[4]). Er wirft seinen donatistischen Gegnern Inconsequenz vor, indem sie die Verbote der Kaiser gegen die Götzenopfer zu billigen schienen, dagegen die Verfolgung der christlichen Irrlehrer für unrecht hielten. Zwar gereicht es dem Herzen Augustins zur Ehre, daß er in concreten Fällen die Obrigkeit dringend zur Milde und Humanität ermahnte und also in der Praxis seinem herrlichen Wahlspruch treu blieb: „Nichts siegt als die Wahrheit, der Sieg der Wahrheit ist die Liebe"[5]). Allein seine Theorie enthielt, wie Neander richtig bemerkt, den Keim des ganzen Systems des geistlichen Despotismus, der Intoleranz und der Verfolgungssucht bis zu dem Inquisitionsgerichte[6]). Bei der großen Autorität seines Namens mußte denn auch seine Ansicht später vielfach zur Rechtfertigung von Grausamkeiten dienen, vor welchen er selbst zurückgeschaudert hätte.

Bald nach ihm vertheidigte auch Leo der Große, der erste Repräsentant des consequenten, exclusiven, allbeherrschenden Papstthums, selbst die Todesstrafe der Häretiker[7]).

Fortan erheben bloß die verfolgten Parteien von Zeit zu Zeit einen Protest gegen die religiöse Verfolgung und werden durch ihre gedrückte Lage, wo nicht aus Princip, so doch aus Politik und Selbstinteresse, Vertheidiger der Toleranz. So verwarf der donatistische Bischof Petilianus in Afrika, gegen welchen Augustin schrieb, gegenüber seinen katholischen Gegnern, wie früher sein Landsmann Tertullian gegenüber den heidnischen Christenverfolgern, allen äußeren Zwang in Gewissenssachen mit Berufung auf Christus und die Apostel, welche niemals verfolgten, sondern lieber duldeten und starben. „Meint ihr," fragt er, „Gott dadurch zu dienen, daß ihr uns mit eigener Hand mordet? Ihr irrt, ihr irrt, wenn ihr Elende dies glaubet: Gott hat keine Henker zu Priestern. Christus lehrt uns, Unrecht zu dulden, nicht zuzufügen." Der donatistische Bischof Gaudentius sagt, Gott habe Propheten und Fischer, aber nicht Fürsten und Soldaten zur Ausbreitung des Glaubens bestimmt. Uebrigens darf man nicht vergessen, daß die

---

1) Luk. 14, 23.

2) Epist. 185 ad Bonifacium §. 21. §. 24.

3) Gal. 5, 19.

4) C. Gaudent. Donat. I. §. 20. C. epist. Parmen. I. §. 16.

5) „Non vincit nisi veritas, victoria veritatis est caritas."

6) K.-G. III. S. 427.

7) Epist. XV ad Turribium, wo Leo die Hinrichtung der Priscillianisten mit offenbarer Approbation erwähnt: Etiam mundi principes ita hanc sacrilegam amentiam detestati sunt, ut auctorem ejus cum plerisque discipulis legum publicarum ense prosternerent.

Donatisten die ersten waren, welche in einer kirchlichen Angelegenheit an das kaiserliche Tribunal appellirten, und erst nachdem dieses gegen sie entschied, durch die Umstände Gegner des Staatskirchenthums wurden.

Viertes Kapitel.

Die Entstehung und Verbreitung des christlichen Mönchthums.

Allgemeine Literatur.

I. Quellen.

1) Griechische. **Socrates**: Hist. Eccl. lib. IV. cap. 23 sqq. **Sozomenus**: H. E. l. I. c. 12—14; III. 14; VI. 28—34. **Palladius** (zuerst Mönch und Schüler des jüngeren Makarius, dann Bischof v. Hellenopolis in Bithynien, von Chrysostomus ordinirt, gest. 431): Historia Lausiaca (*ἱστορία πρὸς Λαῦσον*, einen Hofbeamten unter Theodosius II., dem das Werk gewidmet war), verfaßt um 421, mit enthusiastischer Bewunderung nach persönlicher Kenntniß der berühmtesten gleichzeitigen Asketen Aegyptens. **Theodoretus** († 457): Historia religiosa, seu ascetica vivendi ratio (*φιλόθεος ἱστορία, ἢ ἀσκητικὴ πολιτεία*, in der Pariser Ausg. der Opera Theod. von 1642 in tom. III. p. 757—897), enthaltend Lebensbeschreibungen von dreißig orientalischen Anachoreten und Mönchen, ebenfalls großentheils aus eigener Anschauung. **Nilus** der ältere (Anachoret auf dem Berge Sinai, † um 450): De vita ascetica, De exercitatione monastica, Epistolae 355 u. and. Schriften.

2) Lateinische Quellen. **Rufinus** († 410): Histor. Eremitica, s. Vitae Patrum. **Sulpicius Severus** (um 400): Dialogi (der erste Dialog enthält eine lebhafte und unterhaltende Schilderung der ägyptischen Mönche, die er besuchte, die beiden anderen beziehen sich auf Martin v. Tours). **Cassianus** († 432): Institutiones coenobiales, u. Collationes Patrum (geistliche Gespräche orientalischer Mönche).

Außerdem die asketischen Schriften von **Athanasius** (Vita Antonii), **Basilius, Gregor v. Nyssa, Gregor v. Naz., Chrysostomus, Isidor von Pelusium** unter den griechischen, **Ambrosius, Augustinus, Hieronymus** (seine Biographieen von Anachoreten u. seine Briefe), **Cassiodorus, Gregorius der Gr.**, unter den lateinischen Vätern.

II. Spätere Bearbeitungen.

L. Holstenius (urspr. ein Lutheraner von Hamburg, dann ein römischer Convertit und Bibliothekar des Vatican, gest. 1661): Codex regularum monastic., zuerst Rom 1661, dann vermehrt Paris u. Augsburg in 6 voll. fol. Die älteren griech. **Menologia** (*μηνολόγια*) u. **Menaea** (*μηναῖα*), u. die lateinischen **Calendaria** u. **Martyrologia**, d. h. kirchliche Kalender oder Verzeichnisse der Gedächtnißtage (irdischen Todes- u. himmlischen Geburtstage) der Heiligen mit kurzen biogr. Notizen für liturgischen Gebrauch. **P. Herbert Rosweyde** (Jesuit): Vitae Patrum, sive Historiae Eremiticae, libri X. Antw. 1628. **Acta Sanctorum**, quotquot toto orbe coluntur, Antw. 1643—1786, 53 voll. fol., wozu noch Band 54 von 1794 (vom 12.—14. Oct.) u. die neueren Bände seit 1845 hinzukommen. (Dieses merkwürdige Riesenwerk katholisch-kirchlicher Gelehrsamkeit wurde angeregt von Rosweyde aus Utrecht, gest. 1629, dann ernstlich begonnen von dem Jesuiten Joh. Bolland, gest. 1665, fortges. von mehreren Gelehrten seines Ordens, genannt Bollandisten, bis zum 11. Oct. im

kirchl. Heiligenkalender herabgeführt, u. neuerdings nach langer Unterbrechung, zwischen 1794 u. 1845, von Theiner u. and. Gelehrten wieder aufgenommen, aber noch lange nicht vollendet.) **D'Achery** (Benedictiner, † 1685) u. **Mabillon** (Benedictiner, † 1707): Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distributa. Par. 1668—1701, u. Venet. 1733 sqq. 9 voll. fol. (Bis 1100. Vol. I enthält das saec. I. Ben. ord. A. D. 500—600, die Biographieen der Benedictiner von Benedict bis Gregor I. u. Augustin, dem Missionar der Angelsachsen und ersten Erzbischof von Canterbury.) **Pet. Helyot** (französ. Franziscaner, † 1716): Histoire des ordres monastiques religieux et militaires et des congrégations séculières de l'un et l'autre sexe, etc. Par. 1714—19. (Sec. éd. 1721.) 8 voll. 4⁰. (vol. I u. II gehört zu unserer Periode.) **Alban Butler** (Prof. am engl. kath. Coll. zu Douay, † 1773): The Lives of the Fathers, Martyrs, and other principal Saints (nach dem kathol. Kalender geordnet u. vollendet bis zum 31. Dec.), zuerst 1745, dann öfter gedr. (beste Ausg. Lond. 1812—13 u. 1847 in 12 voll., eine amerik. Ausg. Baltimore 1844, in 4 voll.). **Gibbon**: Chapter XXXVII (Origin, Progress and Effects of Monastic Life, sehr ungünstig u. mit vornehmer philosophischer Verachtung). **Henrion** (R.-K.): Histoire des Ordres religieux, Par. 1835 (Dasselbe deutsch: Allgemeine Geschichte der Mönchsorden von J. Fehr, Tübing. 1845, 2 Bde.). **F. v. Biedenfeld:** Ursprung u. s. w. sämmtlicher Mönchsorden im Orient und Occident. Weimar 1837. 3 Bde. **Schmidt** (R.-K.): Die Mönchs-, Nonnen- und geistlichen Ritterorden nebst Ordensregeln u. Abbildungen. Augsb. 1838 ff. **H. H. Milman** (Anglicaner): History of Ancient Christianity, 1844. Book III. ch. 11. **H. Ruffner** (Presbyterianer): The Fathers of the Desert. New-York 1850. 2 voll. (voll von interessanter Belehrung in populärer Form). **Comte de Montalembert** (R.-K.): Les moines d'Occident depuis Saint Benoît jusqu'à Saint Bernard. Par. 1860. (Dasselbe deutsch: Die Mönche des Abendlandes u. s. w. von P. K. Brandes, Regensburg 1860; u. englisch: The Monks of the West etc. Edinb. u. Lond. 1861 in 2 Bänden. **Otto Zöckler:** Kritische Geschichte der Askese. Frankfurt a./M. 1863. Vgl. auch die betreffenden Abschnitte bei **Tillemont, Fleury, Schröckh** (Bd. V u. VIII), **Neander** u. **Gieseler.**

§. 160. Ursprung des christlichen Mönchthums. Vergleichung mit nicht-christlichen Formen des Mönchthums.

Hospinian: De origine et progressu monachatus l. VI. Tig. 1588 und vermehrt Genev. 1669. fol. **J. A. Möhler** (R.-K.): Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung, 1836 (in dessen Gesammelten Schriften, Regensb. Bd. II. S. 165 ff.). **Isaac Taylor** (Independent): Ancient Christianity. Lond. 1844. vol. I. p. 299 sqq. **A. Vogel:** Ueber das Mönchthum. Berl. 1858. (In der „deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft" 2c.) **Joh. Cropp:** Origines et causae monachatus. Gott. 1863, u. dessen Abhandlung: Das kathol. Mönchsleben, nach seinen rel.-sittl. Motiven untersucht u. beleuchtet, in den Jahrbb. der dtsch. Theol. f. 1866. S. 70 ff.

Im Anfang des vierten Jahrhunderts tritt das Mönchthum in der Kirchengeschichte auf und nimmt in ihr fortan eine hervorragende Stelle ein. Es verbreitete sich von Aegypten aus mit unwiderstehlicher Gewalt über das Morgen- und Abendland, wurde der Hauptträger des christlichen Lebens bis zu den Zeiten der Reformation und ist in der griechischen und römischen Kirche noch immer ein unentbehrliches Institut und die fruchtbarste Schule für die Heranbildung von Heiligen, Priestern und Missionären.

Wie die asketische Richtung im Allgemeinen, so ist auch das Mönchthum insbesondere keineswegs auf die christliche Kirche beschränkt, sondern findet sich vor und nach Christo auch in anderen Religionen, besonders im Orient. Denn es ruht auf dem religiösen Triebe der Einsamkeit, der Beschaulichkeit und Befreiung von den Banden der Welt und der Sinne, giebt aber diesem Triebe ein unverhältnißmäßiges Uebergewicht über die gesellige, praktische und weltreformirende Richtung der Religion. Unter den Hindus gab es vielleicht schon fünfzehn Jahrhunderte vor Christo, jedenfalls lange vor Alexander dem Großen, verschiedene Klassen von Anachoreten und Mönchen, von den Griechen Gymnosophisten oder nackte Philosophen genannt, welche nach den Vorschriften der Vedas und Gesetze Manu's durch Zurückziehung von der Welt und allerlei verdienstliche Bußacte, wie Armuth, Ehelosigkeit, Fasten, Pilgerfahrten, Schlafen auf Stroh oder bloßer Erde, Kriechen auf dem Bauche, tagelanges Stehen auf den Zehen, Sitzen unter versengenden Sonnenstrahlen oder strömendem Regen, die Seele von der Befleckung mit der Sinnlichkeit befreien und durch Vernichtung der Selbstheit zur göttlichen Quelle alles Seins durchzudringen suchten[1]).

Die indische Religion spaltet sich bekanntlich in die beiden großen Gegensätze des Brahmanenthums und des Buddhismus, deren Verhältniß zu einander vielfache Aehnlichkeit mit dem Verhältniß zwischen Judenthum und Christenthum, sowie zwischen Katholicismus und Protestantismus darbietet. Der Buddhismus ist das jüngere System, welches sich aus dem Brahmanenthum im sechsten Jahrhundert vor Christo im nördlichen Indien herausgebildet und, obwohl später von den Brahminen aus Vorderindien fast ganz verdrängt, sich über Hinterindien, fast alle indischen Inseln, Japan, Tübet und einen großen Theil von China und Mittelasien bis nach Sibirien hin verbreitet hat und unter allen heidnischen Religionen die meisten Anhänger zählt. Beide Systeme lehren die strengste Askese, aber von entgegengesetzten Principien aus. Die brahmanische Askese[2]) geht von pantheistischer, die buddhistische von atheistischer und nihilistischer, jedoch sehr ernster Weltanschauung aus; die eine ist von dem Gedanken der absoluten aber ab-

---

[1]) Vgl. die gelegentlichen Notizen über die indischen Gymnosophisten bei Strabo (Lib. XV, cap. 1, nach älteren Nachrichten aus der Zeit Alexanders des Gr.), Arrian (Exped. Alex. l. VII. c. 1 u. Hist. Ind. c. 11), Plinius (Hist. nat. VII. 2), Diodorus Siculus (lib. II), Plutarch (Alex. 64), Porphyrius (De abstinent. l. IV), Lukian (Fugit. 7), Clemens Alex. (Strom. l. II u. III), u. Augustinus (De civit. Dei l. XIV. c. 17: Per opacas Indiae solitudines, quum quidam nudi philosophentur, unde gymnosophistae nominantur; adhibent tamen genitalibus tegmina, quibus per caetera membrorum carent, u. l. XV. 20, wo er ihrer Ehelosigkeit das Verdienst abspricht, weil sie nicht sei secundum fidem summi boni, qui est Deus). Mit diesen älteren Schilderungen stimmen die Reiseberichte von Foe Kouek̈i (um 400, übersetzt von M. A. Rémusat, Par. 1836), von Marco Polo (1280), Bernier (1670), Hamilton (1700), Papi, Niebuhr, Orlich, Sonnerat und anderen.

[2]) Im Indischen tapas genannt, d. h. Gluth, die Verzehrung des Einzellebens, um es mit dem allein wahren einigen Brahma zu vereinigen.

stracten Einheit und vom Gefühl der Verachtung der Welt, die andere vom Gedanken der absoluten aber nichtigen Vielheit und dem tiefen Schmerze über die Leerheit alles Daseins beherrscht; die eine ist mehr objectiv, positiv und idealistisch, die andere mehr subjectiv, negativ und realistisch [1]). Das Brahmanenthum hat vorzugsweise das isolirte Einsiedlerleben, der Buddhismus das sociale Klosterwesen für beide Geschlechter (Nonnenklöster sind jedoch seltener) ausgebildet. Das buddhistische Klosterleben besonders in Tübet mit seinen gemeinsamen Mahlzeiten, Vorlesungen, den Gelübden der Keuschheit, Armuth und des Gehorsams ist so auffallend mit dem katholischen Mönchthum verwandt, daß ältere und neuere Missionare der römischen Kirche diese Verwandtschaft nur aus einer diabolischen Nachäffung erklären zu können glaubten [2]) Das hellenische Heidenthum war zwar weni-

---

[1]) Vgl. Ad. Wuttke: Geschichte des Heidenthums, 2. Thl. (das Geistesleben der Chinesen, Japaner u. Indier). Breslau 1853, S. 593: „Die brahmanische Welt ist ihrem Ursprung nach gut, ihrer Wirklichkeit nach böse; die buddhistische ist ihrer Wirklichkeit nach auch böse, aber ihre Wahrheit ruht in ihrem Ziele, in ihrer Auflösung in nichts; das brahmanische Bewußtsein wirft sich daher mit Vorliebe auf den Anfang, das buddhistische auf das Ende; jenes liebt die Kosmogonie, dieses die Eschatologie. Beide verwerfen das Dasein; der Brahmane verachtet es, weil er es an dem höheren Sein Brahma's mißt; der Buddhist betrauert es, weil er die Nichtigkeit als sein Wesen erkennt; jener findet in allem Dasein Gott, und wirft jenes als die leere Schale fort, dieser findet in allem Dasein das Nichts, und mag das Inhaltsleere nicht. Der Brahmane ist Idealist, und verwirft das Reale, weil es nicht die Idee ist; der Buddhist ist Realist und verwirft trotzdem das Reale, weil es eben nicht wahrhaft real ist." Dessen ungeachtet kommen diese Gegensätze am Ende auf dasselbe hinaus. S. 595: „Sehen wir uns den Grundunterschied der beiden indischen Auffassungsweisen genauer an, das Ursein der Brahmanen und das Urnichts der Buddhisten, so verschwindet uns derselbe gerade in seiner tiefsten Wurzel. Das völlig bestimmungslose, reine Sein der Brahmanen und das ebenso bestimmungslose reine Nichts der Buddhisten fallen in dem schärferen Gedanken völlig zusammen; und gerade je tiefer die Brahmanenidee verfolgt wird, um so klarer tritt der Punkt hervor, wo das reine Brahma in das Nichts der Buddhalehre umschlägt. Das leere Sein ist das Nichts."

[2]) Diese auffallende Verwandtschaft zwischen dem Buddhismus und Romanismus erstreckt sich übrigens nicht bloß auf das Mönchthum u. Klosterleben, sondern auch auf die hierarchische Verfassung mit dem Groß-Lama als Papst, und auf den Cultus mit seinen Ceremonien, Festen, Processionen, Pilgerfahrten, dem Beichtstuhl, einer Art von Messe, Gebeten für die Todten, letzter Oelung u. s. w. Vgl. darüber die Berichte der älteren kathol. Missionare in Tübet in Pinkerton: Collection of Voyages and Travels, vol. VII., u. das neuere Werk von Huc, einem franzöſ. Priester und Missionar der Congregation des heil. Lazarus: Souvenirs d'un Voyage dans la Tartarie, le Thibet, et la Chine, pendant les années 1844—46; ebenso auch über den ganzen Gegenstand die beiden Werke von R. S. Hardy: „Eastern Monachism" und „A Manual of Buddhism transl. from Singalese Mss." Lond. 1850. Es legt sich allerdings wenigstens die Ansicht nahe, welcher der große Geograph Carl Ritter (Erdkunde, Bd. II S. 283—299 der 2. Aufl.) das Gewicht seines Namens giebt, daß die Lamaisten in Tübet ihre religiösen Formen und Ceremonien zum Theil von den nestorianischen Missionaren entlehnt haben. Allein diese Ansicht ist eine bloße Hypothese und wird dadurch unwahrscheinlich, daß der Buddhismus in Cochin-China, Tonquin und Japan, wohin keine nestorianischen Missionare gelangten, dieselbe auffallende Verwandtschaft mit dem Romanismus hat, als der Lamaismus in Tübet, der Tar-

ger ernst und contemplativ, als das orientalische; doch waren die Pythagoräer eine Art Mönchsverein, und die platonische Ansicht von der Materie und vom Leibe liegt nicht nur der gnostischen und manichäischen Askese zu Grunde, sondern hat auch auf die Ethik des Origenes und der Alexandriner einen starken Einfluß geübt. Das Judenthum hatte, wenn wir von den älteren Nasiräern absehen[1]), seine Essener in Palästina[2]) und seine Therapeuten in Aegypten[3]), welche jedoch von dem Eindringen fremdartiger Elemente in die mosaische Religion zeugen und daher auch im Neuen Testament nirgends erwähnt werden. Endlich hat bekanntlich auch der Muhammedanismus, aber freilich in späterer Nachahmung christlicher und heidnischer Vorbilder, seine Derwische und Klöster[4]).

Es fragt sich nun, ob diese älteren Erscheinungen die Quellen, oder bloß Analogien des christlichen Mönchthums seien. Daß im constantinischen Zeitalter eine Menge fremdartiger Sitten und Gebräuche in die Kirche eindrangen, ist unläugbar. Daher haben Manche behauptet, daß auch das Mönchthum vom Heidenthum stamme und ein Abfall vom apostolischen Christenthum sei, den Paulus in den Pastoralbriefen deutlich geweissagt habe[5]). Allein eine solche Ansicht läßt sich doch wohl kaum mit der weltgeschichtlichen Bedeutung dieser Erscheinung vereinigen und würde außerdem die ganze alte Kirche mit ihren größten und besten Repräsentanten im Orient und Occident, wie Athanasius, Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus, in den geweissagten Abfall vom Glauben verwickeln.

---

tarei und in Nord-China. Ueber die seltsame Sage vom Presbyter Johannes, oder dem christlichen Priesterkönig in Ostasien, die seit dem 11. Jahrh. entstand, und über die nestorianischen Missionen siehe Ritter a. a. O.

[1]) Vgl. 4 Mos. 6, 1–21.

[2]) Vgl. die merkwürdige Beschreibung dieser jüdischen Mönche beim älteren Plinius, Hist. nat. V, 15. „Gens sola, et in toto orbe praeter caeteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. Ita per seculorum millia (incredibile dictu) gens aeterna est in qua nemo nascitur. Tam foecunda illis aliorum vitae poenitentia est.“

[3]) Eusebius, H. E. II, 17, hält sie irrig für Christen.

[4]) H. Ruffner, a. a. O. vol. I. ch. II–IX giebt eine ausführliche Beschreibung dieser außerchristlichen Formen des Mönchthums und leitet das christliche von ihnen ab, besonders von dem buddhaistischen. Vgl. auch Hardy, Eastern Monachism. Lond. 1850.

[5]) So schon Calvin, welcher im Commentar zu 1 Timoth. 4, 3 die paulinische Weissagung des asketischen Abfalls zunächst auf die Enkratiten, Gnostiker, Montanisten und Manichäer, dann aber auch auf die Papisten bezieht, quando coelibatum et ciborum abstinentiam severius urgent quam ullum Dei praeceptum. Ebenso neuerdings Ruffner und besonders Is. Taylor, der im angef. Werke über Ancient Christianity vol. I. p. 299 sqq. ein besonderes Kapitel hat über the predicted ascetic apostasy. Indeß sind doch die besten neueren Exegeten darüber einverstanden, daß der Apostel die häretische gnostisch-dualistische Askese im Auge hat, welche die Ehe und gewisse Speisen als an sich unrein absolut verbot, während die römische und griechische Kirche die Ehe für ein Sacrament hält, sie der Virginität bloß unterordnet und jenes Verbot auf Priester und Mönche beschränkt. Die Anwendung der Stelle 1 Tim. 4, 1–3 auf die katholische Kirche ist daher jedenfalls nur theilweise und mittelbar zulässig.

Denn man wird doch nicht diese Männer, welche sämmtlich das mönchische Institut bewundern und empfehlen, für antichristliche Irrlehrer und dagegen die wenigen und unbedeutenden Gegner desselben für die alleinigen Träger der reinen Kirche im nicänischen und nachnicänischen Zeitalter halten wollen. Man muß durchaus zwei Formen der Askese unterscheiden, die gnostisch-dualistische, welche allerdings aus dem Heidenthum stammt, und die katholisch-kirchliche, welche selbstständig aus dem christlichen Geiste der Selbst- und Weltverläugnung und dem Streben nach sittlicher Vollkommenheit hervorgewachsen ist und trotz all ihrer Auswüchse und Verirrungen eine wichtige Mission in der Kirchengeschichte erfüllt hat. Das heidnische, pseudo-jüdische und häretisch-christliche, vor allem das gnostische und manichäische Mönchthum ruht auf dem unversöhnlichen metaphysischen Dualismus zwischen Geist und Materie, das katholisch-christliche auf dem ethischen Kampfe zwischen Geist und Fleisch; jenes ist vom Prinzip des geistlichen Hochmuthes und der Selbstsucht, dieses vom Motiv der Demuth und Gottes- und Menschenliebe beherrscht; jenes strebt eine Vernichtung der Leiblichkeit und pantheistische Absorption des menschlichen Seins in das göttliche, dieses eine Verklärung des Körpers und eine persönliche Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott in Christo an. Demgemäß sind auch die Wirkungen beider sehr verschieden. Allerdings aber läßt sich nicht läugnen, daß trotz dieser principiellen Differenz und trotz der Verdammung des Gnosticismus und Manichäismus der heidnische Dualismus dennoch einen sehr starken Einfluß auf die katholische Askese und Weltanschauung, besonders auf das orientalische Anachoretenthum und Mönchthum geübt hat und erst im evangelischen Protestantismus vollständig überwunden ist. Den Grad dieses Einflusses nachzuweisen und so „das christliche und heidnische Element genau zu scheiden," wäre ein interessanter Gegenstand für eine besondere Untersuchung.

Die Keime des christlichen Mönchthums gehen bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, ja gewissermaßen bis zu der ängstlichen Askese eines Theils der Judenchristen im apostolischen Zeitalter hinauf. Diese Askese, besonders das Fasten und die Ehelosigkeit, wurde mit mehr oder weniger Klarheit von den bedeutendsten vornicänischen Vätern empfohlen und von einer besonderen Klasse der Christen wenigstens theilweise (von Origenes sogar bis zur widernatürlichen Verirrung der Selbstentmannung) ausgeübt[1]). In der Decianischen Verfolgung um 250 finden wir auch bereits die ersten Beispiele einer Flucht der Asketen oder christlichen Philosophen in die Wüste, jedoch mehr ausnahmsweise und wegen der drohenden Lebensgefahr. So lange die Kirche selbst ein Kind der Wüste war und in schroffem Gegensatz zu der sie verfolgenden Welt stand, lebten die Asketen beider Geschlechter in der Regel nahe bei oder mitten in der Gemeinde und oft selbst in der Familie und suchten da das Ideal christlicher Vollkommenheit zu erreichen. Als aber mit Constantin die Masse der Bevölkerung des römischen Reiches nominell christlich wurde, da fühlten sie sich in dieser Weltkirche, besonders

---

[1]) Vgl. §. 94—97.

in Städten wie Alexandrien, Antiochien nnd Constantinopel, unheimlich und zogen sich freiwillig in Wüsten, Einöden und Bergklüfte zurück, um dort ungestört das Heil ihrer Seele zu schaffen.

Insofern ist das Mönchthum eine Reaction gegen das verweltlichte Staatskirchenthum und gegen den Zerfall der Zucht, und ein ernster, wohlgemeinter, wenn auch mißlungener Versuch, die Reinheit und Jungfräulichkeit der christlichen Gemeinde durch ihre Verpflanzung in die Wüste zu retten. Die sittliche Fäulniß des römischen Reichs, die drückende Last der Abgaben, die Extreme des Despotismus und der Sklaverei, des extravaganten Luxus und der hoffnungslosen Armuth, die Ueberfüllung aller Stände, das Absterben aller productiven Energie in Wissenschaft und Kunst und die drohenden Einfälle der Barbaren an den Grenzen: alles dieses beförderte gerade in den ernstesten Gemüthern den Trieb zur Einsamkeit und Weltflucht.

Zu gleicher Zeit bot es aber auch einen Ersatz für das Märtyrerthum, das mit der Christianisirung des Staates im römischen Reiche aufhörte und nun einem freiwilligen Märtyrerthum, einer allmählichen Selbstvernichtung, einer Art von frommem Selbstmord Platz machte. In den brennenden Einöden und schauerlichen Bergklüften von Aegypten und Syrien, in den Qualen der Selbstpeinigung und Ertödtung der natürlichen Triebe und im unerbittlichen Kampfe mit höllischen Ungeheuern suchten nun die Asketen die Krone der himmlischen Herrlichkeit zu erwerben, welche ihre Vorgänger in den Zeiten der Verfolgung schneller und leichter durch einen blutigen Tod errungen hatten.

Das Vaterland des Mönchthums ist Aegypten, das Land der freundlichen und feindlichen Begegnung orientalischer und griechischer Literatur, Philosophie und Religion, kirchlicher Orthodoxie und gnostischer Häresie. Hier war das Mönchthum begünstigt und vorbereitet durch klimatische und geographische Verhältnisse, durch die oasen-artige Abgeschiedenheit des Landes, durch den schroffen Contrast wüster Einöden mit dem fruchtbaren Nilthale, durch den Aberglauben, den contemplativen Hang und die passive Ausdauer des Volkscharakters, durch den Vorgang der Therapeuten und durch die Ethik der alexandrinischen Väter, besonders die Theorie des Origenes von einer höheren und niederen Sittlichkeit und von der Verdienstlichkeit der freiwilligen Armuth und Ehelosigkeit. Aelian sagt von den Aegyptern, daß sie die schmerzlichste Folter ohne Murren ertragen und lieber sich zu Tode martern lassen, als die Wahrheit gestehen. Solche Naturen, wenn einmal von religiöser Begeisterung ergriffen, eigneten sich vortrefflich zu Heiligen der Wüste.

§. 161. Die Entwicklungsstufen des Mönchthums.

In der geschichtlichen Entwicklung des Mönchthums müssen wir vier Stufen unterscheiden. Die drei ersten treten schon vollständig im vierten Jahrhundert hervor, die vierte kam erst in der lateinischen Kirche des Mittelalters zur Reife.

Die erste Stufe ist die noch unorganisirte und von der Kirche ungeschiedene Askese, welche aus dem vornicänischen Zeitalter herstammt und daher früher betrachtet wurde. Sie nahm nun meistens entweder die Form des Anachoreten- oder des Cönobiten-Lebens an, dauerte aber doch in der Kirche selbst fort, vor allem unter den Klerikern, welche man halbe Mönche nennen kann.

Die zweite Stufe ist das Einsiedlerleben oder der Anachoretismus[1]). Er stammt aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts, gab der Askese eine feste und permanente Gestalt und sonderte sie von der Welt auch äußerlich ab. Er nimmt sich den Propheten Elias und Johannes den Täufer zum Muster und geht über dieselben hinaus. Er ist nicht zufrieden mit einer theilweisen und temporären Zurückziehung vom öffentlichen Leben, die man auch mit geselligem Umgang und praktischem Wirken verbinden kann. Ein consequenter Anachoret zieht sich eigentlich von aller Gesellschaft, selbst von gleichgesinnten Asketen zurück und kommt nur ausnahmsweise mit menschlichen Wesen in Berührung, indem er entweder, was bei den berühmteren allerdings sehr häufig geschah, von Bewunderern aus allen Ständen, besonders auch von Kranken und Nothleidenden aufgesucht wird oder bei einer außerordentlichen Gelegenheit, wie ein Geist aus der anderen Welt, in den Städten erscheint. Seine Kleidung besteht aus einem härenen Hemde und Thierfellen, seine Nahrung aus Brot und Salz, seine Wohnung aus einer Felsenhöhle, seine Beschäftigung ist Gebet, Abquälung des Körpers, Kampf mit satanischen Mächten nnd wüsten Phantasiebildern. Diese Lebensweise wurde durch Paul von Theben und den heil. Antonius begründet und kam im Orient zur Vollendung, für das Abendland aber war sie zu excentrisch und unpraktisch und daher seltener, zumal in einem rauheren Klima; für das weibliche Geschlecht taugte sie gar nicht. Es gab auch eine Klasse von Einsiedlern, welche wenigstens zu zweien oder zu dreien zusammenlebten, nämlich die Sarabaiten in Aegypten und die Rhemobothen in Syrien, welche sich aber durch Streitsucht, gelegentliche Unmäßigkeit und Opposition gegen den Klerus in üblen Ruf brachten.

Die dritte Entwicklungsstufe ist der Cönobitismus oder das Klosterleben, das Mönchthum im gewöhnlichen Sinne des Wortes[2]). Es entstand nach dem

---

[1]) Von *ἀναχωρέω*, sich zurückziehen (von der menschlichen Gesellschaft), *ἀναχωρητής*, *ἐρημίτης* (von *ἐρημία*, Einöde, Wüstenei). Auch das Wort *μοναχός* (von *μόνος*, allein, und *μονάζειν*, allein leben), monachus (daher Mönch), weist ursprünglich auf Einsamkeit und Eremitenleben hin, ist aber gewöhnlich gleichbedeutend mit Cönobit oder Klosterbruder.

[2]) *κοινόβιον*, coenobium, von *κοινὸς βίος*, vita communis, dann die Congregation der Mönche, bisweilen auch das Gebäude bezeichnend. In ähnlichem Sinne werden gebraucht *μάνδρα*, Heerde, *μοναστήριον*, claustrum (daher Kloster). Auch *λαῦραι*, laurae (ursprünglich Straße), d. h. Mönchszellen, deren gewöhnlich mehrere nicht weit von einander gebaut waren, so daß sie ein kleines Dorf bildeten. Daher es oft gleichbedeutend mit monasterium gebraucht wird. Die einzelne *λαῦρα* aber entspricht dem Anachoretenleben. Vgl. über diese ganze Mönchsnomenclatur Du Cange im Glossarium mediae et infimae Latinitatis unter den betreffenden Wörtern.

Vorgang der Essener und Therapeuten ebenfalls in Aegypten, wurde vom heil. Pachomius im Osten und später vom heil. Benedict im Westen verbreitet. Beide waren übrigens, wie die berühmtesten Ordensstifter späterer Zeit, früher Einsiedler. Das Klosterleben ist eine förmliche Organisation des asketischen Lebens auf socialer Basis. Das gesellige Element der menschlichen Natur wird hier wenigstens theilweise anerkannt und in einem kleineren, von der übrigen Welt oasenartig abgeschlossenen Kreise dargestellt. Wie das Eremitenleben oft zum Klosterleben führte, so war das letztere nicht nur eine Zufluchtsstätte für Lebensmüde, sondern auch vielfach eine Vorschule für das praktisch kirchliche Leben und bildete den Uebergang vom isolirten zum socialen Christenthum. Es besteht nämlich in einer Vereinigung mehrerer Anachoreten desselben Geschlechts zu gemeinsamer Förderung in der asketischen Heiligung. Die Cönobiten leben mehr nach den Regeln der Civilisation unter Einem Dache und Einem Vorsteher oder Abte[1], vertheilen ihre Zeit zwischen gemeinsamen Andachtsübungen und Handarbeit und verwenden den Ueberschuß für wohlthätige Zwecke, außer den Bettelmönchen, welche bloß vom Almosen leben. In dieser modificirten Gestalt eignete sich das Mönchthum auch für das weibliche Geschlecht, welches das wilde Einsiedlerleben nicht vertragen konnte. Daher entstanden gleich von Anfang an neben Mönchsklöstern auch viele Nonnenklöster[2]. Zwischen den Anachoreten und Cönobiten herrschte vielfache Eifersucht: jene warfen diesen Bequemlichkeit und Weltförmigkeit vor, diese beschuldigten jene der Selbstsucht und Misanthropie. Die bedeutendsten Kirchenlehrer aber gaben im Allgemeinen dem Klosterleben den Vorzug. Daher verminderte sich auch die Zahl der Einsiedler, obwohl sie nie ausstarben. Viele Mönche waren zuerst Anachoreten und nachher Cönobiten, oder umgekehrt.

Derselbe sociale Trieb endlich, der die Mönchsvereine hervorrief, führte später zur Bildung der Mönchsorden, d. h. zur Vereinigung mehrerer Klöster unter Einer Regel und einem gemeinsamen Regimente. In diesem vierten und letzten Stadium hat das Mönchthum am meisten für die Ausbreitung des Christenthums und die Förderung der Gelehrsamkeit gethan[3], seine praktische Mission in der römisch-katholischen Kirche vollendet und übt in derselben immer noch einen mächtigen Einfluß aus, ist aber zugleich auch gewissermaßen die Wiege der deutschen Reformation geworden. Denn Luther gehörte bekanntlich dem Augustinerorden an, und die asketische Klosterzucht zu Erfurt wurde für ihn eine Vorschule zur

---

[1]) ἡγούμενος, ἀρχιμανδρίτης, ἀββᾶς, d. h. **Vater**, daher **Abt**. Die weibliche Vorsteherin hieß im Syrischen ἀμμᾶς, **Mutter**, **Aebtissin**.

[2]) Von nonna, d. h. casta, **keusch**, **heilig**. Das Wort ist wahrscheinlich koptischen Ursprungs und findet sich schon bei Hieronymus. Auch das masc. nonnus, **Mönch**, kommt im Mittelalter häufig vor. Vgl. die Beispiele bei Du Cange s. v.

[3]) Daher sagt Middleton nicht mit Unrecht: „By all which I have ever read of the old, and have seen of the modern monks, I take the preference to be clearly due to the last, as having a more regular discipline, more good learning, and less superstition among them than the first."

evangelischen Freiheit, ähnlich wie das mosaische Gesetz für Paulus ein Zuchtmeister auf Christum war. Der Protestantismus ist aber ebendeßhalb auch das Ende des Mönchthums.

§. 162. Wesen und Charakter des Mönchthums.

Das Mönchthum wurde von Anfang an als beschauliches Leben vom praktischen Leben unterschieden[1]). Es galt in der alten Kirche für die wahre, die göttliche oder christliche Philosophie[2]), für ein überweltliches ächt apostolisches, engelgleiches Leben[3]). Es ruht auf einer ernsten Lebensanschauung, auf dem Triebe nach völliger Herrschaft des Geistes über den Leib, der Vernunft über die Sinnlichkeit, des Uebernatürlichen über das Natürliche, nach dem höchsten Grade der Heiligkeit und ungestörtem Umgang der Seele mit Gott, aber auch auf einer Geringschätzung des Körpers, der Familie, des Staates und der gesellschaftlichen Ordnung Gottes. Es erkennt zwar in der Welt ein Geschöpf, in der Familie und im Eigenthum eine Einrichtung Gottes im Gegensatz gegen die gnostisch-manichäische Askese, welche alles Materielle als solches von einem bösen Princip ableitet. Aber es unterscheidet nun eine zweifache Sittlichkeit, eine gewöhnliche und niedrigere, so zu sagen demokratische, welche sich in der natürlichen Ordnung Gottes bewegt, und eine ungewöhnliche und höhere, aristokratische, welche sich außerhalb derselben stellt und mit einem besonderen Verdienste verknüpft ist. Es setzt die höchste Aufgabe des Christenthums nicht in die Weltverklärung, sondern in die Weltflucht. Es ist eine einseitige Entweltlichung im äußersten Gegensatz gegen die Verweltlichung des religiösen und kirchlichen Lebens. Es fordert eine völlige Verzichtleistung nicht nur auf die Sünde, sondern auch auf Eigenthum und Ehe, welche an sich erlaubt, von Gott selbst geordnet und für die Erhaltung und Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes im Allgemeinen unentbehrlich sind. Die freiwillige Armuth und Ehelosigkeit, wozu dann noch, im Cönobitenleben, der vollkommene Gehorsam gegen den Vorsteher kommt, bilden die drei sogenannten Mönchsgelübde und begründen vermeintlich einen Anspruch auf höheren Lohn im Himmel. Die Armuth des Einzelnen schließt indeß den Besitz der Gemeinschaft nicht aus und bekanntlich sind manche Mönchsorden,

---

[1]) *βίος θεωρητικός* u. *βίος πρακτικός* nach Gregor v. Naz. u. Andern. Durch das ganze Mittelalter hindurch wurde der Gegensatz zwischen der vita contemplativa u. vita activa an den beiden Schwestern des Lazarus (Luk. 10, 38—42) veranschaulicht.

[2]) *ἡ κατὰ θεὸν* oder *Χριστὸν φιλοσοφία*, *ἡ ὑψηλὴ φιλοσ.*, d. h. im Sinne des Alterthums, nicht sowohl ein speculatives System, als eine praktische Lebensweise nach bestimmter Regel. So bei den Pythagoräern, Stoikern, Cynikern und Neuplatonikern. Daher Asket und Philosoph gleichbedeutend gebraucht werden.

[3]) *ἀποστολικὸς βίος*, *ὁ τῶν ἀγγέλων βίος*, vita angelica, in unberechtigter Anwendung der Worte Christi über das geschlechtlose Leben der Engel, Matth. 22, 30, das dort nicht als Muster zur Nachahmung hingestellt, sondern bloß als Argument gegen die Sadducäer erwähnt wird.

besonders die Benedictiner, im Laufe der Zeit sehr reich geworden. Der vollkommene Gehorsam gegen den Abt im Klosterleben verlangt eine förmliche Vernichtung des eigenen Willens und macht die Mönche zu einem willigen Werkzeug eines fremden Willens, ähnlich wie im Soldatenleben, wo Gehorsam die Grundtugend und strenge Disciplin die Grundbedingung alles militärischen Erfolgs und Ruhms ist[1]).

Diese dreifache Entsagung des Eigenthums, der Ehe und des eigenen Willens ist indeß bloß die negative Seite des Mönchthums und ein Mittel zum Zweck. Sie stellt den Menschen außer den Bereich der Versuchungen, welche mit dem irdischen Besitze, dem ehelichen Leben und der Selbstständigkeit des Willens verknüpft sind, und erleichtert ihm den Weg zum Himmel. Die positive Seite ist die unbedingte Hingebung des ganzen Menschen mit all seiner Zeit und Kraft an Gott, aber, wie gesagt, nicht innerhalb, sondern außerhalb der Gesellschaft und Naturordnung Gottes. Diese Hingebung bethätigt sich in fortwährendem Gebet, Betrachtung, Fasten und Casteiungen des Leibes. Einige gingen so weit, daß sie alle körperliche Beschäftigung als eine Störung der Andacht verwarfen. Im Allgemeinen aber wurde eine angemessene Verbindung der geistlichen Uebungen mit wissenschaftlichen Studien oder mit Handarbeit, wie Landbau, Korbflechten, Weben, zum nöthigen Unterhalt und zur Unterstützung der Armen, nicht nur für erlaubt, sondern für heilsam gehalten. Es gab ein Sprüchwort: Ein arbeitsamer Mönch wird bloß von einem Teufel, ein müßiger von einer ganzen Legion belagert.

§. 163. Das Mönchthum und die Bibel.

Das Mönchthum macht also darauf Anspruch, die höchste und reinste Form der christlichen Frömmigkeit und der sicherste Weg zum Himmel zu sein. Da müßte es denn vor allem in der Bibel empfohlen und factisch in dem Leben Christi uud der Apostel dargestellt sein. Aber gerade mit dieser biblischen Begründung steht es schlecht. Die Vertheidiger desselben verweisen zunächst einstimmig auf den Vorgang des Elias, Elisa und Johannis des Täufers[2]); allein diese gehören noch

---

[1]) Es läßt sich auf die Mönche anwenden, was Tennyson in seinem berühmten Schlachtlied von der englischen Light Brigade in der Schlacht von Balaclava i. J. 1854 (in der ersten Gestalt dieses später veränderten Liedes) sagt:

„Theirs not to reason why,
Theirs not to make reply,
Theirs but to do and die.“

[2]) So Hieronymus, Epist. ad Paulinum (Ep. 49 ed. Ben., Ep. 58 ed. Vallarsi, tom. I, p. 321), wo er außer Elias und Johannes auch Jesaias und die Prophetensöhne als Väter des Mönchthums anführt, und in der Vita Pauli, wo er jedoch richtiger Paul von Theben und Antonius als die ersten eigentlichen Eremiten bezeichnet im Unterschied von den Propheten. Vgl. auch Sozomenus, H. E. l. I. c. 12: *Ταύτης δὲ τῆς ἀρίστης φιλοσοφίας ἦρξατο, ὥς τινες λέγουσιν, Ἠλίας ὁ προφήτης, καὶ Ἰωάννης ὁ βαπτιστής.* Alban Butler sagt sub Jan. 15 im Leben des Paul von Theben: „Elias and John

dem gesetzlichen Standpunkte des A. T.s an und sind als außerordentliche Erscheinungen aus einer außerordentlichen Zeit und Mission zu beurtheilen, und wenn sie auch als Vorbilder des theilweisen Einsiedlerlebens (nicht des Klosterlebens) angesehen werden können, so werden sie uns doch gerade darin nirgends zur Nachahmung empfohlen, sondern vielmehr in ihrem Wirken auf die Welt. Sodann berufen sie sich auf ein Paar isolirte Stellen des N. Testaments, welche in ihrem buchstäblichen Sinne eine Verzichtleistung auf Besitz und Ehe zwar nicht verlangen, aber doch als Ausnahme von der Regel den nach höherer Vollkommenheit strebenden Christen zu empfehlen scheinen[1]; und endlich, was den asketischen Geist betrifft, bisweilen selbst auf das arme Leben Christi und der Apostel, auf die stille contemplative Maria im Unterschied von der vielgeschäftigen praktischen Martha, und auf die freiwillige Gütergemeinschaft der ersten Christengemeinde in Jerusalem. Allein diese mönchische Auffassung des Urchristenthums ist eine armselige Verkümmerung und Verdrehung. Das Evangelium stellt allen Menschen wesentlich dieselbe sittliche Aufgabe und kennt keine zweifache Frömmigkeit, eine für das Volk und eine andere für die Auserwählten.

Jesus, das höchste Vorbild aller Gläubigen, war weder ein Cönobit, noch ein Anachoret, noch überhaupt ein Asket, sondern der vollkommene Mustermensch, der mitten in der Gesellschaft seiner Jünger und Jüngerinnen, seiner Verwandten und Freunde zu Cana und Bethanien, am Hochzeitfeste und am offenen Grabe, am Tische der Zöllner und Sünder und im Umgang mit allen Klassen des Volkes sich unbefleckt von der Welt erhielt und die Welt zum Gottesreiche verklärte; auch seine Armuth und Ehelosigkeit hat nichts mit asketischen Grundsätzen zu thun, sondern die erstere erklärt sich aus der Herablassung seiner erlösenden Liebe, die zweite aus seiner idealen Einzigkeit und seinem ganz eigenthümlichen Verhältniß zur gesammten Kirche, die allein würdig ist seine Braut zu sein.

Das Beispiel der Schwester des Lazarus beweist gerade, daß das contemplative Leben mit dem praktischen in Einem Hause und mit dem andern Geschlechte zusammenwohnen kann.

Das Leben der Apostel und ersten Christen überhaupt war nichts weniger als ein Einsiedlerleben; denn sonst hätte sich das Evangelium nicht in so kurzer Zeit über alle Städte des römischen Reiches verbreitet. Petrus reiste mit einer

---

the Baptist sanctified the deserts, and Jesus Christ himself was a model of the eremitical state during his forty days' fast in the wilderness; neither is it to be questioned but the Holy Ghost conducted the saint of this day (Paul of Thebes) into the desert and was to him an instructor there."

[1]) Daher consilia evangelica genannt im Unterschied von mandata divina, nach 1 Kor. 7, 25, wo Paulus allerdings eine ähnliche Unterscheidung macht. Das consilium und votum paupertatis wird auf Matth. 19, 21, das votum castitatis auf 1 Kor. 7, 8. 25. 38—40 gegründet; für das votum obedientiae wird keine besondere Schriftstelle angeführt. Die Theorie findet sich im Wesentlichen schon bei Origenes u. war bei ihm nicht bloß Privatmeinung, sondern der Reflex einer ziemlich weit verbreiteten Praxis. Vgl. darüber §. 94 u. 95.

Gattin umher, Paulus setzt die einmalige Verheirathung der Geistlichen als Regel voraus und ist, trotz seiner subjectiv-persönlichen und blos relativen Bevorzugung der Ehelosigkeit in der damaligen bedrängten Lage der Kirche, der kräftigste Vertheidiger der evangelischen Freiheit im Gegensatz gegen alle gesetzliche Beschränktheit und ängstliche Askese.

Das Mönchthum ist also jedenfalls nicht die evangelische Normal-Frömmigkeit, sondern eine abnorme Erscheinung, ein selbstgewählter Gottesdienst[1]), und nicht selten eine armselige Verkümmerung und widerwärtige Verzerrung des biblischen Christenthums. Sein Werth ist daher auch nicht sowohl nach dem Grade der Selbstentsagung und nach den äußeren Acten der Askese — welche ja alle auch im Heidenthum, Judenthum und Muhammedanismus vorkommen — sondern nach dem Maße des sie beseelenden christlichen Geistes der Demuth, der Gottes- und Menschenliebe zu beurtheilen. Denn die Demuth ist die Grundlage und die Liebe ist das alles beherrschende Princip des christlichen Lebens und unterscheidet es von allen anderen Arten der Frömmigkeit. Ohne diese Liebe ist auch der höchste Grad der Selbstpeinigung und Weltverläugnung werthlos vor Gott[2]).

Während diese asketischen Excentricitäten ohne alle Schriftautorität sind, so werden sie statt dessen von den Selbstpeinigungen der heidnischen Hindus nach glaubwürdigen älteren und neueren Reiseberichten erreicht und sogar überboten. In der Sakuntala erscheint ein Büßer, welcher „in Termitenhaufen halb versunken, die Brust umschnürt mit einer Schlangenhaut, den Hals von wilden Schlinggewächsen gleich einer Rankenschnur qualvoll umwunden, mit einem rings vom Scheitel zur Schulter reichenden und mit Vogelnestern besetzten Haargeflecht bewegungslos wie ein Baumstamm dasteht und die Sonne anstiert." Strabo erzählt nach Aristobul, daß die Brahmanen sich nackt der Sonne und dem Regen aussetzen, oft den ganzen Tag abwechselnd auf einem Beine stehend ein schweres Holz mit beiden Händen emporhalten. Nach Plinius stehen die Gymnosophisten tagelang auf einer Stelle, mit unverwandtem Blick die Sonne anstarrend. Einige Jogi stellen sich halbe Stunden lang auf den Kopf, oder schwenken sich mit einem eisernen Haken im Rücken an einem Seile über einem Feuer hin und her. Andere tragen schwere eiserne Ketten um den Hals oder die Schaamglieder, und gehen in Schuhen voll eiserner Spitzen, so daß jeder Schritt Blutspuren zurückläßt. Einige schmieden sich lebenslang an einem Baume an, oder schließen sich in einen Käfig auf einem Baumstamme ein und lassen sich von ihren Bewunderern die nöthige Speise bringen. Ein Jogi saß unter großem Zulauf von Menschen vierzig Tage lang zwischen „den fünf Feuern" (vier Feuer rings umher und die brennende Sonne von oben), von denen jedes hinreichte, um einen Ochsen zu braten, den größten Theil des Tages stehend und betend, drei Stunden auf dem Kopfe stehend, und dann sitzend mit gekreuzten Beinen. Siwadiener erscheinen an Festen mit aufgeschlitzten Lippen und Zungen, worin Messer stecken, den Leib mit lebendigen Schlangen

[1]) Vgl. Kol. 2, 16—23. [2]) Vgl. 1 Kor. 13, 1—3.

umwunden[1]). Aus diesen und anderen Thatsachen ergiebt sich deutlich, daß die Askese mit ihren verschiedenen Arten und Abarten ein Gewächs der religiösen Natur und nicht der göttlichen Gnade ist.

§. 164. Licht- und Schattenseiten des Mönchlebens.

Die ungemein schnelle Verbreitung dieser weltflüchtigen Frömmigkeit zeugt jedenfalls von einem hohen Maße sittlicher Selbstverläugnungskraft, die man auch in ihren Mißverständnissen und Verirrungen bewundern muß. Unsere an alle Bequemlichkeit gewöhnte und verwöhnte Zeit, die sonst in Bezug auf die durchschnittliche Sittlichkeit der Massen dem nicänischen Zeitalter weit voransteht, könnte keine solchen asketischen Extreme erzeugen. Man muß aber bei der Verbreitung des Mönchthums auch die ansteckende Macht des Beispiels, die drückenden Taxen, die Sklaverei, die vielen Bürgerkriege und hoffnungslosen Zustände des römischen Reiches als Beförderungsmittel gehörig in Betracht ziehen. Auch darf man die sittliche Bedeutung dieser Erscheinung keineswegs nach der Zahl bemessen. Neben dem sittlichen Ernste und der religiösen Begeisterung wirkten, wie früher beim Märtyrerthum, so auch noch häufiger bei dieser Erscheinung allerlei unreine Triebfedern mit, wie Trägheit, Unzufriedenheit, Lebensüberdruß, Menschenhaß, geistlicher Ehrgeiz und allerlei Unglücksfälle oder zufällige Ereignisse. So erzählt Palladius von Paul dem Einfältigen[2]), daß er aus Unwillen über seine Frau, die er in einem Act der Untreue entdeckte, mit dem gewöhnlichen Schwure jener Zeit beim Namen Jesu[3]) in die Wüste eilte, und sogleich, obwohl schon sechzig Jahre alt, unter der Leitung des Antonius ein ganz musterhafter Mönch wurde und einen erstaunlichen Grad der Demuth, Einfalt und völligen Willenlosigkeit erreichte.

Der sittliche Charakter der Mönche war sehr verschieden. Augustin sagt, daß er unter den Mönchen und Nonnen die besten und die schlechtesten Menschen gefunden habe.

Fassen wir zunächst den Anachoretismus näher in's Auge, so begegnen uns in seiner Geschichte allerdings manche heroische Charaktere, die einen unglaublichen Grad der Herrschaft über die sinnliche Natur erreichten und wie die Propheten des Alten Testamentes und Johannes der Täufer, durch ihre bloße Erziehung und ihre gelegentlichen Bußpredigten einen erschütternden Eindruck auf ihre Zeitgenossen, selbst auf die Heiden, machten. Bisweilen schützten sie in öffentlichen Unglücksfällen durch ihre kräftige Fürbitte ganze Städte und Provinzen gegen die kaiserliche Rache. Als Theodosius 387 Antiochien wegen eines Aufruhrs zerstören wollte, stellte sich der Einsiedler Makedonius den beiden kaiserlichen Commissären,

---

[1]) S. diese und ähnliche Beispiele sammt den Belegen bei Wuttke a. a. O. S. 369 ff. u. Ruffner a. a. O. I. 49 ff.

[2]) *ἄπλαστος*.

[3]) *μὰ τὸν Ἰησοῦν* (per Christum bei Salvian), welches nun die Stelle des heidnischen Schwures *μὰ τὸν Δία*, beim Jupiter, einnahm.

die ehrfurchtsvoll von den Pferden stiegen und seine Hände und Füße küßten, entgegen, erinnerte sie und den Kaiser an ihre eigene Schwachheit, stellte ihnen den Werth der Menschen als der unzerstörbaren Bilder Gottes im Vergleich zu den vergänglichen Bildsäulen des Kaisers vor und rettete so die Stadt vom Untergang[1]). Der anachoretische Heroismus in der freiwilligen Entsagung erlaubter Genüsse und in der geduldigen Ertragung selbstauferlegter Peinigungen ist in seiner Art bewunderswerth und nicht selten fast unglaublich. Aber das Bedenkliche daran ist, daß er nicht nur den gegenwärtigen christlichen Maßstab, sondern alles gesunde Maß überschreitet, weder in der Theorie noch in der Praxis Christi und der apostolischen Kirche eine Stütze hat und weit mehr an heidnische, als an biblische Vorbilder erinnert. Viele der ausgezeichnetsten Wüstenheiligen unterscheiden sich bloß durch ihr christliches Bekenntniß und einige auswendig gelernte Bibelsprüche von buddhaistischen Fakirs und muhammedanischen Derwischen. Ihre höchste Virtuosität bestand in selbsterfundenen körperlichen Uebungen, welche am Ende ohne Liebe doch nichts nützen, sehr häufig bloß die geistliche Eitelkeit befriedigten und den evangelischen Heilsweg völlig verdunkeln.

Wir wollen dieß durch einige Beispiele veranschaulichen und wählen dazu gerade die gefeiertsten orientalischen Anachoreten aus dem vierten und fünften Jahrhundert nach den Berichten glaubwürdiger Zeitgenossen.

Die heilige Schrift weist uns an zu beten und zu arbeiten, und das erstere nicht mechanisch mit den Lippen, wie die Heiden, sondern mit vollem Herzen zu thun. Paul der Einfältige aber sagte täglich dreihundert Gebete her und zählte sie mit Steinchen, deren er ebenso viele im Schooße hatte (eine Art Rosenkranz); als er von einer Jungfrau hörte, daß sie täglich siebenhundert Mal bete, wurde er betrübt und klagte seine Noth dem Makarius, der ihm die passende Antwort gab: „Entweder betest du nicht mit dem Herzen, wenn dein Gewissen dir Vorwürfe macht, oder du könntest öfter beten. Ich bete seit sechzig Jahren bloß hundert Mal des Tages, ohne daß ich mich der Nachlässigkeit anklagen muß."

Christus aß und trank wie andere Menschen, sich darin ausdrücklich unterscheidend von Johannes, dem Repräsentanten des alten Bundes, und Paulus weist uns an, die Gaben Gottes mäßig mit freudiger und kindlicher Dankbarkeit zu genießen[2]). Aber der bewunderte Anachoret und Presbyter Isidor von Alexandrien (den Athanasius ordinirte), berührte kein Fleisch, aß sich nie satt und brach, wie Palladius berichtet, bei Tische oft in Thränen aus vor Scham, daß er, der dazu bestimmt sei, Engelspeise im Paradiese zu genießen, wie unvernünftige Thiere materielle Stoffe essen müsse. Makarius der Aeltere oder Große aß lange bloß einmal in der Woche und schlief stehend, an eine Wand gelehnt. Der ebenso berühmte jüngere Makarius lebte drei Jahre von vier bis fünf Unzen Brot des Tages und sieben Jahre von rohen Kräutern und Hülsenfrüchten. Ptolemäus brachte fünf-

[1]) Bei Theodoret: *Φιλόθεος ἱστορία*, oder Hist. relig. cap. (vita) 13.
[2]) Vgl. Matth. 11, 18—19. 1 Tim. 4, 3—5.

zehn Jahre allein in einer wasserlosen Einöde zu und löschte seinen Durst mit dem Thau, den er im December und Januar einsammelte und in irdenen Gefäßen aufbewahrte, fiel aber zuletzt in Skepticismus, Wahnsinn und Schwelgerei [1]). Sozomenus erzählt von einem gewissen Batthäus, daß ihm wegen allzugroßer Abstinenz Würmer aus den Zähnen krochen, von Alas, daß er bis zum achtzigsten Jahr nicht einmal Brot aß, von Heliodorus, daß er viele Nächte ohne Schlaf zubrachte und sieben Tage hindurch ununterbrochen fastete [2]). Symeon verlebte, als ein christlicher Diogenes, sechsunddreißig Jahre betend, fastend und bußpredigend auf einer dreißig bis vierzig Fuß hohen Säule, aß bloß einmal in der Woche und während der Fastenzeit gar nicht. Ein solcher Heroismus der Abstinenz war indeß bloß in dem heißen orientalischen Klima möglich und findet sich nicht im Westen.

Dem Anachoretismus klebt fast durchweg eine gewisse cynische Rohheit und Gemeinheit an, welche zwar im Lichte jener Zeit milder beurtheilt werden mag, aber sicherlich in der biblischen Ethik keinen Anknüpfungspunkt hat und nicht nur dem guten Geschmack, sondern auch allem gesunden sittlichen Gefühl widerstrebt. Die asketische Heiligkeit verträgt sich wenigstens nach ägyptischer Auffassung nicht mit Reinlichkeit und Anstand und gefällt sich im Schmutze. Der heil. Antonius und Hilarion — so erzählen ihre Bewunderer, der große Athanasius und der gelehrte Hieronymus — verschmähten es, ihr Haar zu kämmen oder zu scheren (außer einmal des Jahres, am Osterfeste), ihr Hemd und ihre Füße zu waschen. Andere Anachoreten liefen fast nackt, wie die indischen Gymnosophisten [3]), in der Wüste umher. Der jüngere Makarius lag einst, nach dem Berichte seines Schülers Palladius, sechs Monate langt nackt in dem Moraste der sketischen Wüste, um sich für seine eigenmächtige Rache an einer Mücke zu strafen, und wurde dort so übel von Mücken und Wespen zerstochen, daß man ihn vom Aussatz behaftet glaubte und nur noch an der Stimme erkannte [4]). Symeon Stylites ließ sich nach Theodoret von zwanzig der größten Wanzen lange Zeit ruhig plagen und verheimlichte ein Geschwür voller Würmer, um sich in der Geduld und Sanftmuth zu üben. In Mesopotamien gab es eine besondere Klasse von grasfressenden Anachoreten, welche den größten Theil des Tages mit Gebet und Gesang zubrachten und dann wie das Vieh auf den Bergen weideten [5]). Theodoret erzählt von dem

---

[1]) Vgl. Hist. Laus. c. 33 u. c. 95.

[2]) Hist. Eccl. lib. VI. cap. 34.

[3]) Die Letzteren waren ja auch nicht absolut nackt, sondern hatten eine Bedeckung über ihre Schaamtheile, wie Augustin in der oben angeführten Stelle De Civit. Dei l. XIV. cap. 17 und neuere Reisende berichten. Dagegen gab es andererseits auch Mönche, die in diesem Punkte sehr scrupulös waren. So wird von Ammon erzählt, daß er sich nie nackt sah, — eine Tugend, die übrigens besser von ihm verschwiegen geblieben wäre. Die Mönche in Tabennä durften nach der Regel des Pachomius nur in ihren Kleidern schlafen.

[4]) Vgl. Hist. Laus. c. 20, u. Tillemont, Mémoires, tom. VIII. p. 633.

[5]) Die sogenannten *βοσκοί* oder pabulatores vgl. Sozom. H. E. l. VI, 33. Ephräm der Syrer hielt eine besondere Lobrede auf sie, citirt bei Tillemont, Mém. tom. VIII. p. 292 u. 293.

vielgepriesenen Akepsimas bei Kyrus, daß er sechzig Jahre in derselben Zelle zubrachte, ohne jemanden zu sehen oder zu sprechen, und so wild und struppig aussah, daß er wirklich einmal von einem Hirten für einen Wolf gehalten und mit Steinen beworfen, nach Entdeckung des Irrthums aber als ein Heiliger verehrt wurde.[1]) Da war von dem sittlichen Adel zur bestialischen Gemeinheit nur Ein Schritt, wie vom Erhabenen zum Lächerlichen, vom Tragischen zum Komischen. Viele dieser Heiligen waren bloß gemeine Faulenzer oder finstere Misanthropen, welche lieber mit wilden Bestien der Wüste, wie Löwen, Wölfen und Hyänen, als mit unsterblichen Menschen umgingen und vor allem das Antlitz eines Weibes ärger als den Teufel scheuten. Sulpitius Severus sah einen Anachoreten in der Thebais, der täglich sein Abendbrot mit einer Wölfin theilte und, als diese ihre Besuche einige Tage aus Reue über einen begangenen Diebstahl einstellte, sie bat, wieder zu kommen und sie mit einer doppelten Portion Brot tröstete[2]). Derselbe erzählt von einem Anachoreten, der ohne alle Kleidung, aber ganz mit dichten Haaren überwachsen, fünfzig Jahre von aller menschlichen Gesellschaft abgesondert in den Klüften des Berges Sinai lebte und vor jedem Besucher floh, weil, wie er sagte, der Umgang mit Menschen den Besuch der Engel ausschließe; daher entstand die Meinung, daß er mit Engeln umgehe[3]).

Im Allgemeinen ruhte das Einsiedlerleben auf einer Verwechslung der äußeren Weltflucht mit der Ertödtung der inneren Welt des verdorbenen Herzens, verkannte die Pflicht der Menschenliebe, nährte nicht selten unter der Maske der Demuth und größten Selbstverläugnung geistlichen Hochmuth und Selbstsucht und setzte sich allen Gefahren der Einsamkeit bis zum Versinken in wilde Barbarei, thierische Gemeinheit, oder Verzweiflung und Selbstmord aus. Das sah schon Antonius, der Vater der Anachoreten, wohl ein, und daher warnte er vor Ueberschätzung der Einsamkeit durch Erinnerung an den Spruch aus dem Prediger Salomo 4, 10: „Wehe dem, der allein steht: wenn er fällt, hat er niemanden, der ihn aufrichte."

Das Klosterleben war diesen Verirrungen weniger ausgesetzt, weil es dem socialen und civilisirten Leben näher stand. Doch brachte es auf der anderen Seite auch nicht solche heroische Erscheinungen hervor und hatte auch seine eigenthümlichen Gefahren. Die Lichtseite schildert uns Chrysostomus aus eigener Erfahrung. „Vor Sonnenaufgang," sagt er von den Mönchen bei Antiochien, „stehen sie gesund und nüchtern auf, singen wie aus Einem Munde Lieder zum Lobe Gottes, beugen dann ihre Knie zum Gebete unter der Leitung des Abtes, lesen die heil. Schriften und gehen an die Arbeit, beten wieder gemeinsam um neun, zwölf und drei Uhr, genießen nach vollbrachtem Tagewerk das einfache Mahl von Salz und Brot, etwa mit Oel und manchmal mit Gemüse, singen ein Dank-

---

[1]) Hist rel. cap. (vita) XV. (Opera Theod. ed. Par. III, 843 sqq.)

[2]) Dial. I. c. 8. Severus sieht darin ein wunderbares Beispiel von der Gewalt Christi über die wilden Thiere.

[3]) l. c. I. c. 11.

lied und legen sich auf das Strohlager ohne Sorge, Klage und Murren. Wenn Einer stirbt, so sagt man: Er ist vollendet, und Alle bitten Gott um ein gleiches Ende, damit auch sie zur ewigen Sabbathruhe und zum Anschauen Christi gelangen mögen." Männer, wie Chrysostomus, Basilius, Gregor, Hieronymus, Nilus und Isidor, verbanden mit den asketischen Uebungen der Einsamkeit theologische Studien und erlangten dort eine reiche Schriftkenntniß und geistliche Erfahrung.

Aber die meisten Mönche konnten entweder nicht einmal lesen, oder hatten jedenfalls zu wenig geistige Vorbildung, um sich mit Nutzen der Contemplation und dem Studium hinzugeben, und brüteten bloß über dunklen Gefühlen, oder versanken, trotz der Entsinnlichungstendenz des asketischen Princips, in den crassesten Anthropomorphismus und Bildergötzendienst. Wenn der religiöse Enthusiasmus fehlte oder erlosch, so versank das Klosterleben, wie das Einsiedlerleben, in den geistlosesten und langweiligsten Mechanismus, oder es trieb unter heuchlerischer Maske geheime Sünden und Laster. Denn in ihrem Herzen trugen sie ja den gefährlichsten Feind mit in die Einsamkeit und hatten hier oft einen viel heißeren Kampf mit Fleisch und Blut zu führen, als mitten in der Gesellschaft der Menschen.

Die Versuchungen der Sinnlichkeit, des Hochmuths und Ehrgeizes objectivirten und verkörperten sich den Anachoreten und Mönchen zu höllischen Wesen, welche je nach dem Gemüthszustande bald in lockender und reizender, bald in drohender und abschreckender Gestalt und Farbe in Visionen und Träumen erschienen. Die Mönchsphantasie bevölkerte die Wüsten und Einöden mit der allerschlimmsten Gesellschaft, mit geflügelten Dämonenschwärmen und allen Arten von höllischen Ungeheuern[1]). Die mönchische Dämonologie und Dämonomachie ist ein wunderliches Gemisch von grobsinnlichem Aberglauben und tiefen geistlichen Kämpfen und Erfahrungen, bildet die romantische Nachtseite in der sonst so langweiligen Monotonie des Mönchlebens und enthält manche Beiträge zur Geschichte der Ethik, Psychologie und Pathologie.

Besonders häufig waren die Versuchungen der Sinnlichkeit und konnten nur durch größte Anstrengung und fortwährende Wachsamkeit niedergehalten wer-

[1]) Nach einer sinnlichen und localen Auffassung der Stelle Eph. 6, 12: *τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, „die bösen Geister unter dem Himmel," wie Luther übersetzt, während die Vulgata wörtlicher aber etwas unklar übersetzt: spiritualia nequitiae in coelestibus, und die englische Bibel viel zu frei: spiritual wickedness in high places. Jedenfalls ist *πνευματικά* viel allgemeiner und umfassender zu nehmen als *πνεύματα* oder *δαιμόνια*, und *ἐπουράνια* ist auch nicht gerade identisch mit dem Wolkenhimmel oder dem uns umgebenden Luftraum und läßt außerdem eine verschiedene Construction zu, weshalb manche nach *πονηρίας* ein Komma setzen. Die mönchische Satanologie und Dämonologie herrschte übrigens allgemein in der alten Kirche und durch das ganze Mittelalter hindurch. Bekanntlich behielt auch Luther von seinem Klosterleben her eine handgreifliche, massive und materialistische Vorstellung von dem Teufel und seinem Einfluß auf die Menschen.

den. Dieselben Heiligen, welche sich wahre Keuschheit bloß außerhalb der Ehe denken konnten, wurden nach ihrem eigenen Geständnisse mit obscönen Traumbilden beunruhigt, welche wenigstens die Phantasie besudelten[1]). Bisweilen schlug die übertriebene Askese in unnatürliche Laster um, bisweilen endete sie mit Wahnsinn, Verzweiflung und Selbstmord. So erzählt schon Pachomius, daß manche Mönche sich von Felsen herabgestürzt, andere sich den Bauch aufgeschnitten, noch andere auf andere Weise sich um's Leben gebracht haben[2]).

Ein charakteristischer Zug des Mönchthums unter all seinen Formen ist eine krankhafte Abneigung gegen das weibliche Geschlecht und eine rohe Verachtung des ehelichen Lebens. Kein Wunder, daß deßhalb gerade in Aegypten und im Orient überhaupt das Weib und das häusliche Leben nie zu wahrer Würde gelangt sind und noch immer auf einer sehr niederen Culturstufe stehen. Zu den Regeln des Basilius gehört unter anderem das Verbot, mit einem Weibe zu reden, sie anzurühren oder auch nur anzusehen, außer in unvermeidlichen Nothfällen. Das Mönchthum zerriß nicht selten das heilige Band zwischen Mann und Weib, gewöhnlich mit gegenseitiger Einstimmung, wie das bei Ammon und Nilus der Fall war, aber oft auch ohne dieselbe. Ja, ein Gesetz Justinians scheint beiden Ehegatten ein unbedingtes Desertionsrecht einzuräumen, während doch das Wort Gottes die Unauflöslichkeit der Ehe erklärt. Das Concil von Gangra sah sich genöthigt, den Irrthum zu bekämpfen, als ob die Ehe unverträglich mit der Seligkeit sei, und die Weiber zu ermahnen, bei ihren Gatten zu bleiben. Ebenso trat das Mönchthum in Conflict mit der Verwandtenliebe und dem Verhältniß der Eltern zu den Kindern in falscher Anwendung des Befehls Christi, um seinet-

---

[1]) Athanasius erzählt von dem heil. Antonius, daß ihm der Teufel bisweilen in Gestalt eines Weibes erschien; Hieronymus berichtet vom heil. Hilarion, daß seine Phantasie häufig auf dem Lager durch Bilder nackter Weiber geplagt wurde. Hieronymus selbst gesteht mit auffallender Indelicatesse in einem Brief De Custodia Virginitatis an die Nonne Eustachium (Epist. 22 (ed. Vallarsi, Op. I, 91 sq., in der Bened. Ausg. ist es Ep. 18): O quoties ego ipse in eremo constitutus et in illa vasta solitudine, quae exusta solis ardoribus horridum monachis praestat habitaculum, putavi me Romanis interesse deliciis..... Ille igitur ego, qui ob gehennae metum tali me carcere ipse damnaveram, scorpionum tantum socius et ferarum, saepe choris intereram puellarum. Pallebant ora jejuniis, et mens desideriis aestuabat in frigido corpore, et ante hominem suum jam in carne praemortuum, sola libidinum incendia bulliebant. Itaque omni auxilio destitutus, ad Jesu jacebam pedes, rigabam lacrymis, crine tergebam et repugnantem carnem hebdomadarum inedia subjugabam. Non erubesco infelicitatis meae miseriam confiteri, quin potius plango me non esse, quod fuerim. Memini me clamantem, diem crebro junxisse cum nocte, nec prius a pectoris cessasse verberibus, quam rediret, Domino increpante, tranquillitas." Der heil. Ephräm warnt, dem Feinde Gehör zu geben, der dem Mönche zuflüstert: *οὐ δυνατὸν παύσασθαι ἀπό σου, ἐὰν μὴ πληροφορήσῃς τὴν ἐπιθυμίαν σου.*

[2]) Vita Pach. §. 61. Vergl. auch Nilus, Epist. l. II. ep. 140: *τινὲς ... ἑαυτοὺς ἔσφαξαν μαχαίρᾳ* etc. Auch unter den fanatischen Circumcellionen in Africa, den donatistischen Bettelmönchen war der Selbstmord nicht ungewöhnlich.

willen alles zu verlassen. Nilus verlangt von dem Mönche die völlige Unterdrückung der Gefühle der Blutsverwandtschaft. Der heil. Antonius verließ seine jüngere Schwester und sah sie bloß einmal nach der Trennung. Sein Schüler Prior gelobte, als er Mönch wurde, seine Verwandten nie wieder zu sehen und wollte nicht einmal mit seiner Schwester sprechen ohne die Augen zu schließen. Etwas Aehnliches wird von Pachomius erzählt. Ambrosius und Hieronymus forderten Jungfrauen allen Ernstes selbst gegen den Willen der Eltern zum Klosterleben auf. Als Hilarius von Poitiers hörte, daß seine Tochter heirathen wolle, soll er Gott gebeten haben, sie durch den Tod zu sich zu nehmen. Ein gewisser Mucius ließ seinen eigenen Sohn ohne Ursache grausam mißhandeln und warf ihn zuletzt auf Befehl des Abtes selbst in's Wasser, aus dem er von einem Klosterbruder gerettet wurde[1]).

Selbst im günstigsten Falle bringt es das Mönchthum nicht zu einer harmonischen Ausbildung aller sittlichen Kräfte, zu jenem Ebenmaß der Tugend, das in vollendetster Gestalt uns in Christo, und nächstdem in den Aposteln entgegentritt. Es fehlen ihm die feineren und zarteren Züge des Charakters, die sich in der Regel bloß in der täglichen Uebungsschule des Familienlebens und der gesellschaftlichen Ordnung Gottes entwickeln. Seine Sittlichkeit hat einen mehr negativen als positiven Charakter. Es ist mehr Tugend im mäßigen und dankbaren Genusse der Gaben Gottes, als in gänzlicher Enthaltsamkeit, in liebevoller und gesalzener Rede, als in gänzlichem Stillschweigen, in ehelicher Keuschheit, als in Ehelosigkeit, in selbstverläugnendem praktischen Wirken für die Kirche, als in einsamer Askese, womit man nur sich selbst gefällt und keinem andern nützt.

Der Katholicismus, sowohl der griechische als der römische, kann das Mönchthum nicht entbehren. Er kennt bloß sittliche Extreme, keinen gesunden sittlichen Mittelstand. Der evangelische Protestantismus aber ist der Tod des Mönchthums, weil er die Unterscheidung einer doppelten Sittlichkeit verwirft, allen Menschen dieselbe sittliche Aufgabe auf Grund des göttlichen Gebotes stellt, das Wesen der Frömmigkeit nicht in äußere Uebungen, sondern in die innere Gesinnung, nicht in die Absonderung von der Welt und Gesellschaft, sondern in die Reinigung und Heiligung der Welt durch den freien Geist des Evangeliums setzt.

§. 165. Die kirchlich-sociale Stellung des Mönchthums.

Was die sociale Stellung des Mönchthums im Organismus des kirchlichen Lebens betrifft, so wurden sie anfangs im Orient und Occident, auch noch auf der chalcedonensischen Synode, als Laien betrachtet, aber als religiosi von den seculares unterschieden und bildeten so eine Mittelstufe zwischen den gewöhnlichen

[1]) Tillem. VII, 430. Der Abt erfuhr darauf durch eine Offenbarung, wie Tillemont berichtet, que Muce avait égalé par son obéissance celle d'Abraham, und machte ihn bald nachher zu seinem Nachfolger.

Laien und dem Klerus. Sie bildeten den geistlichen Adelstand, aber nicht den Beamtenstand; die Aristokratie, aber nicht die Hierarchie der Kirche. „Ein Mönch," sagt Hieronymus, „hat nicht das Amt eines Lehrers, sondern eines Büßers, der entweder über sich selbst oder über die Welt Leid trägt." Manche Mönche hielten kirchliche Aemter für unverträglich mit ihrem Streben nach Vollkommenheit. Es gab ein Sprüchwort, das auf Pachomius zurückgeführt wird: „Ein Mönch soll vor allem die Weiber und Bischöfe fliehen, weil beide ihm keine Ruhe lassen" [1]). Ammonius, der den Athanasius nach Rom begleitete, schnitt sich das Ohr ab und drohte seine Zunge auszuschneiden, als man ihn zum Bischof machen wollte [2]). Martin von Tours glaubte, daß seine Wunderkraft mit dem Uebergang aus dem Kloster zum Bisthum abgenommen habe. Andere dagegen waren begierig nach Bischofsitzen, oder wurden wider ihren Willen dazu befördert schon im vierten Jahrhundert. Die Aebte der Klöster waren gewöhnlich ordinirte Priester und verwalteten die Sacramente unter den Klosterbrüdern, waren aber dem Bischof der Diöcese unterworfen. Später wußten sich die Klöster durch besondere päpstliche Privilegien von der bischöflichen Jurisdiction unabhängig zu machen. Seit dem zehnten Jahrhundert wurde der klerikale Charakter auf die Mönche übertragen. In gewissem Sinn standen sie von Anfang an selbst über dem Klerus, betrachteten sich im vorzüglichen Sinne als conversi und religiosi und ihr Leben als vita religiosa, blickten mit Geringschätzung auf die Weltgeistlichkeit herab und griffen oft störend in ihren Wirkungskreis ein. Andererseits waren die Klöster schon seit dem vierten Jahrhundert die fruchtbarste Pflanzschule des Klerus und lieferten, besonders im Orient, bei weitem die meisten Bischöfe. Die sechste Novelle Justinians verordnet, daß die Bischöfe aus dem Klerus oder aus dem Kloster gewählt werden sollen. — Anfänglich schlossen die Mönche auch in ihrer Tracht sich an die Landessitte an, wählten aber die einfachsten und gröbsten Stoffe; später adoptirten sie die Tonsur und eine besondere Ordenstracht.

§. 166. Einfluß und Wirkung des Mönchthums.

Der Einfluß des Mönchthums auf die Welt vom heil. Antonius und Benedict bis auf Luther und Ignaz Loyola herab ist sehr bedeutend und greift in alle Gebiete der Kirchengeschichte ein. Auch hier muß man eine Licht- und Schattenseite unterscheiden. Die Wirkungen sind zum Theil diametral entgegengesetzt und haben daher auch ganz verschiedene Beurtheilungen hervorgerufen [3]).

---

[1]) „Omnino monachum fugere debere mulieres et episcopos." [2]) Sozom. IV, 30.

[3]) „It is impossible," sagt Milman (History of ancient Christianity, Amer. ed. p. 432), „to survey Monachism in its general influence, from the earliest period of its inworking into Christianity, without being astonished and perplexed with its diametrically opposite effects. Here it is the undoubted parent of the blindest ignorance and the most ferocious bigotry, sometimes of the most debasing licentiousness; there the guardian of learning, the author of civilization, the propagator of humble and placeful religion."

Das Mönchthum bildete in der Zeit seiner Entstehung, wenn man es vom günstigsten Gesichtspunkt ansieht, einen heilsamen und nothwendigen Contrast gegen die grundverdorbene und zum Untergang bestimmte Gesellschaft des griechisch-römischen Reiches und wurde eine Vorschule für die Gründung einer neuen christlichen Civilisation unter den romanischen und germanischen Völkern des Mittelalters. Es gehört, wie die Hierarchie und das Papstthum, zu den disciplinarischen Instituten, welche vom Geiste des Christenthums als Mittel zu einem höheren Zwecke gebraucht und nach Erreichung des Zweckes bei Seite gesetzt wurden. Denn die eigentliche Aufgabe des Christenthums bleibt immer die sauerteigartige Durchdringung und Heiligung der menschlichen Gesellschaft in der Familie, dem Staate, der Wissenschaft, Kunst und dem ganzen öffentlichen Leben. Die alte römische Welt, die aus heidnischer Basis aufwuchs, war, wenn die Sittenschilderungen des Salvianus und anderer Schriftsteller des vierten und fünften Jahrhunderts nur halb wahr sind, einer solchen Umwandlung nicht mehr fähig, und daher stellte sich die christliche Sittlichkeit zunächst in einen schroffen Gegensatz gegen sie, bis sie in sich so erstarkt war, daß sie es wagen konnte, unter die neuen, zwar barbarischen, aber bildsamen und zukunftsschwangeren Völker des Mittelalters neugestaltend einzugreifen und den Saamen einer höheren Civilisation in sie zu pflanzen.

Das Mönchthum beförderte den Untergang des Heidenthums und den Sieg des Christenthums im römischen Reiche und unter den Barbaren. Es bildete einen Damm gegen die weltliche Eitelkeit und Sittenlosigkeit großer Städte und war ein mächtiger Ruf zur Buße und Bekehrung. Es bot den weltmüden Seelen eine stille Zufluchtsstätte und führte seine ernsteren Jünger in das Heiligthum des ungestörten Umgangs der Seele mit Gott. Es erinnerte an die ursprüngliche Einheit und Gleichheit des menschlichen Geschlechtes, indem es den Reichen mit dem Armen, den Vornehmen mit dem Geringen auf dieselbe Stufe stellte. Es trug zur Abschaffung oder doch zur Milderung der Sklaverei bei[1]). Es übte Gastfreundschaft gegen Reisende und Freigebigkeit gegen Arme und Nothleidende. Es war eine vortreffliche Schule der Meditation, der Selbstbeherrschung und geistlichen Erfahrung. Es erzog die meisten jener katholischen Missionare, welche an alle Abhärtung gewöhnt, die Fahne des Kreuzes unter den barbarischen Völkern des Nordens und Westens von Europa, sowie später in Hinterasien und Südamerika aufpflanzten. Es war eine fruchtbare Schule des Klerus und schenkte der Kirche viele ihrer ausgezeichnetsten Bischöfe und Theologen von Chrysostomus und Hieronymus bis auf die Reformationszeit herab. Manche der tiefsinnigsten theologischen Untersuchungen, wie Anselms Tractate, und der besten Erbauungsbücher, wie „die Nachfolge Christi", sind aus dem mittelalterlichen Klosterleben hervor-

[1]) Der Abt Isidor von Pelusium schrieb Ep. l. I, 142 (citirt von Neander) an einen Sklavenhalter: „Ich dachte nicht, daß der Mann, der Christum liebt und die Gnade kennt, die uns alle frei macht, noch einen Sklaven hätte."

gegangen. In patristischer und antiquarischer Gelehrsamkeit haben die Benedictiner noch viel später, im siebzehnten Jahrhundert, Außerordentliches geleistet. Das Mönchthum förderte endlich, wenigstens im Abendlande, auch die Volksbildung und erwarb sich vor der Reformation durch fleißige Abschrift der Bibel, der Werke der Kirchenväter und der alten Klassiker bedeutende Verdienste um die moderne europäische Cultur.

Allein auf der anderen Seite entzog es der Gesellschaft viele nützliche Kräfte, verbreitete eine Geringschätzung des Familienlebens, des bürgerlichen und militärischen Staatsdienstes und des öffentlichen praktischen Wirkens, es leitete die Kanäle der Frömmigkeit aus der Welt in die Wüste und beschleunigte insofern den Verwesungsproceß Aegyptens, Syriens, Palästinas und des ganzen römischen Reiches. Es nährte den religiösen Fanatismus, rief oft stürmische Volksbewegungen hervor und griff mit roher Leidenschaft in die dogmatischen Parteikämpfe, gewöhnlich allerdings zum Schutze der Orthodoxie, häufig aber auch, wie auf der ephesinischen Räubersynode, zu Gunsten der Häresie und besonders auch für den crassesten Aberglauben ein. Es substituirte für den einfachen göttlichen Heilsweg des Evangeliums eine willkührliche, auffallende, ostentatiöse und prätentiöse Heiligkeit. Es verdunkelte das allgenugsame Verdienst Christi durch das Scheingepränge überverdienstlicher Menschenwerke. Es bemaß die Tugend nach der Quantität äußerlicher Uebungen statt nach der Qualität der inneren Gesinnung und verbreitete Selbst- und Weltgerechtigkeit und eine ängstlich-gesetzliche und geistlos-mechanische Frömmigkeit. Es beförderte die abgöttische Verehrung der Maria und der Heiligen, den Bilder- und Reliquiendienst, allen möglichen Aberglauben und frommen Betrug. Es circulirte eine Masse von Visionen und Wundern, die, wenn sie wahr wären, die Wunder Christi und der Apostel weit überschatten und allen Gesetzen der Natur und Vernunft Hohn sprechen würden. Schon das nicänische Zeitalter ist voll der absurdesten Mönchsfabeln und steht in dieser Hinsicht den dunkelsten Zeiten des Mittelalters nicht im mindesten nach[1]). Das Mönchthum

---

[1]) Die Mönchswunder, von denen die Vitae Patrum des Jesuiten Rosweyde und die Acta Sanctorum wimmeln, widersprechen zum Theil allen Gesetzen der Natur und Vernunft und wären kaum der Erwähnung werth, wenn sie nicht von berühmten Vätern, wie Hieronymus, Rufinus, Severus, Palladius und Theodoret, herrührten und zur Charakteristik des nicänischen Zeitalters dienten. Wir sind weit davon entfernt, alle sammt und sonders als Lüge und Täuschung zu verwerfen und in das Urtheil von Isaac Taylor (Ancient Christian. II, 106) einzustimmen: „The nicene miracles are of a kind which shocks every sentiment of gravity, of decency and of piety: — in their obvious features they are childish, horrid, blasphemous and foul." Viel vorsichtiger urtheilt darüber Robertson, History of the Christians Church, vol. I. p. 312 und andere protestantische Historiker, welche neben unschuldigen Selbsttäuschungen einer erhitzten Phantasie und den Fabricationen des absichtlichen Betrugs doch auch manches Thatsächliche zugeben, obwohl eine strenge Sichtung der Natur der Sache nach meist unmöglich ist. Allein viele dieser Geschichten sind selbst für die römische Leichtgläubigkeit zu viel und werden von den kritischen Historikern entweder ganz übergangen oder doch stark reducirt und

erniedrigte den Maßstab der allgemeinen Sittlichkeit in demselben Grade, in welchem es sich selbst über dieselbe stellte und ein entsprechendes höheres Verdienst beanspruchte, und hatte im Allgemeinen einen demoralisirenden Einfluß auf das Volk, das daran gewöhnt wurde, sich als das profanum vulgus mundi zu betrachten und demgemäß zu leben. Daher die vielen Klagen nicht nur des Salvian, sondern auch des Chrysostomus und Augustin über die Gleichgültigkeit und Laxheit der damaligen Christenheit; daher noch heut zu Tage die traurigen Zustände gerade in den südlichen Ländern von Europa und Amerika, wo das Mönchthum am meisten verbreitet ist und dem profanen Laienthum das Extrem der asketischen Heiligkeit gegenüberstellt, wo es aber keinen gesunden sittlichen Mittelzustand, kein blühendes Familienleben und kein kräftiges sittliches Volksleben giebt. Im sechszehnten Jahrhundert waren die Mönche die bittersten Feinde der Reformation und alles wahren Fortschritts. — Und doch war der größte der evangelischen Reformatoren ein Schüler des katholischen Mönchthums, ähnlich wie der freiste und kühnste der Apostel der strengste Pharisäer gewesen.

---

modificirt. Da lesen wir nicht bloß von zahlreichen Visionen, Prophezeiungen, Kranken- und Dämonenheilungen, sondern auch von Todtenerweckungen (z. B. im Leben des Martin von Tours), von dem Wachsen eines vertrockneten Stabes zu einem fruchtbaren Baume und von dem unversehrten Hindurchschreiten eines Mönches in absolutem Gehorsam gegen den Befehl des Abtes durch einen glühenden Feuerofen als durch ein kühlendes Bad (vgl. Sulp. Severus, Dial. I. c. 12 u. 13). Selbst die wilden Thiere spielen eine große Rolle u. werden zu vernünftigen Dienern der ägyptischen Wüstenheiligen umgewandelt. Bei dem Begräbniß des Paul von Theben versahen nach Hieronymus zwei Löwen freiwillig das Geschäft von Todtengräbern. Pachomius ging unbeschädigt über Schlangen u. Skorpionen und fuhr auf Krokodilen, welche ihm freiwillig den Rücken darboten, über den Nil. Der jüngere Makarius oder (nach anderen Ausgaben der Historia Lausiaca vgl. die Untersuchung von Tillemont, tom. VIII p. 811 sqq.) der Mönch Markus stand auf so gutem Fuße mit den Bestien, daß ihm einst eine Hyäne ihr Junges (nach Rufinus, V. P. II, 4 war es eine Löwin) in die Zelle brachte, damit er es sehend machte, was er auch durch Gebet und Application von Speichel that, und Tags darauf aus Dankbarkeit ihm einen großen Schaafpelz offerirte; der Heilige weigerte sich anfangs, das Geschenk anzunehmen und machte der Bestie Vorwürfe über das doppelte Verbrechen des Mordes und Diebstahls, durch den sie in den Besitz des Pelzes gelangt war; als aber die Hyäne Reue darüber bezeugte und mit einer Kopfverneigung Besserung versprach, so nahm Makarius den Pelz und vermachte ihn nachher dem großen Bischof Athanasius! Severus (Dial. I. c. 9) erzählt eine ganz ähnliche Geschichte von einem ungenannten Anachoreten, substituirt aber, wie Rufinus, für die Hyäne des Palladius eine Löwin mit fünf Jungen und läßt den Heiligen das Geschenk des Pelzes ohne Skrupel und Vorwurf annehmen. Kurz vorher (c. 8) redet er indeß von einer Wölfin, die einst einen befreundeten Einsiedler, mit dem sie das Abendbrot zu genießen pflegte, bestahl, darüber tiefe Reue empfand und mit gebücktem Kopfe sich von dem Heiligen Vergebung erbat! Vielleicht hat Palladius oder sein lateinischer Uebersetzer diese beiden Anekdoten combinirt.

§. 167. Paul von Theben und der heilige Antonius.

I. Quellen:

Athanasius: Vita S. Antonii (βίος καὶ πολιτεία τοῦ θείου πατρὸς ἡμῶν Ἀντονίου in Athan. Opera ed. Bened. Par. tom. I. Pars II. p. 793—866 sammt der latein. Uebersetzung des Evagrius aus dem 4. Jahrh.). **Hieronymus**: Vita S. Pauli primi Eremitae (Opera, ed. Vallars. tom. II. p. 1—12); und eine kurze Notiz des Antonius mit Hinweisung auf die Biographie des Athanasius im Catal. oder De viris illustr. Cap. 88 (in demselben Bande p. 911). **Sozomenus**: H. E. l. I. cap. 13 u. 14. **Socrates**: H. E. l. IV. c. 23. 25.

II. Bearbeitungen:

Acta Sanctorum sub Jan. 17 (tom. II. p. 107 sqq.). **Tillemont**: Mém. tom. VII. p. 101—144 (St. Antoine, premier père des solitaires d'Egypte). **Butler** (R.-K.): Lives of Saints, sub Jan. 17. **Möhler** (R.-K.): Athanasius der Große II. S. 90—113. **Neander**: K.-G. III, 446 ff. **Böhringer**: Die Kirche Christi in Biographieen I, 2. S. 122—151. **H. Ruffner**: l. c. vol. I. p. 247—302 (eine gedrängte Uebersetzung aus Athanasius mit Zusätzen). **K. Hase**: K.-G. §. 64 (eine geistvolle Miniaturskizze).

Der erste uns bekannte christliche Einsiedler im Unterschied von den älteren Asketen ist der fabelhafte Paul von Theben in Ober-Aegypten. Er zog sich in seinem zweiundzwanzigsten Jahre während der decianischen Verfolgung 250 in eine entfernte Berghöhle zurück, gewann die Einsamkeit lieb und lebte dort nach der Sage neunzig Jahre bis zu seinem Tode 340 in einer Felsengrotte bei einer Quelle und einer Palme, die ihm Nahrung, Schatten und Kleidung gewährte[1]. In seinen späteren Jahren soll ihm, wie dem Elias, ein Rabe täglich ein halbes Brot gebracht haben. Aber niemand wußte von diesem wunderlichen Heiligen, bis ihn Antonius, der ihn auf höheren Antrieb besuchte und begrub, der Welt bekannt machte. Bei diesem originellen Besuche brachte der Rabe eine doppelte Portion Brot, worüber ein unschuldiger Streit möndhischer Etiquette entstand. Der Einsiedler hatte noch so viel Neugierde und Interesse an der Welt übrig, daß er den Gast unter anderem fragte, ob es noch Heiden in der Welt gebe[2]. Bei seinem zweiten und letzten Besuche fand Antonius den Heiligen todt in betender Stellung und beerdigte ihn in der Wüste, wobei zwei Löwen ihm hülfreich beistanden, indem sie ungebeten ein Grab in dem Sande aufscharrten! So erzählt allen Ernstes der gelehrte Hieronymus etwa dreißig Jahre später, wie es scheint, aus dem Munde von Amathas und Makarios, zwei Schülern des Antonius. Er macht aber diese und ähnliche Sagen schon im Prolog zum Leben des Paul von

[1]) Plinius zählt 39 verschiedene Arten von Palmen auf, von denen die besten in Aegypten wachsen, immer grün seien, dicke Blätter haben und eine Frucht tragen, aus welcher an einigen Orten Brot bereitet werde.

[2]) Narra mihi, quaeso, quomodo se habeat humanum genus. An in antiquis urbibus nova tecta consurgant: quo mundus regatur imperio: an supersint aliqui, qui daemonum errore rapiantur." Bei Hieronymus, Vita c. 10 (vol. II, 9).

Theben durch die Bemerkung verdächtig, daß manche unglaubliche Dinge von ihm erzählt werden, welche der Wiederholung nicht werth seien.

An diesem Paulus haben wir das Beispiel eines kanonisirten Heiligen, der neunzig Jahre ungesehen und ungekannt in der Wüste, außer aller Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche, ohne Bibel, ohne Gottesdienst und Sacramente lebte und starb und den höchsten Grad der Frömmigkeit erreicht haben soll. Wie reimt sich das mit der sonstigen Lehre der katholischen Kirche von der Nothwendigkeit und Wirkung der Gnadenmittel? Augustin sagt einmal, geblendet von dem asketischen Geiste seiner Zeit, daß die Anachoreten auf der Stufe der Vollkommenheit der Bibel entbehren können. Sicher ist, daß diese Art von Vollkommenheit nicht in, sondern außer der Bibel steht.

Der eigentliche Begründer des asketischen Einsiedlerlebens, von welchem die Verbreitung desselben hauptsächlich ausging, ist der heilige Antonius von Aegypten. Er ist der berühmteste, originellste und ehrwürdigste Repräsentant dieser abnormen und excentrischen Wüsten-Heiligkeit, der „Patriarch der Mönche" und der „kinderlose Vater eines unermeßlichen Geschlechts" [1]).

Antonius stammte aus einer christlichen und angesehenen koptischen Familie und wurde um 251 zu Koma an der Grenze von Thebais geboren. Von Natur still, beschaulich und in sich gekehrt, vermied er den Umgang spielender Knaben und verschmähte allen gelehrten Unterricht. Er verstand bloß seine koptische Muttersprache und blieb zeitlebens mit griechischer Literatur und weltlichen Wissenschaften unbekannt[2]). Dagegen besuchte er mit seinen Eltern fleißig den Gottesdienst und prägte sich die vorgelesenen Abschnitte der heiligen Schrift so tief ein, daß er dieselben auswendig wußte[3]). Das Gedächtniß war seine Bibliothek. Er machte später treuen, aber nur zu buchstäblichen Gebrauch von einigen Bibelstellen und begann seine Rede an die Einsiedler mit der sehr unkatholisch klingenden Erklärung: „Die heilige Schrift giebt uns hinlängliche Belehrung." In seinem achtzehnten Jahre, um 270, fiel ihm durch den Tod seiner Eltern die Sorge für eine junge Schwester und ein beträchtliches Vermögen zu. Sechs Monate später hörte

---

[1]) Hieronymus sagt in der Vita S. Pauli Thebaei (c. I, Opera II. p. 1) von Antonius: „non tam ipse ante omnes (eremitas) fuit, quam ab eo omnium incitata sunt studia."

[2]) Nach gewöhnlicher Annahme, welche schon Augustin hatte, konnte Antonius nicht einmal lesen. Tillemont aber (tom. VII, 107 u. 666), Butler u. Andere sind der Meinung, daß sich diese Unkunde bloß auf das griechische, nicht auf das ägyptische Alphabet bezog. Athanasius drückt sich l. c. c. 1. p. 795 etwas unbestimmt aus, daß er aus Scheu vor Umgang nicht wollte γράμματα (Buchstaben? oder Wissenschaften?) μαθεῖν, spricht aber nachher von seiner Achtung vor Lectüre.

[3]) Augustin, De doctr. Christ. §. 4, sagt von ihm, daß er ohne lesen zu können, durch das bloße Anhören der Bibel sie auswendig wußte. Das Leben des Athanasius beweist allerdings, daß ihm eine gewisse Anzahl von Bibelstellen sehr geläufig waren. Allein von einer zusammenhängenden und tieferen Bibelkenntniß kann bei ihm und bei diesen Anachoreten überhaupt gar nicht die Rede sein.

er in der Kirche, als er gerade über der Apostel unbedingte Nachfolge Jesu nachdachte, das Wort des Herrn an den reichen Jüngling: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe alles was du hast, und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; dann komm und folge mir nach"[1]). Dieses Wort war eine Gottesstimme, die über sein Leben entschied. Er vertheilte sein Erbgut, bestehend aus dreihundert Äckern fruchtbaren Landes, unter die Bewohner des Dorfes und verkaufte seine bewegliche Habe zum Besten der Armen mit Ausnahme eines mäßigen Theiles für den Unterhalt seiner Schwester. Als er aber bald darauf in der Kirche die Mahnung hörte: „Sorget nicht für den folgenden Morgen,"[2]) so verschenkte er auch den Rest an die Armen und vertraute seine Schwester einem Vereine frommer Jungfrauen an[3]). Er besuchte sie später bloß einmal, — ein charakteristischer Zug für die asketische Geringschätzung der natürlichen Pflichten.

Hierauf verließ er das Dorf und führte in der Nähe ein asketisches Leben, allezeit betend nach der Mahnung: „Betet ohne Unterlaß," aber auch arbeitend nach dem Spruche: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen." Was er nicht zu seinem spärlichen Unterhalt bedurfte, gab er den Armen. Er besuchte die benachbarten Asketen, die damals in Aegypten schon sehr zahlreich waren, um sich ihre schönsten Tugenden, von dem Einen den Gebetsernst, von dem anderen die Wachsamkeit, von dem dritten die Virtuosität im Fasten, von dem vierten die Sanftmuth, von allen die Liebe zu Christo und dem Nächsten demüthig und dankbar anzueignen. So machte er sich allgemein beliebt und wurde als Freund Gottes geehrt.

Um aber einen noch höheren Grad asketischer Heiligkeit zu erreichen, zog er sich seit 285 aus dem Schooße und der Nähe der Gemeinde immer tiefer in die Einsamkeit zurück und wurde auf diese Weise erst der Begründer des eigentlichen Anachoretenlebens. Zuerst wohnte er in einem Grabmal, dann zwanzig Jahre hindurch in den Ruinen eines Bergschlosses, und zuletzt auf dem Berge Colzim, etwa sieben Stunden vom rothen Meere, drei Tagereisen östlich vom Nil, wo ein altes Kloster noch immer seinen Namen und sein Andenken bewahrt.

In dieser Einsamkeit setzte er die asketischen Uebungen in immer größerer Strenge fort. Die Monotonie derselben wurde bloß durch Korbflechten, gelegentliche Besuche und Kämpfe mit dem Teufel unterbrochen. Im Fasten brachte er es zu seltener Unabhängigkeit. Seine Speise bestand aus Brot und Salz, bisweilen aus Datteln, sein Getränk aus Wasser; Fleisch und Wein berührte er nie. Er aß bloß einmal des Tages, gewöhnlich nach Sonnenuntergang, und schämte sich, wie der Presbyter Isidor, daß ein unsterblicher Geist irdischer Nahrung bedürfe; oft fastete er zwei bis fünf Tage. Freunde und wandernde Saracenen,

---

[1]) Matth. 19, 21. [2]) Matth. 6, 34.

[3]) εἰς παρθενῶνα, sagt Athanasius, d. h. nicht un monastère de vierges, wie Tillemont übersetzt; denn Nonnenklöster gab es damals noch nicht, sondern einen weiblichen Asketenverein innerhalb der Gemeinde, woraus sich aber freilich sehr leicht ein förmliches Kloster entwickeln konnte.

welche vor den Heiligen der Wüste immer eine gewisse Ehrfurcht hatten, brachten ihm von Zeit zu Zeit Brot. Aber in den letzten Jahren seines Lebens baute er, um sich von Andern ganz unabhängig zu machen und an Reisenden Gastfreundschaft zu üben, einen kleinen Garten am Berge, nahe bei einer von Palmen bewachsenen Quelle[1]). Bisweilen zerstörten die wilden Thiere der Wüste seine bescheidene Saat, bis er sie auf immer vertrieb mit der Mahnung: „Warum schadet ihr mir, da ich euch doch kein Leid anthue? Gehet alle weg, im Namen des Herrn, und kommt nie wieder in meine Nähe." Er schlief auf bloßer Erde oder höchstens auf einer Strohmatte; oft durchwachte er ganze Nächte im Gebet. Das Salben des Körpers mit Oel verschmähte er und wusch in späteren Jahren nicht einmal seine Füße, als ob Unreinlichkeit ein wesentlicher Bestandtheil asketischer Vollkommenheit sei. Seine ganze Kleidung bestand aus einem härenen Hemde, einem Schaafpelz und einem Gürtel. Dessen ungeachtet hatte er eine gewinnende Freundlichkeit und Heiterkeit auf seinem Antlitz.

Die Kämpfe mit dem Teufel und seinen Dämonenschwärmen spielen bei ihm, wie bei den übrigen Heiligen der Wüste, eine große Rolle und ziehen sich durch sein ganzes Leben hindurch. Der Teufel erschien ihm in Visionen und Träumen oder auch am hellen Tage in allerlei Gestalten, bald als Freund, bald als reizendes Weib, bald als Drache und suchte ihn durch Erinnerung an seinen früheren Reichthum, an den Adel seiner Familie, die Sorge für seine Schwester, durch Versprechen von Reichthum, Ehre und Ruhm, durch Vorstellung von der Schwierigkeit der Tugend und Leichtigkeit des Lasters, durch unkeusche Gedanken und Bilder, durch abschreckende Drohungen von Gefahren und Strafen, vom asketischen Leben abtrünnig zu machen. Einmal schlug er ihn, so erzählt Athanasius, so heftig, daß er von einem Freunde, als er ihm Brot brachte, wie todt auf der Erde gefunden wurde. Ein andermal durchbrach er die Wände seiner Grabhöhle und füllte den Raum mit brüllenden Löwen, heulenden Wölfen, brummenden Bären, grimmigen Hyänen, kriechenden Schlangen und Scorpionen; aber Antonius wehrte sich männlich gegen die Ungeheuer, bis ein übernatürlicher Lichtschimmer vom Dache hereinbrach und sie auseinanderjagte. Seine Predigt, die er an die Einsiedler auf ihre Bitte hielt, handelt großentheils von diesen dämonischen Kämpfen und giebt uns zugleich den Schlüssel zu ihrem Verständniß. „Fürchtet euch nicht," sagt er, „vor dem Satan und seinen Engeln. Christus hat ihre Macht gebrochen. Die beste Waffe gegen sie ist Glaube und Frömmigkeit. . . Die Gegenwart böser Geister kündet sich durch Verwirrung, Niedergeschlagenheit, Haß der Asketen, böse Begierden, Todesfurcht an. . Sie nehmen die Gestalt an, in der unser geistiges Leben sich eben befindet[2]). Sie sind der Reflex unserer Gedanken und Phantasien. Bist

[1]) Hieronymus giebt in der Vita Hilarionis c. 31 (Opera II, p. 31 sq.) eine gelegentliche Beschreibung dieses Aufenthaltsortes des Antonius, wonach er nicht so öde war, als man aus Athanasius schließen sollte. Er spricht auch von Palmen, Obstbäumen und Weinreben in diesem Garten, deren Früchte doch jemand genossen haben wird.

[2]) Athanas. c. 42 (Op. t. I. P. II. p. 828): ἐλθόντες γὰρ (οἱ ἐχθροὶ) ὁποίους ἂν

du fleischlichen Sinnes, so bist du ihre Beute; freust du dich aber im Herrn und beschäftigest dich mit göttlichen Dingen, so vermögen sie nichts. . . Der Teufel fürchtet sich vor dem Fasten, dem Gebet, der Demuth und guten Werken. Seine Täuschungen verschwinden bald, wenn man sich mit dem Zeichen des Kreuzes waffnet."

Nur ausnahmsweise verließ Antonius die Einsamkeit und machte dann mit seinem härenen Gewande, skeletartigen und geisterhaften Ansehen einen mächtigen Eindruck auf Christen und Heiden. Im Jahr 311 erschien er während der Verfolgung des Maximinus zu Alexandria in der Hoffnung, selbst die Märtyrerkrone zu gewinnen. Er besuchte die Bekenner in den Minen und Gefängnissen, ermuthigte sie vor Gericht, begleitete sie zum Schaffot, aber niemand wagte den Heiligen der Wüste anzutasten. Zum zweiten und letzten Mal zeigte er sich als hundertjähriger Greis 351 in der Hauptstadt Aegyptens, um für den orthodoxen Glauben seines Freundes Athanasius und gegen den Arianismus zu zeugen und bekehrte in wenigen Tagen mehr Heiden und Ketzer, als sonst in einem ganzen Jahre gewonnen wurden. Er erklärte die arianische Läugnung der Gottheit Christi für ärger als Schlangengift und für nichts besser als Heidenthum, welches das Geschöpf statt des Schöpfers anbetet. Er wollte überhaupt mit Häretikern nichts zu thun haben und warnte seine Schüler vor ihrem Umgang. Athanasius begleitete ihn bis an die Thore der Stadt, wo er ein Mädchen von einem bösen Geist befreite. Die Einladung, länger in Alexandria zu verweilen, schlug er ab mit der Bemerkung: Wie ein Fisch außer dem Wasser, so stirbt ein Mönch außer der Einsamkeit. Nach seinem Vorgange verließen später die Mönche schaarenweise die Wüste, so oft die Orthodoxie in Gefahr war, und zogen in langen Processionen mit Wachskerzen und abwechselnd Psalmen singend durch die Straßen oder erschienen auf den Concilien, um mit aller Energie des Fanatismus, oft sogar mit physischer Gewalt für den orthodoxen Glauben zu eifern.

Obwohl Antonius den Umgang der Menschen mied, so wurde er doch häufig in der Einsamkeit aufgesucht und als ein gottgesandter Leibes- und Seelenarzt Aegyptens von Christen und Heiden, von Asketen, Kranken und Nothleidenden aller Art um Trost und Hülfe angesprochen. Er empfahl Gebet, Arbeit und Pflege der Armen, erinnerte die Streitenden an die Liebe Gottes und heilte Kranke und Dämonische durch sein Gebet. Athanasius erzählt von ihm mehrere Wunderthaten, deren Wahrheit wir dahingestellt sein lassen; sie sind indeß bei weitem nicht so unglaublich und absurd wie viele andere Mönchsgeschichten dieser Zeit. Antonius, so versichert sein Biograph, rühmte sich niemals, wenn sein Gebet erhört war, noch murrte er, unerhört, sondern dankte Gott für beides. Er warnte die Mönche vor Ueberschätzung der Wundergabe, die nicht unser Werk, sondern Gnade

---

εὕρωσιν ἡμᾶς, τοιοῦτοι καὶ αὐτοὶ γίνονται πρὸς ἡμᾶς etc. (Evagrius: quales nos et nostras repererint cogitationes, tales se nobis praestare consueverunt), — eine psychologisch wichtige Bemerkung.

des Herrn sei, und erinnerte sie an das Wort: „Freuet euch nicht, daß euch die Dämonen unterthan sind, sondern daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind.“ Zu Martianus, einem Officier, der ihn dringend um Heilung seiner besessenen Tochter bat, sagte er: „Mensch, warum rufst du mich an? Ich bin ein Mensch, wie du. Wenn du glaubst, so bete zu Gott, und er wird dich erhören.“ Martianus betete und fand seine Tochter bei der Rückkehr gesund.

Antonius zeichnet sich vor den meisten seiner zahllosen Jünger und Nachfolger durch frische Originalität des Geistes vortheilhaft aus. Obwohl ungebildet und beschränkt, hatte er doch gesunden Verstand und treffenden Mutterwitz. Es sind uns manche seiner schlagenden Antworten und geistreichen Sentenzen aufbewahrt worden. Als ihn einst einige heidnische Philosophen besuchten, fragte er sie: „Warum gebt ihr euch so viel Mühe, einen Narren zu sehen?“ Sie erklärten, vielleicht ironisch, daß sie ihn vielmehr für einen weisen Mann halten. Darauf entgegnete er: „Wenn ihr mich für einen Narren haltet, so ist eure Mühe umsonst; wenn ich aber ein Weiser bin, so solltet ihr mir nachahmen und Christen sein wie ich.“ Ein andermal wurde ihm seine Unwissenheit vorgeworfen. „Was ist älter und besser,“ fragte er, „der Geist oder die Gelehrsamkeit?“ Der Geist, war die Antwort. „Also,“ sagte der Einsiedler, „bedarf der Geist der Gelehrsamkeit nicht.“ „Mein Buch,“ erwiederte er zu einem anderen Philosophen, der sich wunderte, wie er ohne den Trost der Bücher leben könne, „mein Buch ist die ganze Schöpfung, die vor mir aufgeschlagen liegt und worin ich, so oft ich will, das Wort Gottes lesen kann“ [1]). Den blinden Kirchenlehrer Didymus, den er in Alexandria traf, tröstete er mit den Worten: „Betrübe dich nicht über den Verlust der äußeren Augen, mit denen auch Fliegen sehen; freue dich aber über den Besitz der geistigen Augen, mit denen auch Engel das Angesicht Gottes schauen und sein Licht empfangen“ [2]). Selbst der Kaiser Constantin mit seinen Söhnen schrieb ihm als einem geistlichen Vater und bat sich eine Antwort aus. Der Einsiedler wollte zuerst den Brief gar nicht annehmen, da er, des Schreibens unkundig, ihn doch nicht beantworten könne und sich um die Großen dieser Welt so wenig, als Diogenes um Alexander, bekümmerte. Als man ihm aber sagte, daß der Kaiser ein Christ sei, so dictirte er die Antwort: „Heil euch, daß ihr Christum anbetet. Seid nicht stolz auf eure irdische Macht. Denket auf das zukünftige Gericht und wisset, daß Christus der einzig wahre und ewige König ist. Uebet Gerechtigkeit und Menschenliebe und sorget für die Armen.“ Zu seinen Schülern sagte er bei dieser Gelegenheit: „Wundert euch nicht, daß der Kaiser uns schreibt, denn er ist ein Mensch. Wundert euch vielmehr darüber, daß Gott für die Menschen das Gesetz geschrieben und durch seinen eigenen Sohn zu ihnen geredet hat.“

In den letzten Jahren seines Lebens entzog sich der Patriarch des Mönch-

---

[1]) Socrat. Hist. Eccl. IV. c. 23: *Τὸ ἐμὸν βιβλίον ἡ φύσις τῶν γεγονότων ἐστί· καὶ πάρεστι ὅτε βούλομαι τοὺς λόγους ἀναγινώσκειν τοὺς τοῦ θεοῦ.*

[2]) Das Letztere wird zwar nicht von Athanasius, aber von Rufinus, Hieronymus u. Sokrates (H. E. IV, 25) berichtet; vgl. Tillemont a. a. O. p. 129.

thums so viel als möglich dem Anblick der Besucher, erlaubte aber zwei Schülern, mit ihm zu leben und ihn in seiner Altersschwäche zu pflegen. Als er sein Ende herannahen fühlte, befahl er ihnen, seinen Leib nicht nach ägyptischer Sitte einzubalsamiren, sondern in der Erde zu begraben und die Stätte verborgen zu halten. Den einen seiner zwei Schaafpelze vermachte er dem Bischof Serapion, den andern sammt seinem Unterkleide dem Bischof Athanasius, der es ihm einst neu gegeben hatte und nun ausgenützt wieder erhalten sollte. Was aus dem geflochtenen Palmenblättergewande geworden, das er nach Hieronymus von Paul von Theben geerbt und am Oster- und Pfingstfeste trug, davon erzählt Athanasius nichts. Nach dieser Verfügung über seine Habe sagte Antonius zu seinen Schülern: „Kinder, lebet wohl; denn Antonius geht fort und wird nicht mehr mit euch sein." Mit diesen Worten streckte er seine Füße aus und verschied mit lächelndem Antlitz 356 in einem Alter von hundert und fünf Jahren. Sein Grab blieb Jahrhunderte unbekannt. Sein letzter Wille war also ein Protest gegen die Heiligen- und Reliquienverehrung, die er aber dessen ungeachtet mächtig befördern half. Unter Justinian 561 wurden seine Gebeine, wie uns die Bollandisten und Butler näher berichten, wunderbar entdeckt, nach Alexandrien, später nach Constantinopel und zuletzt nach Vienne in Südfrankreich gebracht und sollen im elften Jahrh. während des Wüthens einer epidemischen Krankheit, des sogenannten heiligen Feuers oder Feuers des heil. Antonius, große Wunder verrichtet haben.

Athanasius, der größte Mann des nicänischen Zeitalters, beschließt die Biographie seines Freundes mit folgender Charakteristik[1]: „Aus diesem kurzen Berichte mögt ihr urtheilen, welch ein großer Mann Antonius gewesen, der von Jugend an bis in's höchste Alter im asketischen Leben verharrte. Er erlaubte sich in seinem vorgerückten Alter nie bessere Speise, noch einen Wechsel der Kleidung, noch wusch er sich je seine Füße. Dessen ungeachtet blieb er gesund in allen seinen Gliedern. Sein Augenlicht war ungeschwächt bis an's Ende und seine Zähne gesund, obwohl durch langen Gebrauch zu bloßen Stumpfen abgenutzt. Er behielt auch den vollkommenen Gebrauch seiner Füße und Hände, und war rüstiger als die, welche an Wechsel der Speise und Kleidung und an das Waschen gewöhnt sind. Sein Ruf verbreitete sich von seiner entlegenen Wohnung auf der Bergwüste über das ganze römische Reich. Das was ihn berühmt machte, war weder Gelehrsamkeit, noch weltliche Weisheit, noch menschliche Kunst, sondern allein seine Frömmigkeit gegen Gott. ... Und mögen alle Brüder wissen, daß der Herr heilige Mönche nicht bloß zum Himmel führen, sondern auch auf der ganzen Erde berühmt machen wird, wie tief sie sich auch in der Wüste verbergen mögen."

Das ganze nicänische Zeitalter verehrte in Antonius einen Musterheiligen[2]. Darin tritt die große Differenz zwischen der damaligen und der modernen, zwischen der alt-katholischen und der evangelisch-protestantischen Auffassung des

---

[1]) Vita Ant. cap. 93 sq. (Opera, tom. I. P. II. p. 864 sq.).

[2]) Vgl. die Belege bei Tillemont a. a. O. p. 137 sq.

Wesens der christlichen Frömmigkeit recht charakteristisch zu Tage. Der specifisch christliche Inhalt im Leben des Antonius ist, zumal nach paulinischem Maßstabe gemessen, sehr gering. Dessen ungeachtet müssen wir die armselige Herrlichkeit und einfache, rauhe Größe dieser Wüsten-Heiligkeit auch in ihrer Verirrung bewundern. Antonius verbarg unter seinem Schaafpelz ein kindliches Gemüth, eine liebenswürdige Einfalt, eine seltene Willenskraft und eine glühende Liebe zu Gott, die sich fast neunzig Jahre hindurch in der Verläugnung aller Genüsse und Freuden des natürlichen Lebens bewährte und über alle Versuchungen des Fleisches triumphirte. Durch bloße Frömmigkeit, ohne Hülfe von Erziehung und Gelehrsamkeit, wurde er einer der merkwürdigsten und einflußreichsten Männer in der älteren Kirchengeschichte. Selbst heidnische Zeitgenossen konnten ihm ihre Achtung nicht versagen, und der berühmte Philosoph und spätere Bischof Synesius zählte ihn noch vor seinem Uebertritt zum Christenthum mit Recht jenen seltenen Männern zu, bei denen Gedankenblitze die Stelle von Vernunftschlüssen vertreten und natürliche Geistesgröße schulgerechte Bildung entbehrlich macht[1]).

§. 168. Ausbreitung des Anachoretismus. Hilarion.

Das Beispiel des Antonius wirkte mit magischer Gewalt auf die Zeitgenossen, und seine Lebensbeschreibung von Athanasius, die bald darauf auch in's Lateinische übersetzt wurde, war eine Schrift aus der Zeit und für die Zeit. Chrysostomus empfahl sie Allen als eine lehrreiche und erbauliche Lectüre[2]). Selbst Augustin, der am meisten evangelische unter den Vätern, wurde durch das Lesen derselben in seinem entscheidenden Bußkampfe mächtig ergriffen und zum völligen Bruche mit der Welt hingedrängt[3]).

In kurzer Zeit und noch bei Lebzeiten des Antonius waren die Einöden Aegyptens von Nitria südlich von Alexandrien und der Wüste Sketis bis nach Libyen und Thebais mit Anachoreten bevölkert und mit Mönchszellen besetzt. Eine wahre Monachomanie bemächtigte sich der Christenheit und riß wie eine epidemische Krankheit Leute aus allen Ständen mit sich fort. Wie früher das Märtyrerthum, so war nun das Mönchthum der schnellste und sicherste Weg zur Berühmtheit auf Erden und zum ewigen Lohne im Himmel. Diese Aussicht, womit Athanasius sein Leben des Antonius schließt, bot einen reichen Ersatz für alle Entsagung und wirkte als ein mächtiger Stachel für den frommen Ehrgeiz. Immer weiter und weiter mußte sich der consequente Einsiedler zurückziehen. Keine Wüste war zu brennend, kein Fels so unersteigbar, kein Abhang zu steil, keine Höhle zu schauerlich für die Füße dieser welt- und menschenscheuen Schwärmer. Man

1) Dion fol. 51 ed. Petav. citirt bei Tillemont und Neander.

2) Hom. VIII in Matth. tom. VII, 128 (ed. Montfaucon). Chrysostomus sagt hier, der große und selige Antonius habe ein solches Leben geführt *οἷον οἱ τοῦ Χριστοῦ νόμοι ζητοῦσι.*

3) Vgl. Aug.: Confess. l. VIII. cap. 6 u. 28.

glaubte, daß in Aegypten die Zahl der Anachoreten und Mönche der Zahl der Städtebewohner gleichkomme[1]). Der natürliche Contrast zwischen den Einöden und dem fruchtbaren Nilthal reflectirte sich in dem sittlichen Contrast zwischen dem Mönchthum und der Welt.

Der ältere Makarius[2]) führte das Einsiedlerleben in die abschreckende Wüste Sketis, Amun oder Ammon[3]) auf dem Nitrischen Berge ein. Der letztere war verheirathet, überredete aber seine Braut gleich nach der Trauung, in strengster Enthaltsamkeit mit ihm zu leben. Noch vor dem Ende des vierten Jahrhunderts gab es in Nitrien allein nach Sozomenus fünf tausend Mönche, welche meist in vereinzelten Zellen oder Lauren lebten und nicht miteinander sprachen, außer am Samstag und Sonntag, wenn sie zum gemeinsamen Gottesdienst zusammenkamen.

Von Aegypten aus verbreitete sich das einsame Leben in die benachbarten Länder.

Hilarion, dessen Leben Hieronymus ausführlich und anschaulich beschrieben hat[4]), bürgerte es in der Wüste Gaza, in Palästina und Syrien ein. Dieser Heilige erlangte unter den Anachoreten des vierten Jahrhunderts nächst Antonius den größten Ruf. Er war der Sohn heidnischer Eltern und wuchs „wie eine Rose unter Dornen" auf. Er besuchte die Schule in Alexandrien, ging fleißig in die Kirche und vermied den Circus, die Gladiatorenspiele und Theater. Dann lebte er zwei Monate bei Antonius und wurde sein berühmtester Schüler. Nach dem Tode der Eltern theilte er sein Erbe unter seine Brüder und die Armen und behielt nichts für sich, das Beispiel des Ananias und der Sapphira fürchtend und des Wortes Christi eingedenk: „Wer nicht allem absagt, was er hat, kann nicht mein Jünger sein"[5]). Hierauf zog er sich in die nur von Räubern und Mördern bewohnte Einöde von Gaza zurück, kämpfte mit obscuren Traumbildern und anderen Versuchungen des Teufels, ähnlich wie Antonius, und peinigte seinen Leib — den „Esel," dem nicht Gerste, sondern Spreu gehöre — durch Fasten

---

[1]) Quanti populi, sagt Rufinus (Vitae Patr. c. 7), habentur in urbibus, tantae paene habentur in desertis multitudines monachorum. Gibbon macht dazu die sarkastische Bemerkung: „Posterity might repeat the saying, which had formerly been applied to the sacred animals of the same country, that in Egypt it was less difficult to find a god than a man."

[2]) Es gab mehrere (fünf oder sieben) Anachoreten dieses Namens, die oft miteinander verwechselt werden. Die berühmtesten sind Makarius der Aeltere oder der Große († 390), von dem wahrscheinlich die Homilien herrühren, und Makarius der Jüngere von Alexandrien († 404), der Lehrer des Palladius, der längere Zeit bei ihm zubrachte und ihn ebenso hoch stellt als den andern. Vgl. darüber die ausführliche Darstellung von Tillemont, tom. VIII, p. 574—650 und die Anmerkungen S. 811 ff.

[3]) Vgl. über Ammon oder im Aegyptischen Amus und Amun Tillemont VIII, p. 153—166 und die Noten p. 672—674.

[4]) Vita S. Hilarionis, Opera, tom. II. p. 13—40.

[5]) Luk. 14, 33.

und Nachtwachen so sehr, daß er schon als zwanzigjähriger Jüngling fast einem Todtengerippe ähnlich sah. Er aß nie vor Sonnenuntergang. Gebet, Psalmensingen, Hersagen von Bibelsprüchen und Korbflechten waren seine Beschäftigung. Seine Zelle war bloß fünf Fuß hoch, niedriger als seine Statur und sah einem Grabe ähnlicher als einer Wohnung. Er schlief auf der Erde. Sein Haar schor er bloß einmal des Jahres, an Ostern. Der Ruf seiner Heiligkeit zog nach und nach Schaaren von Bewunderern (einmal 10,000!) herbei, so daß er seinen Aufenthalt mehrmals wechseln mußte und sich nach Sicilien, später nach Dalmatien und zuletzt auf die Insel Cypern zurückzog, wo er 371 im achtzigsten Jahre starb. Seine Hinterlassenschaft, ein Evangelienbuch und einen rauhen Mantel, vermachte er seinem Freunde Hesychius, der seinen Leichnam heimlich nach Palästina transportirte und im Kloster von Majumas niederlegte. Die Cyprier trösteten sich über den Verlust damit, daß sie den Geist des Heiligen besäßen. Hieronymus schreibt ihm allerlei Visionen und wunderbare Krankenheilungen zu.

§. 169. Symeon und die Säulenheiligen.

Ueber Simeon oder Symeon Stylites haben wir Berichte von drei Zeitgenossen und Augenzeugen, **Antonius**, **Cosmas** u. besonders **Theodoret** (Hist. relig. c. 26). Der letztere verfaßte seinen Bericht sechszehn Jahre vor dem Tode des Heiligen. — Die **Acta Sanctorum** u. **Butler** sub Jan. 5, u. **Uhlemann**: Symeon, der erste Säulenheilige in Syrien. Leipz. 1846. Ein schönes Gedicht von **Alfred Tennyson**: St. Symeon the Stylite.

Es ist unnöthig, das Leben ähnlicher Anachoreten zu erzählen, da sich bei allen dieselben Grundzüge bis auf unbedeutende Details wiederholen[1]).

Einen neuen und ganz originellen Weg[2]) aber schlug im fünften Jahrhundert Symeon ein, der Vater der Styliten oder Säulenheiligen, welche Jahre lang Tag und Nacht, im Winter und Sommer, in Regen und Sonnenschein, in Frost und Hitze stehend auf einer hohen unbedeckten Säule in Gebet und Bußübungen zubrachten und sich den Weg zum Himmel so ungemein erschwerten, daß man nicht weiß, ob man sie mehr wegen ihrer beispiellosen Selbstverläugnung bewundern, oder wegen ihrer Ignoranz des evangelischen Heilsweges bemitleiden soll. Auf dieser schwindelnden Höhe hat sich die anachoretische Askese vollendet.

Symeon Stylites, ursprünglich ein Schaafhirte an der Grenze von Syrien und Cilicien, wurde als dreizehnjähriger Knabe durch die Seligpreisungen[3]), die

---

[1]) Ein eigenthümliches romantisches, jedoch kein allgemein historisches Interesse hat die Lebensbeschreibung des gefangenen und glücklich entronnenen Mönchs Malchus mit seiner nominellen Frau, welche uns Hieronymus aufbewahrt hat.

[2]) Originell wenigstens in der christlichen Kirche. Gieseler verweist aber auf einen heidnischen Vorgang, nämlich die von Lucian De Dea Syria c. 28 und 29 erwähnten Φαλλοβατεῖς in Syrien.

[3]) beatitudines.

er in der Kirche vorlesen hörte, mächtig ergriffen und begab sich in ein Kloster. Er lag mehrere Tage, ohne zu essen und zu trinken, vor der Thürschwelle und bat als der geringste Diener des Hauses zugelassen zu werden. Er gewöhnte sich, bloß einmal in der Woche, am Sonntag, zu essen. Ja, während der Fastenzeit enthielt er sich vierzig Tage hindurch aller Speise, was selbst für ein heißes Klima fast unglaublich scheint[1]). Der erste Versuch der Art brachte ihn dem Tode nahe; aber seine Constitution gewöhnte sich daran, und als Theodoret ihn besuchte, hatte er sechs und zwanzig Fasten durch völlige Enthaltsamkeit gefeiert, übertraf also darin Moses, Elias und selbst Christum, die es bloß einmal thaten. Eine andere ungewöhnliche Kasteiung war, daß er sich seinen Leib so fest mit einem Seile zuschnürte, daß es bis an die Knochen durchdrang und nur mit den furchtbarsten Schmerzen herausgeschnitten werden konnte. Dieser Umstand veranlaßte seine Entlassung aus dem Kloster. Später lebte er längere Zeit als Einsiedler auf einem Berge, mit einer eisernen Kette an einen Felsen gebunden, und wurde daselbst von vielen Bewunderern und Neugierigen besucht. Als ihm auch dieß nicht genügte, so erfand er 423 eine neue Art der Heiligkeit und lebte etwa zwei Tagreisen (40 englische Meilen) östlich von Antiochien sechs und dreißig Jahre lang bis zu seinem Tode auf einer zuletzt beinahe vierzig Ellen hohen Säule[2]). Denn die Säule wurde erhöht in demselben Grade, in welchem er dem Himmel und der Vollkommenheit näher kam. Hier konnte er nicht einmal liegen oder sitzen, sondern nur stehen, oder an einen Pfosten (wahrscheinlich ein Geländer) sich lehnen, oder andächtig verbeugen, wobei er mit dem Kopf beinahe die Füße berührte; so biegsam war sein Rücken durch Fasten geworden. Ein Zuschauer zählte einmal an einem Tage nicht weniger als zwölf hundert und vier und vierzig solcher Verbeugungen des Heiligen vor dem Allmächtigen und gab dann das Zählen auf. Er trug eine Bedeckung von Thierhäuten und eine Kette um seinen Hals. Selbst das heil. Sacrament genoß er auf der Säule. Das Volk strömte von weiter Ferne herbei, um dieses stehende Wunder der Zeit zu sehen. Er sprach mit allerlei Leuten mit derselben Freundlichkeit, Sanftmuth und Liebe;

---

[1]) Butler l. c. erzählt jedoch etwas Aehnliches von einem gleichzeitigen Benedictiner Mönch Dom Claude Leante: „In 1731, when he was about fifty one years of age, he had fasted eleven years without taking any food the whole forty days, except what he daily took at mass; and what added to the wonder is, that during Lent he did not properly sleep, but only dozed. He could not bear the open air; and towards the end of Lent he was excessisely pale and wasted. This fact is attested by his brethren and superiors, in a relation printed at Sens, in 1731."

[2]) Die erste Säule, die er selbst errichtete und auf welcher er vier Jahre lebte, war 6 Ellen (πήχεων), die zweite 12, die dritte 22, und die vierte, welche das Volk für ihn errichtete und wo er zwanzig Jahre lebte, 36 (nach Theodoret, dagegen nach anderen 40) Ellen hoch. Auf der Spitze war sie bloß drei Fuß im Durchmesser. Wahrscheinlich hatte sie aber ein Gitter, woran er sich im Schlafe oder in gänzlicher Ermattung anlehnen konnte. So werden wenigstens diese Säulen abgebildet. Die Speise wurde den Säulenheiligen von Schülern auf einer Leiter zugeführt.

nur Weiber ließ er niemals innerhalb der Mauer kommen, die seine Säule umgab. Hier führte er viele Jahre ein Leben des täglichen Sterbens, ein fortgesetztes Märtyrerthum, unter versengender Hitze, strömendem Regen, bitterer Kälte, im schmerzlichen Gefühl seiner Sünde, mit dem alleinigen Troste der Nähe des barmherzigen Gottes und der Aussicht auf einen herrlichen Lohn im Himmel und in der Nachwelt. Alfred Tennyson hat in dem angeführten Gedicht seine innere Erfahrung in einem Monolog geschildert:

„Although I be the basest of mankind,
From scalp to sole one slough and crust of sin,
Unfit for earth, unfit for heaven, scarce meet
For troops of devils, mad with blasphemy,
I will not cease to grasp the hope I hold
Of saintdom, and to clamor, moan and sob,
Battering the gates of heaven with storms of prayer,
Have mercy, Lord, and take away my sin.“

Von dieser originellen Säulenkanzel herab predigte Symeon als ein Mittler zwischen Himmel und Erde zweimal des Tages den erstaunten Zuschauern Buße, schlichtete Streitigkeiten, eiferte für die Rechtgläubigkeit, nöthigte selbst einem Kaiser Gesetze ab, heilte Kranke, verrichtete Wunder und bekehrte tausende von heidnischen Ismaeliten, Iberiern, Armeniern und Persern wenigstens zum Namen des Christenthums. Das Alles erzählt der berühmte Theodoret als Augenzeuge während seinen Lebzeiten. Er nennt ihn das große Wunder der Welt[1]), und vergleicht ihn mit einer Kerze auf einem Leuchter und mit der Sonne selbst, die ihre Strahlen nach allen Seiten hin aussende, er bittet die Tadler dieser Lebensweise zu bedenken, daß Gott sehr auffallende Mittel zur Erweckung der Nachlässigen gebrauche, wie die Geschichte der Propheten beweise[2]), und schließt seinen Bericht mit der Bemerkung: Sollte der Heilige noch länger leben, so mag er noch größere Wunder verrichten als bisher, denn er ist eine allgemeine Zierde und Ehre der Religion. Er starb 459 im 69sten Jahre seines Alters an einem lange verborgen gehaltenen häßlichen Geschwür am Schenkel, und seine Leiche wurde in feierlicher Procession in die Hauptkirche von Antiochien gebracht.

Symeon genoß schon vor seinem Tode ungemessene Bewunderung von Christen und Heiden, von dem gemeinen Volke, von den Königen von Persien und den Kaisern Theodosius II., Leo und Marcian, die sich seinen Segen und Rath erbaten. Kein Wunder, daß er bei all seiner gerühmten Demuth mit der Versuchung zum geistlichen Hochmuthe zu kämpfen hatte. Einmal erschien ihm in einer Vision ein Engel mit einem feurigen Wagen, der ihn, wie den Elias, in den Himmel erheben sollte, weil die seligen Geister sich nach ihm sehnten. Schon wollte er mit dem rechten Fuße, den er bei dieser Gelegenheit (wie Jakob seine

---

[1]) τὸ μέγα θαῦμα τῆς οἰκουμένης. Hist. relig. c. 26 gleich im Anfang.

[2]) Mit Hinweisung auf Jes. 20, 2. Jer. 1, 17; 28, 12. Hos. 1, 2; 3, 1. Ezech. 4, 4. 12, 5.

Hüfte im Gebetskampfe) verrenkte, in den Wagen steigen, als das Truggebilde des Satans durch das Kreuzeszeichen verscheucht wurde. Vielleicht ist dieser Zug, den die Acta Sanctorum berichten, erst später erfunden, um sein Schenkelgeschwür zu erklären und die Gefahr der Selbstüberhebung zu veranschaulichen. Daher erinnerte auch der fromme Mönch Nilus die ostentatiösen Säulenheiligen mit gutem Grunde an den Spruch: „Wer sich selbst erhöhet, soll erniedriget werden" [1]).

Unter den späteren Säulenheiligen zeichnete sich Daniel (gest. 490) in der Nähe von Constantinopel, und Symeon der Jüngere († 592) in Syrien aus. Der letztere soll acht und sechzig Jahre auf einer Säule zugebracht haben. Im Orient pflanzte sich diese Heiligkeit, freilich nur ausnahmsweise, bis in's zwölfte Jahrhundert fort. Im Occident dagegen gab es, so viel wir wissen, bloß ein Beispiel von einem Styliten, der nach dem Berichte des Gregor von Tours eine Zeit lang auf einer Säule in der Gegend von Trier lebte, aber auf Befehl des Bischofs herabstieg und in ein benachbartes Kloster zog.

§. 170. Pachomius und das Klosterleben.

Ueber Pachomius haben wir eine bald nach seinem Tode von einem Mönch von Tabennä verfaßte Biographie und zerstreute Nachrichten bei **Palladius**, **Hieronymus** (Regula Pachom. in den Opera ed. Vallars. tom. II. p. 50 sqq.), **Rufinus**, **Sozomenus** ꝛc. Vgl. **Tillemont**, tom. VII. p. 167—235 und die **Vitae Sanctorum** sub Maj. 14.

Obwohl sich das strenge Einsiedlerleben noch lange fortpflanzte und in der griechischen und römischen Kirche ausnahmsweise noch immer vorkommt, so nahm doch das Mönchthum schon seit der Mitte des vierten Jahrhunderts gewöhnlich die Form des Klosterlebens an, da dieses weniger Gefahren ausgesetzt, beiden Geschlechtern zugänglich und für die Kirche nützlicher war. Antonius selbst warnte, wie schon bemerkt, vor den Gefahren der völligen Isolirung durch Erinnerung an den Spruch: „Wehe dem, der allein steht, wenn er fällt, hat er niemand, der ihn aufrichtet." Für viele der ausgezeichnetsten Asketen war der Anachoretismus die Vorbereitung des Cönobitenlebens, für andere der Abschluß desselben und die letzte und höchste Stufe in der Leiter zur Vollkommenheit.

Der Stifter dieses socialen Mönchthums ist Pachomius, ein Zeitgenosse des Antonius, ebenfalls ein Aegypter und ihm an Ruf unter den Alten wenig nachstehend. Er wurde um 292 von heidnischen Eltern in Oberthebais geboren, diente als Soldat im Heere des Tyrannen Maximinus auf dem Feldzug gegen Constantin und Licinius und wurde mit seinen Kameraden von den Christen zu Theben so liebreich behandelt, daß er dadurch für den christlichen Glauben gewonnen wurde und nach seiner Entlassung vom Kriegsdienste sich taufen ließ. Dann besuchte er 313 den greisen Einsiedler Palemon, um von ihm den Weg zur Vollkommenheit

[1]) Ep. II, 114, citirt bei Gieseler II, 2. S. 246 (not. 47) und bei Neander.

zu lernen. Dieser stellte ihm die Schwierigkeiten des Anachoretenlebens vor. „Viele," sagte er, „sind aus Ueberdruß der Welt hieher gekommen und hatten keine Ausdauer. Bedenke, mein Sohn, meine Speise besteht bloß aus Brot und Salz, ich trinke keinen Wein, genieße kein Oel, wache die halbe Nacht, Psalmen singend und die heilige Schrift betrachtend, und bringe zuweilen die ganze Nacht ohne Schlaf zu." Pachomius war erstaunt, aber nicht entmuthigt und brachte mehrere Jahre bei diesem Manne als Schüler zu.

Im Jahre 325 wurde er durch einen Engel in einer Vision angewiesen, auf der Nilinsel Tabennä in Oberägypten einen Mönchsverein zu stiften, der in kurzer Zeit so stark anwuchs, daß er noch vor seinem Tode (348) acht oder neun Klöster in der Thebais und drei- (nach Andern sieben-) tausend, und hundert Jahre später fünfzigtausend Glieder zählte. Die Lebensweise war durch eine strenge Regel des Pachomius geordnet, welche ihm nach der späteren Sage ein Engel mittheilte und welche Hieronymus in's Lateinische übersetzte. Der förmlichen Aufnahme ging eine dreijährige Prüfungszeit voran. Bindende Gelübde gab es noch nicht. Mit geistlichen Uebungen war Handarbeit verbunden, wie Ackerbau, Schiffbau, Korbflechten, Weben von Matten und Decken, wodurch sich die Mönche nicht nur ihren Unterhalt erwarben, sondern auch Arme und Kranke unterstützten. Sie waren je nach den Stufen der asketischen Frömmigkeit in vierundzwanzig Klassen, genannt nach den Buchstaben des griechischen Alphabets, eingetheilt. Sie lebten zu je dreien in Zellen. Sie speisten gemeinsam, aber in strengem Stillschweigen und mit bedecktem Angesicht. Ihre Bedürfnisse machten sie durch Zeichen kund. Die Kranken wurden mit besonderer Sorgfalt verpflegt. Am Samstag und Sonntag genossen sie die Communion. Pachomius führte als Abt oder Archimandrit die gemeinsame Oberaufsicht; jedes Kloster hatte aber seinen besonderen Vorsteher und einen Oekonomen.

Pachomius gründete auch ein Nonnenkloster für seine Schwester, die er aber nicht einmal vor sich ließ, als sie ihn besuchen wollte. Er ließ ihr sagen, sie solle zufrieden sein zu erfahren, daß er noch lebe. Ebenso wurden die Schwester des Antonius und die Gattin des Ammon anziehende Mittelpunkte für das weibliche Klosterleben, das sich mit großer Schnelligkeit ausbreitete.

Pachomius aß nach seiner Bekehrung nie eine volle Mahlzeit und schlief fünfzehn Jahre hindurch bloß sitzend auf einem Steine. Die Sage schreibt ihm allerlei Wunder, selbst die Sprachengabe und vollkommene Herrschaft über die Natur zu, so daß er unversehrt über Schlangen und Scorpionen schritt und auf den Rücken von Krokodilen über den Nil setzte![1])

Bald nach Pachomius entstanden fünfzig Klöster auf dem nitrischen Berge, welche denen in der Thebais nichts nachgaben. Sie unterhielten sieben Bäckereien

[1]) Möhler bemerkt darüber (Vermischte Schriften II. S. 183): „So drückt das Alterthum den Glauben aus, daß es für den vollkommenen mit Gott versöhnten Menschen auch keinen Feind in der Natur mehr gebe. Hier ist mehr als Poesie, jedenfalls aber die hohe Meinung ausgesprochen, welche die Mit- und Nachwelt von Pachomius hatte."

zum Besten der Anachoreten in der benachbarten libyschen Wüste, und pflegten, wenigstens später, auch theologische Studien, wie die neuerdings dort aufgefundenen werthvollen Manuscripte beweisen.

Von Aegypten aus verbreitete sich das Klosterleben mit der Schnelligkeit einer unwiderstehlichen Zeitbewegung über das ganze christliche Morgenland. Die bedeutendsten Väter der griechischen Kirche waren entweder selbst eine Zeit lang Mönche, oder doch Freunde und Beförderer des Mönchthums. Ephräm verbreitete es in Mesopotamien, Eustathius von Sebaste in Armenien und Paphlagonien, Basilius der Große in Pontus und Cappadocien. Der letztere versah seine Mönchs- und Nonnenklöster mit Geistlichen und gab ihnen eine verbesserte Regel, welche noch vor seinem Tode (379) von etwa 80,000 Mönchen angenommen und von Rufinus auch in's Lateinische übersetzt wurde. Er suchte die Vorzüge des Anachoreten- und Cönobitenlebens zu vereinigen und das Institut für die Kirche, für die Förderung der Jugenderziehung und auch (wie schon vor ihm Athanasius) für die Bekämpfung des Arianismus im Volke nützlich zu machen[1]). Er und sein Freund Gregor von Nazianz waren die ersten, welche wissenschaftlich-theologische Studien mit den asketischen Uebungen der Einsamkeit verbanden. Chrysostomus schrieb drei Bücher zum Preise und zur Vertheidigung des Mönchthums und stellt es im Allgemeinen von seiner edelsten Seite dar.

Im Anfang des fünften Jahrhunderts war das orientalische Mönchthum am würdigsten repräsentirt durch den älteren Nilus vom Sinai, einen Schüler und Verehrer des Chrysostomus und fruchtbaren asketischen Schriftsteller, der sich mit seinem Sohne aus einem hohen Staatsamte in Constantinopel auf den Berg Sinai zurückzog, während seine Frau mit einer Tochter in ein ägyptisches Kloster wanderte[2]), und durch den Abt Isidor von Pelusium an der östlichen Hauptmündung des Nils, von dem wir noch zweitausend Briefe übrig haben[3]). Die Schriften dieser beiden Männer zeugen von reicher geistlicher Erfahrung und einem ausgedehnten und gesegneten Wirkungskreis. Sie fühlten sich wahrhaft glücklich im Mönchsleben. „So große Gnade," sagt der ehrwürdige Nilus im ersten seiner Briefe, „hat Gott den Mönchen auch schon vor ihrer Abrufung in die zukünftige Welt verliehen, daß sie keine menschliche Ehre begehren und nicht nach weltlichen Würden trachten, sondern oft vielmehr vor den Menschen verbor-

---

[1]) Gregor von Nazianz rühmt an Basilius in seiner Lobrede auf ihn (in Laudem Bas. M., Oratio 20 nach der alten Ordnung, Or. 44 nach der neuen Bened. Ausg. v. Paris, tom. I. p. 770 sqq.), daß er die theoretische und praktische Lebensweise im Mönchthum zu vereinigen strebte *ἵνα μήτε τὸ φιλόσοφον ἀκοινώνητον ᾖ, μήτε τὸ πρακτικὸν ἀφιλόσοφον.*

[2]) Vgl. Neander, Bd. III. S. 485, 487, 492, der den Nilus hochschätzt, und den Artikel von Gaß in Herzogs Theol. Encykl. Bd. X. S. 355 ff. Seine Werke siehe im siebenten Bande der Bibliotheca Maxima veterum Patrum.

[3]) Vgl. über ihn Tillemont, Mémoires, tom. XV, und H. A. Niemeyer: De Isid. Pel. vita, scriptis et doctrina, Hal. 1825. Seine Briefe finden sich im siebenten Bande der Bibliotheca Maxima veterum Patrum.

gen zu bleiben suchen; während viele Große, die alle Herrlichkeit der Welt besitzen, entweder freiwillig, oder durch irgend ein Unglück gezwungen, zu den niedrigsten Mönchen ihre Zuflucht nehmen und zeitliche und ewige Rettung zugleich erlangen."

§. 171. Fanatische und häretische Mönchsvereine im Morgenlande.

Acta Concil. Gangrenensis bei **Mansi** II, 1095 sqq. **Epiphan.:** Haer. 75 u. 80. **Socrat.**: H. E. II, 43. **Sozom.**: H. E. IV, 24. **Theodor.:** H. E. IV, 9. 10; Fab. haer. IV, 10. 11. Vgl. **Neander:** III. S. 468 ff.

Im Allgemeinen stand das Mönchthum im engen Bunde mit kirchlicher Rechtgläubigkeit. Die Freundschaft zwischen Athanasius, dem Vater der Orthodoxie, und Antonius, dem Vater des Mönchthums, ist in dieser Hinsicht bedeutungsvoll. Andererseits gingen aber der Nestorianismus, Eutychianismus, Monophysitismus, Pelagianismus und andere Häresieen von Mönchen aus und hatten an ihnen kräftige Vertheidiger. Sodann verirrte sich die mönchische Schwärmerei in eigenthümliche asketische Häresieen, welche wir hier erwähnen müssen.

1. Die Eustathianer, so genannt von Eustathius, Bischof von Sebaste und Freund des Basilius, dem Begründer des Mönchthums in Armenien, Pontus und Paphlagonien, behaupteten, daß die Ehe von der Seligkeit ausschließe und zur Verrichtung des geistlichen Amtes untüchtig mache. Wegen dieser und anderer Extravaganzen wurden sie von einem Concile zu Gangra in Paphlagonien (zwischen 260 und 370) verdammt und starben allmählich aus.

2. Die Audianer hatten ähnliche Grundsätze. Ihr Stifter, Audius oder Udo, ein Laie aus Syrien, beschuldigte die Geistlichkeit seiner Zeit der Unsittlichkeit, verließ die Kirche und gründete um 340 strenge Mönchsvereine in Skythien, welche sich etwa ein Jahrhundert erhielten.

3. Die Euchiten oder Messalianer[1]), auch Enthusiasten genannt, waren umherschweifende Bettelmönche in Mesopotamien und Syrien (seit 360), welche das christliche Leben als ein unausgesetztes Gebet auffaßten, alle körperliche Arbeit, das Sittengesetz und die Sacramente verachteten und sich der Vollkommenheit rühmten. Sie lehrten, daß jeder Mensch einen bösen Dämon mit sich in die Welt bringe, der nur durch Gebet ausgetrieben werden könne; dann zieht der heil. Geist in die Seele, befreit sie von allen Banden der Sinnlichkeit und erhebt sie über die Nothwendigkeit der Belehrung und Gnadenmittel. Die evangelische Geschichte erklärten sie bloß für eine Allegorie. Sie verhüllten aber ihren pantheistischen Mysticismus und Antinomismus durch äußerliche Accommodation an die katholische Kirche. Als ihre Grundsätze gegen Ende des vierten Jahrhunderts bekannt wurden, traf sie die Verfolgung der kirchlichen und bürgerlichen Obrigkeit. Doch pflanzten sie sich bis in's siebente Jahrhundert fort und kehrten in den Euchiten und Bogomilen des Mittelalters wieder.

---

[1]) Von מְצַלִּין gleich *εὐχίται* von *εὐχή*, Gebet.

§. 172. Das Mönchthum im Abendlande. Athanasius, Ambrosius, Augustin, Martin von Tours.

I. Quellen.

S. Ambrosius: De Virginibus ad Marcellinam Sororem suam libri tres geschrieben um 377 (in der Benedict. Ausg. der Opera tom. II p. 146—183). **S. Augustinus**: De Opere Monachorum liber unus geschrieben i. J. 400 (in der Benedictiner Ausg. tom. VI. p. 475—504). **Sulpitius Severus**: Dialogi tres (de virtutibus monachorum orientalium et de virtutibus B. Martini); Vita B. Martini, verfaßt um 403 (beide in **Gallandi**, Bibliotheca veterum Patrum, tom. VIII. p. 392 sqq. u. in der Bibliotheca Maxima veterum Patrum tom. VI. p. 349 sqq.).

II. Bearbeitungen.

J. Mabillon: Observat. de monachis in occidente ante Benedictum (Praef. in Acta Sanct. Ord. Bened.). **H. H. Milman**: Hist. of Latin Christianity, Lond. 1854. vol. I, ch. VI. p. 409—426. Western Monasticism. **Montalembert**: The Monks of the West. Engl. Uebers. vol. I, 379 ff.

In der lateinischen Kirche gestaltete sich das mönchische Institut theils wegen des Klimas, theils wegen des Nationalcharakters[1]) viel milder als in der griechischen, fand aber ein größeres Feld der Wirksamkeit. Es erzeugte hier keine Säulenheilige und ähnliche Excesse des asketischen Heroismus, wurde aber statt dessen ein wichtiges praktisches Werkzeug für die Cultur des Bodens, die Ausbreitung des Christenthums und der Civilisation unter den Barbaren. An die Stelle der ausschließlichen Contemplation trat hier der Wechsel der Contemplation mit Arbeit. „Ein arbeitender Mönch," sagt Cassianus, „wird von Einem Teufel, ein unthätiger Mönch von einem Heere von Teufeln geplagt." Indeß darf man nicht vergessen, daß auch die bedeutendsten Vertreter des orientalischen Mönchthums Handarbeit und Studien empfahlen, und an den dogmatischen Streitigkeiten nahmen die orientalischen Mönche einen sehr lebhaften, oft rohen und stürmischen Antheil. Auf der anderen Seite gab es auch westliche Mönche, wie Martin von Tours, welche die Arbeit als eine Störung der Contemplation ansahen.

Athanasius, der Schüler, Freund und Biograph des Antonius, brachte die erste Kunde vom Mönchthum nach dem Abendlande und setzte die civilisirten und verweichlichten Römer in Staunen durch zwei lebendige Repräsentanten der semibarbarischen Wüstenheiligkeit Aegyptens, die ihn auf seiner Verbannung 340 begleiteten. Der Eine dieser Einsiedler, Ammonius, war so gleichgültig gegen die Welt, daß er sich nicht herabließ, die Wunder der großen Stadt zu besuchen,

[1]) Sulpitius Severus giebt im ersten seiner drei Dialogen mehrmals eine lebhafte und amüsante Schilderung von dem Unterschied des gallischen und ägyptischen Magens und war höchlich erstaunt, als der erste ägyptische Anachoret, den er besuchte, ihm und seinen vier Begleitern einen halben Laib Gerstenbrot und eine Hand voll Kräuter als Mittagsmahl vorsetzte, das ihnen übrigens nach beschwerlicher Reise sehr gut schmeckte. „Edacitas," sagt er, „in Graecis gula est, in Gallis natura" (Dial. I. c. 8, bei Gallandi tom. VIII. p. 405).

außer die Gräber des heil. Petrus und Paulus; während der andere, Isidor, durch liebenswürdige Einfalt Aufmerksamkeit erregte. Die Erscheinung rief zuerst Ekel und Verachtung, bald aber Bewunderung und Nachahmung hervor, besonders unter den Weibern und den Ueberbleibseln der alten patricischen Familien. Der Eindruck des ersten Besuchs wurde verstärkt durch zwei spätere Besuche des Athanasius in Rom und durch seine Biographie des Antonius, welche sofort die Autorität und Popularität eines mönchischen Evangeliums erlangte. Manche zogen nach Aegypten und Palästina, um sich dort der neuen Lebensweise zu widmen, weshalb später Hieronymus für solche die Regel des Pachomius in's Lateinische übersetzte; Andere gründeten Klöster in der Umgegend Roms oder über den Trümmern alter Tempel und des Forums, und bald wurde die spärliche Zahl der heidnischen Vestalinnen durch ganze Schaaren christlicher Klosterjungfrauen verdunkelt. Von Rom aus verbreitete sich das Institut allmählich über ganz Italien und die Inseln des Mittelmeers.

Ambrosius, dessen Schwester Marcellina zu den ersten römischen Nonnen gehörte, gründete ein Mönchskloster bei Mailand[1]), eines der ersten in Italien, und beförderte mit größtem Eifer den Cölibat selbst im Widerspruch gegen den Willen der Eltern, so daß die Mütter von Mailand ihre Töchter von seinen Predigten zurückhielten, während von anderen Seiten, selbst von Mauritanien, ihm Schaaren von Jungfrauen zuströmten, um sich zum einsamen Leben einweihen zu lassen[2]). Die Küsten und kleinen Inseln Italiens wurden allmählich mit Klöstern besät[3]).

Augustinus, dessen evangelische Grundsätze von der freien Gnade Gottes, als dem alleinigen Grunde des Heils und Friedens, mit der pelagianischen Theorie des Mönchthums eigentlich im Widerspruch stehen, huldigte doch auch darin dem Geiste der damaligen Kirche und führte mit seinen Geistlichen ein mönchartiges Leben in freiwilliger Armuth und Ehelosigkeit[4]), nach dem Vorbild, wie er meinte, der ersten Christengemeinde zu Jerusalem, konnte aber trotz seiner eifrigen Empfehlung dem Mönchthum in Nordafrika bloß unter freigelassenen Sklaven und niederen Ständen Eingang verschaffen[5]). Er faßte es von seiner edelsten

---

[1]) August., Conf. VII, 6: „Erat monasterium Mediolani plenum bonis fratribus extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore."

[2]) Ambros., De virginibus libri III. (an seine Schwester Marcellina gerichtet, um 377). Vgl. Tillem. X, 102—105, und Schröckh VIII, 355 ff.

[3]) Ambros., Hexaëmeron lib. III. cap. 5. Hieron., Ep. 77. ed. Vall. (al. 84 oder 30) ad Oceanum de morte Fabiolae.

[4]) Er selbst spricht von einem monasterium clericorum in seiner bischöflichen Wohnung, und sein Biograph Possidius sagt von ihm Vita c. 5: „Factus ergo presbyter monasterium inter ecclesiam mox instituit, et cum Dei servis vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis apostolis constitutam, maxime ut nemo quidquam proprium haberet, sed eis essent omnia communia".

[5]) De opere Monach. c. 22. Nach später spricht Salvian, De gubern. Dei VIII, 4, von dem Hasse der Afrikaner gegen das Mönchthum.

Seite auf als ein Leben der ungetheilten Hingebung an Gott und der ununterbrochenen Beschäftigung mit geistlichen und ewigen Dingen. Er kannte aber auch die Auswüchse, tadelte besonders die herumschweifenden Bettelmönche, wie die Circumcellionen und Gyrovagi, und schrieb ein Buch gegen die Arbeitsscheu der Mönche[1]).

In Gallien wurde das Mönchthum eingebürgert durch Martin von Tours, dessen Leben und Wunderthaten sein Schüler Sulpitius Severus einige Jahre nach seinem Tode (um 403) in angenehmer, unterhaltender und fließender Sprache beschrieben hat[2]). Dieser berühmte Heilige, der Schutzpatron der Felder, wurde in Pannonien (Ungarn) von heidnischen Eltern geboren, in Italien erzogen und diente wider seinen Willen drei Jahre als Soldat unter Constantius und Julian dem Abtrünnigen, erwies aber schon damals einen ungemeinen Grad von Mäßigkeit, Demuth und Liebe. Er reinigte oft seinem Diener die Schuhe und schnitt einmal mit dem Schwert seinen eigenen Mantel entzwei, um mit der einen Hälfte einen nackten Bettler zu kleiden; in der folgenden Nacht sah er Christum im Traume mit dem halben Mantel und hörte ihn laut zu den Engeln sagen: Siehe, Martin, der doch nur noch ein Katechumene ist, hat mich gekleidet[3]). Im achtzehnten Jahre ließ er sich taufen, bekehrte seine Mutter, lebte als Einsiedler in Italien, baute dann ein Kloster in der Nähe von Poitiers, das erste in Frankreich, zerstörte viele Götzentempel und erlangte einen großen Ruf als Heiliger und Wunderthäter. Um 370 wurde er gegen seinen Willen einstimmig vom Volke zum Bischof von Tours an der Loire gewählt, setzte aber auch als Bischof seine strenge mönchische Lebensweise fort und gründete ein Kloster jenseits der Loire, wo er bald von achtzig Mönchen umgeben war. Er hatte wenig Bildung, aber natürliche Beredtsamkeit, viel geistliche Erfahrung und unermüdlichen Eifer. Sulpitius Severus setzt ihn über alle orientalischen Mönche, die er kennen gelernt, und erklärt seine Verdienste über alle Macht der Sprache erhaben. „Keine Stunde verging," sagt er, „wo Martin nicht betete ... Niemand sah ihn je zornig, oder niedergeschlagen, oder lachend. Immer derselbe, mit einem Antlitz voll himmlischer Heiligkeit, schien er über menschliche Schwäche erhaben zu sein. Es war nichts in seinem Munde als Christus, nichts in seinem Herzen als Frömmigkeit, Friede und Mitleid. Er pflegte zu weinen über die Sünden seiner Feinde, die ihn mit giftiger Zunge verläumdeten, wenn er ferne war und ihnen kein Leid that ... doch hatte er sehr wenige Verfolger, außer unter den Bischö-

---

[1]) De opere monachorum.

[2]) In der Vita Martini und außerdem in 3 Briefen über ihn, und in 3 sehr beredt u. elegant geschriebenen Dialogen, wovon der erste sich auf die orientalischen Mönche, die beiden anderen auf die Wunderthaten Martins beziehen. Er erzählt uns, daß die Buchhändler von Rom seine Vita Mart. stärker als irgend ein anderes Buch verkauften und großen Profit davon machten. Die Heiligenlegenden wurden damals wie Romane gelesen (Dial. I. c. 23, bei Galland., Bibl. tom. VIII. p. 409).

[3]) Der Biograph verweist hier natürlich auf Matth. 25, 40.

sen"[1]). Er schreibt ihm wunderliche Kämpfe mit dem Teufel, den er in allen möglichen Gestalten leibhaftig und handgreiflich vor sich zu sehen glaubte, Visionen, Krankenheilungen, ja sogar, was von keinem orientalischen Anachoreten gerühmt werden könne, drei Todtenerweckungen (zwei vor und eine nach seiner Erwählung zum Bischof) zu[2]). Er versichert dabei, daß er den größeren Theil der Wunder, die ihm zu Ohren gekommen sei, ausgelassen habe, um den Leser nicht zu ermüden, deutet aber mehrmals an, daß dieselben keineswegs allgemein geglaubt wurden, nicht einmal von den Mönchen desselben Klosters. Charakteristisch für seine Frömmigkeit ist die Verbindung mönchischer Demuth mit klerikalischem Stolze. Bei einem Gastmahl am Hofe des tyrannischen Imperator Maximus in Trier reichte er den Becher Weins, nachdem er selbst daraus getrunken, zuerst seinem Presbyter, stellte also diesen über den Kaiser[3]). Die Kaiserin zeigte ihm bei dieser Gelegenheit eine abgöttische Verehrung, bereitete selbst das Mahl, deckte den Tisch und stand dienend vor ihm, wie die Martha vor dem Herrn[4]). Ehrenvoll für ihn ist sein Protest gegen die Hinrichtung der Priscillianisten in Trier. Martin starb 397 oder 400; seinem Leichenbegängnisse wohnten zweitausend Mönche nebst vielen Nonnen und einer großen Menge Volkes bei, und seine Grabstätte wurde einer der besuchtesten Wallfahrtsorte Frankreichs.

Im südlichen Gallien verbreitete sich das Mönchthum ebenso schnell. Johannes Cassianus, ein asketischer Schriftsteller und Semipelagianer (gest. 432), gründete zwei Klöster in Massilia (Marseilles), wo auch literarische Studien getrieben wurden, und Honoratus (seit 426 Bischof von Arles) stiftete das Kloster St. Honorat auf der Insel Lerina.

§. 173. Der heilige Hieronymus als Mönch.

I. Quellen.

S. Eus. Hieronymus: Opera omnia, ed. Erasmus (mit Hülfe des Oekolampadius), Basil. 1516—1520. 9 voll. fol. (veraltet); ed. Benedictina, besorgt von Pouget und Martianay, Par. 1693—1706. 5 voll. fol. (viel besser, aber unvollständig); ed. Vallarsi (mit Beihülfe von Maffei), Veronae 1734—42. 11 voll. fol. (nachgedruckt mit einigen Zusätzen, Venet. 1766—70). Die Vallarsische Ausgabe, die ich meist benutzt habe, ist die vollständigste und beste („édition plus complète et plus

---

[1]) Am Schlusse der Vita Mart. c. 26 u. 27 (bei Galland. tom. VIII, 399).

[2]) Vgl. Dial. II. cap. 5 (in Galland., Bibl. VIII, 412).

[3]) Vita M. c. 20 (Galland. tom. VIII, 397).

[4]) Dial. II, 7, was sich wahrscheinlich auf dieselbe Mahlzeit bezieht, da Martin sonst Einladungen an die kaiserliche Tafel ausschlug. Severus deutet an, daß dieß das einzige Mal gewesen, wo Martin ein Weib sich so nahe kommen und dienen ließ. Er pries eine Nonne, daß sie selbst seinen amtlichen Besuch als Bischof ablehnte, und Severus bemerkt dabei: „O herrliche Jungfrau, die nicht einmal von Martin sich sehen lassen wollte! O seliger Martin, der diese Weigerung nicht für eine Beleidigung ansah, sondern ihre Tugend pries und sich freute, daß ein so seltenes Beispiel in jener Gegend sich fand!" (Dial. II. c. 12, in Galland. VIII, 414.)

généralement estimée que celle des Bénédictins de St. Maur," sagt Brunet in seinem großen Manuel du libraire). Billiger, aber unzuverlässig ist die neuere Ausg. vom Abbé Migne, Par. in 9 voll. — Vgl. besonders die 150 Epistolae des Hieronymus, die seit 1468 häufig besonders im Original und in Uebersetzungen herausgegeben wurden (vgl. Brunet III, 157 sqq.), aber in verschiedenen Ausgaben verschieden numerirt sind, weßhalb so viel Confusion in den Citaten aus denselben herrscht. Vallarsi hat zuerst die chronolog. Reihenfolge der Briefe im 1. Band seiner Ausgabe festgestellt.

II. Bearbeitungen:

Ueber das Leben und die Schriften des Hieronymus handeln ausführlich **Du Pin** (Nouvelle Biblioth. des auteurs ecclés. tom. III. p. 100—140), **Tillemont** (Mémoires, tom. XII. 1—356), **Martianay** (La vie de St. Jérôme, Par. 1706), **Joh. Stilting** (in den **Acta Sanctorum** Sept. tom. VIII. 418—688. Antv. 1762), **Butler** (sub Sept. 30), **Vallarsi** (in Op. Hieron., tom. XI. p. 1—240), **Schröckh** (Bd. VIII. S. 359 ff. u. besonders Bd. XI. S. 3—244), **Engelstoft** (Hieron. Stridonensis, interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus. Havn. 1798), **D. v. Cölln** (in Ersch u. Gruber's Encykl. Sect. II. Bd. 8), **Milman** (Hist. of anc. Christianity Book III. Ch. XI: Jerome and the Monastic System), **Collombet** (Histoire de S. Jérôme. Lyons 1844) u. **O. Zöckler** (Hieronymus, Sein Leben und Wirken. Gotha 1865). Andere Werke über Hieronymus siehe bei Brunet, Manuel du libraire, III, 160 sqq.

Der eifrigste Beförderer des Mönchthums unter den lateinischen Kirchenvätern ist Hieronymus, der Vermittler zwischen orientalischer und occidentalischer Gelehrsamkeit und Frömmigkeit. Sein Leben gehört fast gleichmäßig der Geschichte der Theologie und der Geschichte des Mönchthums an. Daher stellt ihn auch die kirchliche Kunst gewöhnlich als einen Büßenden in lesender oder schreibender Stellung mit einem Löwen und Todtenkopf dar, um seine Vereinigung der literarischen und anachoretischen Lebensweise auszudrücken. Er war der erste gelehrte Theologe, der das Mönchsleben nicht bloß empfahl, wie schon Athanasius und andere gethan hatten, sondern selbst durchmachte, und sein Beispiel hatte großen Einfluß auf die Fruchtbarmachung des Mönchthums für die Beförderung der Gelehrsamkeit. Bei ihm verbinden sich seltene Gaben und Kenntnisse[1]), un-

[1]) Wie er selbst von sich rühmt in seiner zweiten Apologie gegen Rufinus: „Ego philosophus (?), rhetor, grammaticus, dialecticus, haebraeus, graecus, latinus, trilinguis." Erasmus stellte ihn über alle Kirchenväter und fällte in einem Briefe an Papst Leo X. (Epist. l. II, 1, citirt in Vallarsi's Ausgabe von Hieron., tom. XI. p. 290) folgendes beredte Urtheil über ihn: „Divus Hieronymus sic apud Latinos est theologorum princeps, ut hunc prope solum habeamus Theologi dignum nomine. Non quod caeteros damnem, sed quod illustres alioqui, si cum hoc conferantur, ob huius eminentiam velut obscurentur. Denique tot egregiis est cumulatus dotibus, ut vix ullum habeat et ipsa docta Graecia, quem cum hoc viro queat componere. Quantum in illo Romanae facundiae! quanta linguarum peritia! quanta omnis antiquitatis omnium historiarum notitia! quam fida memoria! quam felix rerum omnium mixtura! quam absoluta mysticarum literarum cognitio! super omnia, quis ardor ille, quam admirabilis divini pectoris afflatus? ut una et plurimum delectet eloquentia, et doceat eruditione, et rapiat sanctimonia." Erasmus zog

sterbliche Verdienste um die Uebersetzung und Auslegung der Bibel und ernster Eifer für asketische Frömmigkeit mit soviel Eitelkeit, Ehrgeiz, Reizbarkeit, Bitterkeit, Verfolgungssucht und Unbeständigkeit, daß man sich abwechselnd von ihm angezogen und abgestoßen fühlt und bald von Bewunderung für seine Größe, bald von Verachtung oder Mitleid für seine Schwäche ergriffen wird.

Sophronius Eusebius Hieronymus wurde zu Stridon[1]) an der Grenze von Dalmatien unweit Aquileja von christlichen und wohlhabenden Eltern zwischen 331 und 346[2]) geboren und in Rom unter der Leitung des berühmten heidnischen Grammatikers Donatus und des Rhetors Victorinus gebildet. Er las mit großem Eifer und Erfolg die classischen Dichter, Redner und Philosophen und schaffte sich eine ansehnliche Bibliothek an. An Sonntagen besuchte er mit Bonosus und anderen Jugendfreunden die unterirdischen Grabstätten der Märtyrer, die einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn machten. Dessen ungeachtet blieb er nicht verschont von den Versuchungen einer großen und verdorbenen Stadt und verlor seine Keuschheit, wie er selbst später mehrmals mit Schmerzen bekannte.

Um 370, ungewiß ob vor oder nach seiner literarischen Reise nach Trier und Aquileja, jedenfalls erst im reifen Jünglingsalter, erhielt er zu Rom die heilige Taufe und entschloß sich, fortan dem Dienste Gottes in strenger Enthaltsamkeit zu leben. Im ersten Eifer seiner Bekehrung entsagte er seiner Liebe zu den Classikern und wandte sich zum Studium der ihm früher ungenießbaren Bibel. In einer krankhaften asketischen Stimmung hatte er damals oder einige Jahre später jenen berühmten Traum, in welchem er vor den Richterstuhl Christi citirt und als heidnischer Ciceronianer[3]), so ernstlich zurechtgewiesen und gestäupt

---

ihn selbst dem h. Augustin vor, den er wegen seiner Hinneigung zum Pelagianismus dogmatisch nicht gerecht zu würdigen wußte. In einem Briefe an Eck (Erasm. Epist. V. Ep. 26) sagt er: „Ego de Augustino ita sentio, ut de viro sacro eximiisque dotibus praedito par est; nec tenebras offundo illius gloriae, ut tu scribis, sed non patior obscurari gloriam Hieronymi, cui plane fieret injuria, si quem longe praecessit ei postbaberetur."

[1]) Daher Stridonensis genannt, auch zum Unterschied von dem gleichzeitigen, aber wenig bekannten griechischen Hieronymus, der wahrscheinlich Presbyter zu Jerusalem war.

[2]) Martianay, Stilting, Cave, Schröckh, Hagenbach u. And. setzen seine Geburt nach Prosper, Chron. ad ann. 331 in das Jahr 331; Baronius, Du Pin u. Tillemont dagegen mit größerer Wahrscheinlichkeit ins Jahr 342. Der letztere schließt aus verschiedenen Umständen, daß Hieronymus nicht, wie Prosper angiebt, 91, sondern bloß 78 Jahre lebte. Vallarsi in der Vita Hieron. (Opera tom. XI. p. 8) setzt die Geburt noch später, in das Jahr 346. Sein Tod wird in das Jahr 419 oder 420 gesetzt.

[3]) „Mentiris," sagte ihm der Herr, als sich Hieronymus einen Christianus nannte, „Ciceronianus es, non Christianus: ubi enim thesaurus tuus, ibi et cor tuum." Ep. XXII, ad Eustochium, de custodia virginitatis (in Vallarsi's Ausg. der Opera tom. I. p. 113). C. A. Heumann schrieb eine besondere, mir aber unbekannte Abhandlung De ecstasi Hieronymi anti-Ciceroniana. Vgl. auch Schröckh, Bd. VII. S. 35 ff., und Ozanam: „Civilisation au 5e siècle," I, 301.

wurde, daß sogar die Engel aus Mitleid für seine Jugend fürbittend eingriffen und er selbst feierlich gelobte, nie wieder weltliche Bücher in die Hand zu nehmen.[1]) Als er erwachte, fühlte er noch die Striemen und Schläge, die ihm, wie er meinte, nicht seine erhitzte Phantasie, sondern der Herr selbst versetzt hatte. Daher warnt er auch seine Freundin Eustochium, der er dieses mehrere Jahre später (im J. 384) erzählte, vor aller profanen Lectüre. „Was haben Licht und Finsterniß, Christus und Belial[2]), die Psalmen und Horaz, die Evangelien und Virgil, die Apostel und Cicero mit einander zu schaffen? . . . Wir dürfen nicht zugleich den Kelch Christi und den Kelch der Dämonen trinken.“[3]) Aber so berechtigt diese Warnung gegen eine Ueberschätzung der classischen Gelehrsamkeit sein mag, so liefert doch Hieronymus selbst durch seine Bibelübersetzung und Commentare den besten Beweis für den hohen Werth der Sprachkenntniß, wenn sie im Dienste des Glaubens und der Kirche steht. Auch hat er jenen Eid wenigstens später gar nicht streng gehalten; vielmehr ließ er die Mönche die Reden Cicero's copiren, erklärte den Virgil zu Bethlehem, und seine Schriften sind voll von Reminiscenzen und Citaten aus den Classikern. Als ihm Rufinus von Aquileja, zuerst sein warmer Freund, später sein bitterer Gegner, diese Inconsequenz und Verletzung eines feierlichen Gelübdes vorwarf, half er sich durch die Ausflucht, daß er seine frühere Lectüre nicht aus dem Gedächtniß auslöschen könne, — als ob es nicht ebenso sündlich wäre, einen heidnischen Schriftsteller zu citiren, als ihn zu lesen. Mit mehr Grund machte er geltend, es sei ein bloßer Traum gewesen, und ein Traumgelübde sei nicht verbindlich. Doch wurde dieser Traum später vielfach zum Deckmantel des mönchischen Obscurantismus gemacht, worüber sich noch Erasmus beklagt.

Seit seiner Taufe war das Leben des Hieronymus zwischen dem Orient und Occident, zwischen mönchischer Askese und literarischer Thätigkeit getheilt. Er begab sich von Rom mit einigen Freunden und seiner Bibliothek nach Antiochien, besuchte die berühmtesten Anachoreten und die exegetischen Vorträge des jüngeren Apollinaris in Antiochien und brachte dann (374) längere Zeit als Asket in der abstoßenden syrischen Wüste von Chalcis zu. Hier bestand er, wie so viele andere Anachoreten, einen heftigen Kampf mit der Sinnlichkeit, den er zehn Jahre später, im J. 384, in einem langen Briefe an die befreundete Nonne Eustochium mit indelicater Anschaulichkeit schildert[4]). Trotz seines ausgehungerten und abgemagerten Körpers quälte ihn seine Phantasie mit wüsten Bildern römischer Festgelage und Weibertänze, zum deutlichen Beweise, daß die mönchische Weltflucht keineswegs gegen die Versuchungen des Fleisches und des Teufels sicher stellt. Hülflos warf er sich zu den Füßen Jesu, benetzte sie mit Thränen der Buße und

---

[1]) Er gelobte dem Herrn, nomen ejus obtestans: „Si umquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi. In haec sacramenti verba dimissus, revertor ad superos“ etc. Ep. XXII (I, 114).

[2]) 2 Kor. 6, 14. [3]) Op. tom. I. 112.

[4]) Ep. XXII. tom. I. p. 91 ed. Vallars.

unterjochte das widerstrebende Fleisch durch wochenlanges Fasten und durch das trockene Studium der hebräischen Grammatik (die er damals nach einem späteren Briefe an den Mönch Rusticus aus dem Jahre 411[1]), von einem bekehrten Juden erlernte), bis er Frieden empfand und sich unter die Chöre der Engel im Himmel versetzt glaubte. In diese Zeit fällt auch wohl der erwähnte Traum und die Abfassung einiger asketischer Schriften voll schwärmerischer Anpreisung des Mönchthums.[2]) Seine Mönchsbiographien ausgezeichneter Anachoreten sind indeß sehr angenehm und unterhaltend geschrieben[3]). Er empfiehlt das Mönchthum selbst im Widerspruch gegen den Willen der Eltern, wobei er das Wort des Herrn vom Verlassen von Vater und Mutter um seinetwillen mißbraucht, als ob Mönchthum und Christenthum ganz dasselbe wären. „Wenn gleich deine Mutter, so schrieb er kurz zuvor, im J. 373, an seinen Freund Heliodorus, der ihn mitten auf seiner Reise in die syrische Wüste verlassen hatte, — mit fliegenden Haaren und zerrissenen Kleidern dir die Brüste zeigen sollte, an welchen sie dich genährt hat, wenn gleich dein Vater auf der Schwelle liegen sollte: so gehe du doch über den getretenen Vater hinweg und flieh mit trockenen Augen zu der Fahne des Kreuzes. Das ist die einzige Frömmigkeit ihrer Art, in dieser Sache grausam zu sein.. Die Liebe Gottes und die Furcht der Hölle reißt die häuslichen Bande leicht entzwei. Zwar befiehlt die heilige Schrift Gehorsam gegen die Eltern, aber wer sie mehr als Christum liebt, verliert seine Seele . . . O Wüste, wo die Blumen Christi blühen! O Einsamkeit, wo die Steine zum neuen Jerusalem zubereitet werden! O Zurückgezogenheit, wo man die Freundschaft Gottes genießt! Was thust du in der Welt, mein Bruder, mit deiner Seele, die größer als die Welt? Wie lange willst du noch verweilen unter dem Schatten der Dächer und in dem rauchenden Gefängniß der Städte? Glaube mir, ich sehe hier mehr Licht"[4]). — Das Schreiben hatte indeß nicht die erwünschte Wirkung; Heliodorus trat in den Lehrstand und wurde Bischof.

Der thätige und unruhige Geist des Hieronymus trieb ihn bald wieder auf den öffentlichen Schauplatz und verwickelte ihn in alle theologischen und kirchlichen Streitigkeiten jener streitsüchtigen Zeit. Er ließ sich von Bischof Paulinus in Antiochien zum Presbyter weihen, ohne sich jedoch an eine Gemeinde zu binden. Er zog das wandernde Mönchs- und Gelehrtenleben einem festen Amte vor und reiste um 380 nach Constantinopel, wo er die antiarianischen Predigten des

---

[1]) Ep. CXXV. ed. Vallars. (ed. Ben. 95, al. 4).

[2]) De laude vitae solitariae, Ep. XIV. ad Heliodorum (Op. I, 28—36). Die Römerin Fabiola lernte diesen Brief auswendig und Du Pin nennt ihn ein Meisterstück der Beredtsamkeit (Nouv. Bibl. des auteurs eccl. III, 102), er ist aber etwas zu declamatorisch und schwülstig. Er erklärte ihn selbst später für übertrieben.

[3]) Gibbon sagt von denselben: „The stories of Paul, Hilarion, and Malchus are admirably told, and the only defect of these pleasing compositions is the want of truth and common sense."

[4]) Ep. XIV (tom. I, 29 sq.), oder Ep. 5 in der ed. Ben. u. Ep. 1 in frühern Ausg.

berühmten Gregor von Nazianz hörte und die Chronik des Eusebius und die Homilien des Origenes über Jeremias und Ezechiel übersetzte. Im Jahre 382 kehrte er wegen der meletianischen Spaltung in Verbindung mit Paulinus und Epiphanius nach Rom zurück. Hier trat er in enge Verbindung mit dem Bischof Damasus als sein theologischer Rathgeber und kirchlicher Secretär[1]) und wurde von ihm zu neuen exegetischen Arbeiten, vor allem zur Berichtigung der lateinischen Bibelübersetzung veranlaßt, die er jedoch erst später im Orient vollendete.

Zu gleicher Zeit wirkte er in Rom mit größtem Eifer durch Wort und Schrift für das Mönchthum, das bis dahin dort noch sehr wenig Eingang und heftige Opposition selbst unter der Geistlichkeit gefunden hatte. Er sammelte eine Anzahl Frauen aus den reichsten und vornehmsten Ständen um sich und überredete die Nachkommen der Scipionen, der Marcelli, der Gracchi, der Camilli, der Anicii, ihre schönen Landsitze in Klöster zu verwandeln und ein Leben der christlichen Liebe und Aufopferung zu führen. Die alten patricischen Familien, welche Rom aufgebaut und die Stadt während der Periode ihres Glanzes und Ruhms regiert hatten, fanden zuletzt, in der Zeit ihrer Demüthigung und Schmach die wahre Würde und Größe in der Uebung der weltüberwindenden Tugenden des Christenthums und wurden die Ahnen eines neuen Geschlechts. Die meisten dieser patricischen Convertiten waren Frauen, wie die Wittwen Marcella, Salvina, Fabiola, Melania, Paula und die Jungfrauen Eustochium, Asella, Marcellina, Felicitas und Demetrias. Hieronymus sammelte aus ihnen einen auserwählten Kreis, legte ihnen die heilige Schrift aus, in welcher diese Römerinnen zum Theil sehr bewandert waren, beantwortete ihre Gewissensfragen und begeisterte sie für eheloses Leben, verschwenderische Freigebigkeit und schwärmerische Askese, und schmeichelte ihrer geistlichen Eitelkeit durch übertriebene Lobpreisungen. Er war das Orakel, der Bewunderer und Biograph dieser frommen Weiber, welche die geistliche Aristokratie der katholischen Roma bildeten. Auch der Senator Pammachius, ein Tochtermann der Paula, gab seine Güter den Armen, vertauschte den Purpur mit der Mönchskutte und setzte sich dem Spotte seiner Collegen aus. Er wurde der erste der Mönche in der ersten Stadt, der Heerführer der Mönche[2]). Hie-

---

[1]) So schließt man aus einer gelegentlichen Bemerkung des Hieronymus in einem 409 geschriebenen Briefe an Ageruchia, de monogamia, Ep. 123 cap. 10 (Opera ed. Vallars. tom. I. p. 901): „Ante annos plurimos quum in chartis ecclesiasticis (d. h. wohl in kirchlichen Documenten; Schröckh jedoch (Bd. VIII. S. 122 bezieht es mit Berufung auf eine mir unbekannte Schrift von Bonamici auf die heil. Schrift) juvarem Damasum, Romanae urbis episcopum, et orientis atque occidentis synodicis consultationibus responderem" etc. Die letzteren Worte, welche Schröckh nicht anführt, begünstigen die gewöhnliche Deutung.

[2]) „Primus inter monachos in prima urbe," „archistrategos monachorum," nennt ihn Hieronymus in einem seiner Briefe an Pammachius. Vgl. auch Ep. 118 ad Julian. (Vall. I, 790): „Respice sanctum virum Pammachium et.. Paulinum presbyterum, qui non solum divitias, sed se ipsos Domino obtulerunt" etc.

ronymus hielt die zweite Ehe für unverträglich mit ächter Heiligkeit, setzte auch die erste Ehe herab, außer sofern sie eine Pflanzschule für Bräute Christi sei, warnte Eustochium vor allem Umgang mit verheiratheten Frauen und scheut sich nicht die Mutter einer Braut Christi, wie die Paula, eine „Schwiegermutter Gottes" zu nennen[1]).

Der vertraute Umgang mit diesen Frauen, sowie seine schonungslosen Angriffe auf die Unsitten der römischen Geistlichkeit und der vornehmen Stände setzten ihn vielem gerechten Tadel und grundlosen Verläumdungen aus, die er nicht sowohl mit Sanftmuth, als mit Spott und Satire zurückwies. Nach dem Tode seines Beschützers Damasus im J. 384 verließ er Rom und machte im August 385 mit seinem Bruder Paulinianus, einigen Mönchen, mit Paula und ihrer Tochter Eustochium eine Pilgerfahrt „von Babylon nach Jerusalem, damit nicht Nebukadnezar, sondern Jesus über ihn herrsche." Mit frommer Andacht und forschendem Geiste durchwanderte er die heiligen Stätten Palästina's, besuchte Alexandrien, wo er die Vorlesungen des berühmten Didymus hörte, die Mönchszellen des Nitrischen Gebirges und ließ sich endlich seit 386 mit seinen zwei Freundinnen am Geburtsorte des Erlösers nieder, um hier, wie er sagt, die Sünden seiner Jugend zu beweinen und sich vor neuen sicher zu stellen. In Bethlehem stand er bis zu seinem Tode einem Mönchskloster vor, baute auch ein Hospital für alle Fremde, außer für Häretiker, setzte seine gelehrten Studien unermüdlich fort, schrieb mehrere Commentare und vollendete seine verbesserte lateinische Bibelübersetzung, verwickelte sich aber auch in heftige literarische Streitigkeiten nicht nur mit den Gegnern der kirchlichen Rechtgläubigkeit, wie Helvidius (gegen diesen schon früher, im J. 384), Jovinianus, Vigilantius und Pelagius, sondern auch mit seinem vieljährigen Freunde Rufinus und selbst mit Augustinus.[2]) Palladius sagt, sein Neid habe keinen Heiligen neben sich dulden können und viele fromme Mönche von Bethlehem weggetrieben. Zuletzt wurde noch seine Ruhe durch Einfälle der barbarischen Hunnen und der häretischen Pelagianer gestört.

---

[1]) Epist. XXII ad Eustoch. de custodia virginitatis. Selbst Rufinus stieß sich an dem profanen, ja beinahe blasphemischen Ausdruck socrus Dei und frug ihn, von welchem heidnischen Dichter er ihn gestohlen habe.

[2]) Sein Streit mit Augustin über die Auslegung von Gal. 2, 14 (Opera ed. Vallars. tom. I. p. 632 sqq., wo auch die Briefe Augustins an Hieronymus mitgetheilt sind) ist für den sittlichen Charakter der beiden berühmtesten lateinischen Kirchenväter nicht unwichtig. Hieronymus sah in dem Berichte über die Collision des Paulus und Petrus in Antiochien einen Kunstgriff der Pastoralklugheit und meinte, Paulus habe dort den älteren Apostel nicht ernstlich, sondern bloß scheinbar getadelt, um die Juden von den irrigen Vorstellungen über die Verbindlichkeit des Ceremonialgesetzes zurückzubringen. Augustin's zarter Wahrheitssinn nahm an dieser Exegese, welche, um die Würde des Petrus zu retten, dem Paulus eine Lüge zuschrieb, mit Recht Anstoß und äußerte dem Hieronymus seine Bedenken, der ihn aber sehr vornehm seine geringere grammatische Kenntniß fühlen ließ. Doch söhnten sie sich nachher wieder aus. Vgl. über diesen Streit die Abhandlung von Möhler in seinen „Vermischten Schriften" Bd. I. S. 1—18.

Er starb im J. 419 oder 420 an einem Fieber in hohem Alter. Seine Reliquien wurden später nach der römischen Basilika Maria Maggiore gebracht, werden aber in mehreren Exemplaren auch in Florenz, Prag, Clugny und im Escurial gezeigt und abergläubisch verehrt[1]).

Die römische Kirche hat ihm längst eine der ersten Stellen unter ihren maaßgebenden Lehrern und kanonischen Heiligen angewiesen. Doch wagen selbst einige unbefangene katholische Historiker seine Inconsequenzen und Leidenschaften zu tadeln, und die protestantische Wahrheitsliebe neigt sich zu dem Urtheil, daß Hieronymus zwar ein vielseitiger und höchst verdienstvoller Gelehrter und Schriftforscher und ein eifriger Enthusiast für alles was seiner Zeit als heilig galt, aber ohne eigentliche Tiefe des Geistes und Charakters war und neben den Vorzügen auch alle Schattenseiten der mönchisch-asketischen Frömmigkeit abspiegelt[2]).

---

[1]) Der Jesuit Stilting, der Verfasser der Vita Hieron. in den Acta Sanctorum, widmet beinahe dreißig Folioseiten den Nachrichten über die Verehrung, die ihm und seinen Reliquien nach dem Tode erwiesen wurde.

[2]) Die meisten römisch-katholischen Biographen, wie Martianay, Vallarsi, Stilting, Dolci, und auch der Anglicaner Cave sind unbedingte Lobredner des Hieronymus. (Vgl. auch die „selecta veterum testimonia de Hieronymo ejusque scriptis" in Vallarsi's Ausgabe der Opera, tom. XI. p. 282—300.) Tillemont jedoch, der wegen seiner Hinneigung zum Jansenismus mehr mit Augustin sympathisirt, macht einen Ansatz zu einer freieren Beurtheilung, wofür er von Stilting scharf zurechtgewiesen wird. Dr. John H. Newman zeigt in seinem Urtheil vor seinem Uebertritt vom Puseyismus zum Romanismus den Conflict, in welchen das sittliche Gefühl hier mit der Autorität der römischen Kirche geräth: „I do not scruple to say that, were he not a saint, there are things in his writings and views from which I should shrink; but as the case stands I shrink rather from putting myself in opposition to something like a judgment of the catholic (?) world in favor of his saintly perfection" (Church of the Fathers, 263, citirt von Robertson). — Montalembert (l. c. I, 402) rühmt sein durch Eifer inspirirtes und durch Buße gedämpftes Genie, seinen glühenden Glauben, und seine enormen Kenntnisse, tadelt aber auch gelegentlich seine „fast wilde Heftigkeit des Temperaments." — Was die protestantischen Urtheile betrifft, so brach Luther zuerst auch hier kühn durch die katholische Tradition, ging aber, uneingedenk des hohen Werthes der Vulgata auch für seine deutsche Bibelübersetzung, zum entgegengesetzten Extrem ungerechter Herabsetzung, indem er mehrmals eine förmliche Antipathie gegen diesen Kirchenvater aussprach und ihm vorwarf, er wisse nichts von Christo, sondern bloß von Fasten, Jungfrauschaft und unnützen Mönchswerken zu schreiben. Clericus hat seine Mängel mit gründlicher Gelehrsamkeit, aber einseitig bloßgestellt in seinen Quaestiones Hieronymianae (Amstel. 1700, über 500 Seiten). Mosheim und Schröckh urtheilen billiger, der letztere hält es aber doch für zweifelhaft, ob Hieronymus dem Christenthum mehr genützt als geschadet habe. Bei den neueren protestantischen Historikern hat sich das Urtheil etwas günstiger gestaltet jedoch mehr über seine Gelehrsamkeit als über seinen sittlichen Charakter, der zu viele unverkennbare Schwächen in seinen Briefen und Streitschriften darbietet.

§. 174. Die heilige Paula.

Hieronymus: Epistola 108 (al. ed. 27 oder 86), ad Eustochium Virginem, Epitaphium Paulae matris (Opera ed. Vallarsi, tom. I. p. 684 sqq.), die **Acta Sanctorum**, und **A. Butler**: Lives of Saints, sub Jan. 26.

Unter den Schülern des Hieronymus ist die schon genannte heilige Paula die berühmteste[1]). Er sagt von ihr nach ihrem Tode 404 mit gewohnter Uebertreibung gleich am Eingang seines Epitaphium: „Wenn alle Glieder meines Leibes in Zungen verwandelt würden und alle meine Gelenke reden könnten, so vermöchte ich doch nichts zu sagen, was der Tugenden der heiligen und ehrwürdigen Paula würdig wäre."

Sie war im J. 347 geboren aus dem berühmten Geschlechte der Scipionen und Gracchen und des Paulus Aemilius und war bereits eine sechsunddreißigjährige Wittwe und Mutter von fünf Kindern, als sie unter dem Einfluß des Hieronymus allen Reichthümern und Ehren der Welt entsagte und sich der extravagantesten Askese hingab. Der Leumund verdächtigte das Verhältniß, worauf aber ihr geistlicher Führer in einem Briefe an Asella mit indignanter Rhetorik antwortete: „Also gab es keine andere Matrone zu Rom, die mein Gemüth hätte bezwingen können, als diejenige, welche immer trauerte und fastete, von Schmutz strotzte, durch Weinen beinahe blind geworden war, welche ganze Nächte hindurch im Gebet zubrachte, deren Lied die Psalmen, deren Gespräch das Evangelium, deren Freude Enthaltsamkeit, deren Leben Fasten war? Hat mich keine andere vergnügen können, als diejenige, die ich niemals essen gesehen habe? Aber freilich, nachdem ich angefangen sie so zu verehren, wie es ihre Keuschheit verdient, haben mich sogleich alle Tugenden verlassen." Er rühmt ihr nach, daß sie die heilige Schrift beinahe auswendig wußte; sie lernte sogar hebräisch, um den Psalter in der Grundsprache mit ihm singen zu können, und richtete fortwährend exegetische Fragen an ihn, die er selbst nur theilweise beantworten konnte. Mit Unterdrückung der heiligen Muttergefühle verließ sie ihre Tochter Ruffina und ihren Knaben Toxotius trotz ihrer Bitten und Thränen in der Stadt Rom[2]), traf in Antiochien mit Hieronymus zusammen und machte eine Wallfahrt nach Palästina und Aegypten. Mit glühender Andacht kniete sie vor dem wiederaufgefundenen Kreuze, als ob der Herr noch daran hinge; sie küßte den Stein der Auferstehung, den der Engel weggewälzt; leckte mit dürstendem Munde die vermeintliche Grabstätte Jesu und vergoß Freudenthränen beim Eintritt in den Stall

[1]) Ihr Vater führte seine Genealogie auf Agamemnon, und ihr Gemahl die seinige auf Aeneas zurück. Hieronymus nennt sie in seiner Grabschrift (Opera ed. Vallars. I, 718):

Scipio quam genuit, Pauli fudere parentes,
Gracchorum soboles, Agamemnonis inclyta proles,
Hoc jacet in tumulo, Paulam dixere priores, etc.

[2]) Nesciebat se matrem, sagt Hieronymus, ut Christi probaret ancillam. Charakteristisch für den Conflict der Mönchsheiligkeit mit den natürlichen Tugenden, die uns Gott aufgelegt hat.

und Anblick der Krippe zu Bethlehem. Dort stiftete sie ein Mönchskloster für Hieronymus, den sie unterstützte, und drei Nonnenklöster, und brachte als Aebtissin ihre letzten zwanzig Jahre bis 404 zu. Sie versagte sich Fleisch und Wein, verrichtete mit ihrer Tochter Eustochium die geringsten Dienste und schlief selbst in harten Krankheiten auf bloßer Erde in härenem Hemde, oder brachte ganze Nächte im Gebete zu. Ich muß, sagte sie, mein Gesicht schänden, das ich oft wider Gottes Gebot mit Schminke bemalt habe, den Leib plagen, der viele Ergötzlichkeiten genossen hat, und das lange Lachen durch beständiges Weinen ersetzen. Ihre Freigebigkeit kannte kein Ziel; sie wünschte bettelnd zu sterben und hinterließ ihrer Tochter († 419) eine Menge Schulden, die sie zu hohen Zinsen für wohlthätige Zwecke contrahirt hatte[1]). Ihrem Leichenbegängnisse, das eine Woche dauerte, wohnten die Bischöfe von Jerusalem und anderen Städten Palästinas nebst unzähligen Geistlichen, Mönchen, Nonnen und Laien bei. Hieronymus ruft ihr nach: „Lebe wohl, Paula, und stehe dem hohen Alter deines Verehrers mit Gebet bei!"[2])

§. 175. Benedict von Nursia.

Gregorius M.: Dialogorum l. IV (der einzige Quellenbericht, verfaßt um 594; lib. II enthält die Biographie des heil. Benedict nach Mittheilungen von vier Aebten und Schülern des Heiligen, Constantin, Honoratius, Valentinian und Simplicius, ist aber unkritisch und voll abenteuerlicher Wunder). **J. Mabillon** u. andere Gelehrte der Benedictiner Congregation von St. Maurus: Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti in saeculorum classes distributa. fol. Par. 1668—1701. 9 voll. (bis zum Jahr 1100); und **J. Mabillon**: Annales ordinis S. Bened., Par. 1703—39. 6 voll. fol. (bis 1157); vol. I ab anno Chr. 480—519. Dom (Domnus) **Jos. de Mège**: Vie de St. Benoît. Par. 1690. Die **Acta Sanctorum** u. **Butler**, sub Mart. 21. Graf **Montalembert**: The Monks of the West (das französ. Original habe ich nicht). vol. II. Book IV.

Benedict von Nursia, der Gründer des berühmten Ordens, der seinen Namen trägt, hat dem occidentalischen Mönchthum eine feste und bleibende Einrichtung gegeben, es dadurch weit über das orientalische mit seinen unvollkommenen Organisationsversuchen hinausgehoben und für die praktischen und gelehrten Interessen der katholischen Kirche ungemein fruchtbar gemacht. Er heißt darum der Patriarch der abendländischen Mönche. Er liefert ein merkwürdiges Beispiel von dem unberechenbaren Einfluß, den eine einfache, aber zweckmäßige sittliche Lebensregel auf viele Jahrhunderte hinaus üben kann.

---

[1]) Hieronymus sagt, Eustochium hoffte die Schulden der Mutter zu bezahlen — wahrscheinlich durch Hülfe Anderer. Fuller bemerkt mit Recht: Liberality should have banks as well as a stream.

[2]) Ep. 108. c. 33 (Opera I, 718): „Vale, o Paula, et cultoris tui ultimam senectutem orationibus juva. Fides et opera tua Christo te sociant, praesens facilius quod postulas, impetrabis. Exegi monumentum aere perennius, quod nulla destruere possit vetustas."

Er wurde zu Nursia (jetzt Norcia) in Umbrien aus dem erlauchten Geschlechte des Anicius um 480 geboren, zu einer Zeit, als der bürgerliche und gesellige Zustand Italiens aufgewühlt und verworren war, und Literatur, Tugend und Religion einem hoffnungslosen Ruin entgegenzugehen schienen. Er studirte in Rom, floh aber schon in seinem fünfzehnten Jahre von der verdorbenen Gesellschaft seiner Mitschüler und brachte drei Jahre als Einsiedler in einer engen und fast unzugänglichen Felsenhöhle zu Subiaco [1]) zu. Ein benachbarter Mönch Romanus versah ihn von Zeit zu Zeit mit der nöthigen Nahrung, die er an einem Stricke hinunterließ. Er machte dort die gewöhnlichen anachoretischen Dämonenkämpfe durch und erreichte durch Gebet und asketische Uebungen eine seltene Herrschaft über die Natur. Einmal, so erzählt Papst Gregor, versuchten die Lockungen der Wollust seine Phantasie in solchem Grade, daß er auf dem Punkte war, das Kloster zu verlassen und ein schönes Frauenzimmer aus seiner früheren Bekanntschaft aufzusuchen; aber er raffte seinen Muth zusammen, entkleidete sich und wälzte seinen nackten Körper so lange auf Dornen und Disteln umher, bis das unreine Feuer der sinnlichen Lust für immer ausgelöscht war. Sieben Jahrhunderte später pflanzte Franz von Assisi auf diesem geistlichen Schlachtfelde vor der Höhle von Subiaco zwei Rosenbäume, welche wuchsen und die Disteln und Dornen Benedicts überdauerten. Allmählich wurde er bekannt und von den umwohnenden Hirten zuerst für ein wildes Thier gehalten, dann aber als Heiliger verehrt.

Nach diesem anachoretischen Triennium begann seine Wirksamkeit für das eigentliche Klosterleben. Er gründete in jener gebirgigen Gegend nach und nach zwölf Klöster, je mit zwölf Mönchen und einem Vorsteher, und führte die Oberaufsicht über dieselben. Die Verfolgung eines unwürdigen Priesters bewog ihn aber, Subiaco zu verlassen und sich nach einem wilden Bergdistrict im Neapolitanischen an der Grenze von Samnium und Campania zurückzuziehen. Dort zerstörte er die Ueberbleibsel des Götzendienstes, bekehrte durch Predigt und Wunderthaten viele heidnische Bewohner zum Christenthum und gründete im J. 529 auf den Ruinen eines Apollo-Tempels unter vielen Schwierigkeiten das berühmte Kloster von Monte Cassino [2]), das Mutterhaus seines Ordens. Er lebte hier

---

[1]) Sublaqueum, oder Sublacum, im Kirchenstaat, über 30 englische Meilen (nach Butler beinahe 40, nach Montalembert II, 7. 50 Meilen) östlich von Rom am Teverone. Butler beschreibt den Ort als „a barren, hideous chain of rocks, with a river and lake in the valley."

[2]) Monasterium Cassinense. Es wurde zwar schon i. J. 583 von den Longobarden zerstört, wie Benedict vorausgesagt haben soll, aber 734 wieder aufgebaut, abermals zerstört von den Sarazenen i. J. 857, aufgebaut um 950 und vollständiger, nach vielen anderen Unglücksfällen, i. J. 1649, zum dritten Mal eingeweiht durch Benedict XIII. i. J. 1727, unter dem Schutze von Kaisern und Päpsten vermehrt und bereichert, aber seiner enormen Einkünfte beraubt (die sich im 16. Jahrh. auf 500,000 Dukaten beliefen) und hat sich unter wechselnden Schicksalen bis auf den heutigen Tag erhalten. Es zählte früher vierhundert, i. J. 1843 aber nur noch zwanzig Mönche u. besitzt eine ansehnliche Bibliothek.

vierzehn Jahre bis an seinen Tod. Obwohl nie zum Priesteramte ordinirt, wirkte er doch mehr als ein Apostel und Missionar, denn als ein Einsiedler. Er baute den Boden, speiste die Hungrigen, heilte die Kranken, leitete die Mönche, predigte den benachbarten Völkern. Er organisirte das Mönchsleben durch eine feste Methode oder Regel, die er selbst gewissenhaft beobachtete. Seine Macht über die Gemüther und die Verehrung, die ihm gezollt wurde, zeigte sich unter anderem bei dem Besuche des barbarischen Königs Totila im J. 542. Dieser Besieger der Römer und Herr von Italien warf sich dem Heiligen zu Füßen, nahm seine ernste Ermahnung demüthig an, bat ihn um seinen Segen und schied von ihm als ein besserer Mensch, fiel aber nach zehnjähriger Herrschaft, wie Benedict vorausverkündigt haben soll, in einer großen Schlacht mit der griechisch-römischen Armee unter Narses.

Benedict starb nach dem Genusse der heiligen Communion betend am Fuß des Altars den 21. März 543 und wurde neben seiner Schwester Scholastica begraben, die einige Wochen vor ihm verschieden war. Sie gründete ein Nonnenkloster in der Nähe von Monte Cassino, sah aber ihren Bruder blos einmal des Jahres, wo sie mit einander beteten und über Religion sich unterhielten. Am Tage seines Todes sahen zwei Mönche in einer Vision eine glänzende Sternenstraße von Monte Cassino nach dem Himmel und hörten eine Stimme, daß Benedict, der Geliebte Gottes, auf diesem Wege zum Himmel gestiegen sei. Sein leichtgläubiger Biograph, Papst Gregor I., schreibt ihm im zweiten Buch seiner Dialogen wunderbare Prophezeihungen, Krankenheilungen und selbst eine Todtenerweckung zu. Er nennt ihn mit Rücksicht auf den Mangel an weltlicher Bildung und den Besitz geistlicher Erkenntniß einen gelehrten Ignoranten und einen ungelehrten Weisen[1]). Jedenfalls besaß er das Genie eines Gesetzgebers und behauptet unter den Stiftern der Mönchsorden die erste Stelle, obgleich seine Persönlichkeit und sein Leben viel weniger interessant sind, als z. B. ein Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi und Ignatius von Loyola[2]).

Montalembert nennt Monte Cassino das mächtigste und berühmteste Kloster der katholischen Welt. Dom Luigi Tosti hat eine dreibändige Geschichte desselben geschrieben, Neapel 1842: Luigi Tosti (Cassinese): Storia della Budia di Monte Cassino etc.

[1]) „Scienter nesciens, et sapienter indoctus."

[2]) Butler a. a. O. vergleicht ihn sogar mit Moses und Elisa. „Being chosen by God, like another Moses, to conduct faithful souls into the true promised land, the kingdom of heaven, he was enriched with eminent supernatural gifts, even those of miracles and prophecy. He seemed, like another Eliseus, endued by God with an extraordinary power, commanding all nature; and like the ancient prophets, forseeing future events. He often raised the sinking courage of his monks, and baffled the various artifices of the devil with the sign of the cross, rendered the heaviest stone light, in building his monastery, by a short prayer, and, in presence of a multitude of people, raised to life a novice who had been crushed by the fall of a wall at Mount Cassino." Montalembert übergeht die auffallenden Wunder, außer die Rettung des Placidus vom Untersinken, die er in den Worten Bossuet's berichtet (l. c. II, 15).

§. 176. Die Regel des heiligen Benedict.

Die Regula Benedicti ist öfter herausgegeben und erklärt worden, am besten von **Holstein:** Codex regul. monast. tom. I. p. 111—135; von Dom **Martène**: Commentarius in regulam S. Benedicti literalis, moralis, historicus. Par. 1690 in 4.; von Dom **Calmet**, Par. 1734 in 2 Bdn.; und von **C. Brandes** (Benedictiner zu Einsiedeln) in 3 Bänden, Einsiedeln und Neu-York 1857. **Gieseler** giebt die wichtigsten Artikel in seiner K.-G. Bd. I. Abthlg. 2. §. 119. Vergl. auch **Montalembert**, a. a. O. II, 39 ff.

Die Regel des heiligen Benedict, worauf sein Ruhm gegründet ist, macht Epoche in der Geschichte des Mönchthums. Sie verdrängte in kurzer Zeit die gleichzeitigen und älteren Regeln der Art und wurde die Grundlage des ganzen römisch-katholischen Klosterlebens bis auf die neueste Zeit herab.[1]) Sie besteht aus einer Vorrede und dreiundsiebzig Kapiteln, ruht auf richtiger Kenntniß der menschlichen Natur, vereinigt Einfachheit mit Vollständigkeit, Strenge mit Milde und giebt dem ganzen Klosterleben eine feste Einheit und sehr zweckmäßige Organisation, welche, wie das Institut des Episkopats, einer unendlichen Vervielfältigung fähig war. Jedes Kloster wurde dadurch zu einer ecclesiola in ecclesia und spiegelte das Verhältniß des Bischofs zu seiner Gemeinde, das monarchische Princip der Autorität auf demokratischer Gleichheitsbasis der Brüder ab, aber freilich mit dem Anspruch auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit, als sie sich in der großen Weltkirche darstellen konnte. Für die rohe und undisciplinirte Welt des Mittelalters war die Benedictinerregel ein heilsames Zuchtmittel und eine stete Empfehlung des Gehorsams, der Selbstbeherrschung, der Ordnung und Arbeitsamkeit, welche zur Regeneration und zum Gedeihen des geselligen Lebens so nothwendig waren. Natürlich ist es aber römische Uebertreibung, wenn Gregor der Große die Regel des Benedict für direct inspirirt hielt und Bossuet und Montalembert in französisch declamatorischem Style sie anpreisen als die Summe der Lehre des Evangeliums, der Institutionen der heiligen Väter und der Rathschläge sittlicher Vollkommenheit. Vom Evangelium im eigentlichen Sinne ist darin sehr wenig zu finden; vielmehr wird das Christenthum als ein neues Gesetz aufgefaßt.

Die Hauptbestimmungen dieser Regel sind folgende. An der Spitze jedes Mönchsvereins steht ein Abt, der von den Mönchen gewählt wird und mit ihrem Rathe einen Propst[2]) und, wenn die Zahl der Brüder es erfordert, auch Decane über die einzelnen Abtheilungen[3]) als Gehülfen ernennt. Er regiert an Christi

---

[1]) Die katholische Kirche erkennt außer der regula Benedicti noch drei Mönchsregeln an, nämlich: 1) die Regel des heil. Basilius, die noch immer von den orientalischen Mönchen festgehalten wird; 2) die Regel des heil. Augustin, die von den regelmäßigen Kanonikern und den Predigermönchen oder Dominicanern angenommen wird; 3) die Regel des heil. Franz von Assisi und seines Ordens der Bettelmönche.

[2]) praepositus. [3]) decaniae.

Statt durch Autorität und gutes Beispiel und ist für sein Kloster dasselbe, was der Bischof für seine Diöcese. In wichtigeren Angelegenheiten zieht er die Gemeinde der Brüder, in gewöhnlichen bloß die älteren Glieder zu Rathe. Dem förmlichen Eintritt in das Kloster geht eine einjährige (später dreijährige) Prüfungszeit oder Noviciat voran, damit keiner unreif und aus Uebereilung Mönch werde. Wenn der Novicius seinen Entschluß bereute, so konnte er das Kloster ungestraft verlassen; wenn er aber darauf beharrte, so legte er nach bestandener Probe in Gegenwart des Abtes und der Mönche und unter Anrufung der Heiligen, deren Reliquien im Kloster waren, das von ihm selbst geschriebene oder doch unterzeichnete unwiderrufliche Gelübde auf den Altar der Klosterkapelle nieder und schnitt sich damit den Weg zur Rückkehr in die Welt für immer ab. Durch diese wichtige Einrichtung wurde dem Kloster sein Bestand gesichert und dem ganzen Mönchthum mehr Ernst, Festigkeit und Dauer gegeben. Das Gelübde war ein dreifaches und umfaßte die stabilitas, die für immer an den Mönchstand knüpfte, die conversio morum, d. h. vor allem Keuschheit und Armuth, welche immer als die Haupttugenden des Mönchthums unter allen seinen Formen betrachtet wurden, und die obedientia coram Deo et sanctis ejus, oder den unbedingten Gehorsam gegen den Abt, als den Stellvertreter Gottes und Christi. Dieser Gehorsam ist die Cardinaltugend eines Mönchs[1]). Das Klosterleben besteht in einem zweckmäßigen Wechsel zwischen geistlichen und leiblichen Uebungen. Dieß ist der Hauptvorzug der Regel Benedicts, welcher dabei von der richtigen Ansicht ausging, daß der Müßiggang der Todfeind der Seele und die Werkstätte des Teufels sei[2]). Sieben Stunden sollen dem Gebet, dem Psalmensingen und der Betrachtung[3]), zwei bis drei Stunden, besonders am Sonntage, frommer Lectüre, und sechs bis sieben Stunden der Handarbeit zu Hause oder auf dem Felde, oder statt dessen der Erziehung der dem Kloster von ihren Eltern übergebenen Kinder[4]) gewidmet sein[5]).

---

[1]) Cap. 5: „Primus humilitatis gradus est obedientia sine mora. Haec convenit iis, qui nihil sibi Christo carius aliquid existimant: propter servitium sanctum, quod professi sunt, seu propter metum gehennae, vel gloriam vitae aeternae, mox ut aliquid imperatum a majore fuerit, ac si divinitus imperetur, moram pati nesciunt in faciendo."

[2]) Cap. 48: „Otiositas inimica est animae; et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina."

[3]) Die horae canonicae sind die Nocturnae vigiliae, Matutinae, Prima, Tertia, Sexta, Nona, Vespera u. Completorium, und werden (cap. 16) durch die buchstäblich verstandene Stelle Ps. 119, 164: „Septies in die laudem dixi tibi," u. V. 62: „Media nocte surgebam ad confitendum tibi" begründet. Der Psalter war das Gesangbuch und die Liturgie des Klosters, und war so eingetheilt unter den sieben kanonischen Stunden des Tages, daß er jede Woche einmal durchgelesen oder durchgesungen wurde.

[4]) oblati.

[5]) Cap. 59: „Si quis forte de nobilibus offert filium suum Deo in monasterio, si ipse puer minori aetate est, parentes ejus faciant petitionem" etc.

Hier war ein Anknüpfungspunkt für die späteren berühmten Klosterschulen und für die Pflege der Wissenschaft, welche zwar dem ungelehrten Benedict und seinen ersten Nachfolgern noch ganz ferne lag, aber nachher eine Hauptzierde seines Ordens wurde und in vielen Klöstern die Stelle der Handarbeit vertrat.

Im Uebrigen sollte das Mönchsleben ohne übertriebene Strenge einfach und auf das nöthigste Bedürfniß beschränkt sein. Die Kleidung besteht in einer schwarzen Kutte (daher die Benennung: schwarze Mönche); der Stoff richtet sich nach Klima und Jahreszeit. An den beiden wöchentlichen Fasttagen und von Mitte September bis Ostern reicht eine Mahlzeit des Tages hin. Jedem Mönch ist täglich ein Pfund Brot und Gemüse und nach italienischer Sitte eine halbe Flasche[1]) Wein gestattet, obwohl gerathen wird, sich des Weins zu enthalten, wenn es ohne Nachtheil für die Gesundheit geschehen kann. Fleisch ist Schwachen und Kranken erlaubt[2]), die mit besonderer Sorgfalt verpflegt werden sollen. Während der Mahlzeit wird ein erbaulicher Abschnitt vorgelesen und Stillschweigen geboten. Der Einzelne kennt kein persönliches Eigenthum, nicht einmal sein einfaches Gewand; und der Gewinn der Arbeit fällt der Gemeinschaft zu. Alle Berührung mit der Welt soll der Mönch als seelengefährlich vermeiden, und darum soll jedes Kloster so eingerichtet sein, daß es selbst die nöthigen Handwerke und Künste zur Befriedigung seiner Bedürfnisse üben kann[3]). Gastfreundschaft und andere Werke der Liebe werden besonders empfohlen. Die Strafen für Uebertretungen der Regel sind Privatermahnung, dann Ausschließung von der Gemeinschaft des Gebets, ferner vom brüderlichen Umgang, und zuletzt Ausweisung aus dem Kloster, nach welcher jedoch dreimalige Wiederaufnahme möglich ist.

§. 177. Die Benedictiner. Cassiodorus.

Benedict hatte keine Ahnung von der großen historischen Bedeutung, welche diese zunächst bloß für das Kloster Monte Cassino bestimmte Regel erlangen sollte. Er träumte wohl niemals von der politischen und socialen Regeneration Europas, der Beförderung von Literatur und Kunst. Von solchen Plänen, die ihm später römische Historiker zuschrieben, findet sich weder in seinem Leben, noch in seiner Regel eine Spur. Aber er pflanzte in Demuth einen Saamen, den die Vorsehung tausendfach gesegnet hat. Durch seine Regel wurde er ohne Wissen

---

[1]) hemina.

[2]) Cap. 40: „Carnium quadrupedum“ (auch Vögel sind ausgeschlossen, die damals bloß Delicatessen für Fürsten und Vornehme waren, wie Mabillon aus dem gleichzeitigen Zeugniß des Gregor von Tours nachweist) „ab omnibus abstineatur comestio, praeter omnino debiles et aegrotos.“

[3]) Cap. 66: „Monasterium, si possit fieri, ita debet construi, ut omnia necessaria, id est aqua, molendinum, hortus, pistrinum, vel artes diversae intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis vagandi foras, quia omnino non expedit animabus eorum.“

und Willen zum Stifter eines Ordens, der mit großer Schnelligkeit sich über ganz Europa verbreitete, bis zum dreizehnten Jahrhundert, wo die Dominicaner und Franziscaner ihn etwas in den Hintergrund drängten, die Alleinherrschaft behauptete, allen anderen Mönchsorden zum Muster diente und der katholischen Kirche eine imposante Zahl von Schriftstellern, Bischöfen, Erzbischöfen, Cardinälen und Päpsten, wie Gregor I. und Gregor VII. lieferte. In einem Jahrh. nach Benedict waren die Eroberungen der Barbaren in Italien, Gallien und Spanien wieder erobert für die Civilisation und die weiten Gebiete von England, Deutschland und Scandinavien der Christenheit einverleibt oder den Missionären geöffnet.

Benedict selbst gründete ein zweites Kloster in der Nähe von Terracina, und zwei seiner Lieblingsschüler, Placidus und der heil. Maurus[1]), führten die „heilige Regel," der eine in Sicilien, der andere in Frankreich, ein. Papst Gregor der Große, selbst früher ein Benedictinermönch, vermehrte sein Ansehen und bekehrte die Angelsachsen durch Benedictinermönche zum römischen Christenthum. Nach und nach fand die Regel in alten und neuen Klöstern so allgemeinen Eingang, daß zur Zeit Karls des Großen die Frage entstehen konnte, ob es überhaupt noch Mönche gebe, welche nicht Benedictiner seien. Der Orden artete allerdings von Zeit zu Zeit durch Reichthümer und Zerfall der Disciplin aus, hat sich aber unbestreitbar durch Pflege der Frömmigkeit, der Humanität und der allgemeinen Civilisation Europas von der Anbauung des Landes bis zu den höchsten Zweigen der Gelehrsamkeit eine ehrenvolle Stelle in der Geschichte und unsterbliche Verdienste erworben. Wer die stattlichen Folianten der Benedictiner-Ausgaben der Kirchenväter mit ihren gründlichen Vorreden, Biographien, Inhaltsregistern und antiquarischen Dissertationen aus eigenem Gebrauche kennt, der kann den Namen dieses Ordens nicht ohne aufrichtige Achtung und Dankbarkeit nennen.

Die Pflege der Wissenschaft lag jedoch, wie schon gesagt, dem Stifter und seiner Regel noch ferne.

Ihre Verbindung mit dem Klosterleben ist hauptsächlich, wenn wir von dem gelehrten Mönche Hieronymus absehen, das Verdienst des Cassiodorus, der sich 538 von den Ehren und Sorgen der höchsten Staatsämter in ein von ihm gegründetes Kloster zu Vivarium (Vivarese) in Unteritalien zurückzog. Er war der letzte der römischen Consuln — ein Amt, das Justinian abschaffte — und Minister in der gothischen Monarchie unter Odoaker, Theodorich und Athalarich, der ihn zum praefectus praetorii machte. In Vivarium oder Vivaria, so genannt

---

[1]) Dieser Maurus, der Stifter der Abtei Glanfeuil (St. Maur sur Loire), ist der Schutzpatron eines Zweiges der Benedictiner, der berühmten Mauriner in Frankreich (seit 1618), welche sich im siebzehnten und Anfang des achtzehnten Jahrhunderts durch grundgelehrte archäologische und historische Forschungen und durch die besten Ausgaben der Kirchenväter so vortheilhaft auszeichneten. Die berühmtesten Mauriner sind D. (Dom gleich Domnus, Herr) Menard, d'Achery, Godin, Mabillon, le Nourry, Martianay, Ruinart, Martene, Montfaucon, Massuet, Garnier und de la Rue, und in unserer Zeit Dom Pitra, der Herausgeber einer werthvollen Collection patristischer Fragmente, am Kloster Solesme.

von den vielen Fischteichen in der Nähe, sammelte er eine Bibliothek, leitete die Mönche zum Abschreiben und wissenschaftlichen Studium der heiligen Schrift, der Werke der Kirchenväter und selbst der alten Classiker an, und schrieb mehrere literarische und theologische Lehrbücher für sie[1]).

Die bereits an regelmäßige Thätigkeit gewöhnten Benedictiner ahmten dieses Beispiel bald nach. So wurde dasselbe Mönchthum, das in seinem Gründer Antonius alle Gelehrsamkeit verachtete, im Laufe der Entwickelung eine Zufluchtsstätte der Bildung in den rohen und stürmischen Zeiten der Völkerwanderung und Kreuzzüge und ein Träger und Vermittler der literarischen Schätze des Alterthums für den Gebrauch der neueren Zeit.

§. 178. Opposition gegen das Mönchthum. Jovinian.

I. Quellen:

Chrysostomus: *Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν ἐνάγουσιν* (Opera ed. Montfaucon, tom. I, p. 42—116, eine Vertheidigung des Mönchthums gegen seine Feinde, in 3 Büchern). **Hieronymus**: Ep. 61 ad Vigilantium (ed. Vallars. tom. I, p. 345 sqq.); Ep. 109 ad Riparium (I, 719 sqq.); Adv. Helvidium (383); Adv. Jovinianum (392); Adv. Vigilantium (406). Alle diese drei Tractate stehen im zweiten Band der Opera ed. Vallars. p. 205 — 402. **Augustinus**: De haeres cap. 82. (über Jovinian) und c. 84 (über Helvidius und die Helvidianer). **Epiphanius**: Haeres. 75 (über Aërius).

II. Bearbeitungen.

Chr. W. F. Walch: Ketzerhistorie (1766) Th. III, S. 585 (über Helvidius und die Antidikomarianiten), S. 635 ff. (über Jovinianus) und S. 673 ff. (über Vigilantius). **Vogel**: De Vigilantio haeretico orthodoxo. Gött. 1756. **G. B. Lindner**: De Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis. Lips. 1839. **W. S. Gilly**: Vigilantius and his Times. Lond. 1844. Vgl. auch **Neander**: Der heil. Joh. Chrysostomus, 3. Aufl. 1848. Bd. I, S. 53 ff. und Kirchengeschichte III, S. 508 ff. **Baur**: Die christliche Kirche vom 4.—6. Jahrh. 1859. S. 311 ff.

Obwohl das Mönchthum eine mächtige Zeitbewegung war, welche die ganze Kirche zur Theilnahme oder zur Bewunderung fortriß: so fehlte es doch nicht an Opposition. Diese ging von sehr verschiedenartigen Standpunkten aus. Einmal von den eifrigen Vertheidigern des Heidenthums, wie Julian und Libanius, welche die Mönche wegen ihres fanatischen Eifers gegen Tempel und Götzendienst haßten und bitter verspotteten. Sodann von christlichen Staatsmännern und Kaisern, wie Valens, welche im politischen Interesse die Verbreitung des Mönchthums zu verhindern suchten, weil es dem bürgerlichen und militärischen Staatsdienste so viele Kräfte entzog und in einer Zeit der drohenden Gefahr von Seiten der Barbaren Müßiggang und passive Beschaulichkeit, statt active, heroische Tugend beförderte. Weiter von den Freunden der Genußsucht und Weltlichkeit, welche

[1]) Besonders sein Werk De institutione divinarum literarum, eine Art von Elementar-Encyklopädie, die ein Handbuch mönchischer Bildung blieb. Vgl. über Cassiodor Mabillon: Ann. Bened. l. V. c. 24, 27; F. de Ste Marthe: Vie de Cassiodore, 1684.

sich durch den religiösen Ernst und Eifer des asketischen Lebens unangenehm gestört und bestraft fühlten. Endlich ging aber auch die Opposition von einer freisinnigeren, beinahe protestantischen Auffassung der christlichen Sittlichkeit aus, welche mit dem Mönchthum zugleich den Marien- und Heiligencultus und andere Mißbräuche bekämpfte, jedoch im Ganzen vereinzelt dastand, mehr negativ als positiv war, des Geistes der Weisheit und Mäßigkeit ermangelte, daher im fünften Jahrhundert fast spurlos verschwand und erst viel später, nachdem das Mönchthum seine welthistorische Mission erfüllt hatte, in reiferer oder umfassenderer Gestalt wieder erwachte.

Zu den Gegnern der letzten Gattung gehören Helvidius, Jovinianus, Vigilantius und Aërius. Die drei ersten sind uns aus den leidenschaftlichen Gegenschriften des Hieronymus, der letzte aus dem Panarion des Epiphanius, bekannt und figuriren in der katholischen Kirchengeschichte unter den Ketzern, während ihnen von manchen protestantischen Historikern eine Stelle unter den „Zeugen der Wahrheit" und den Vorläufern der Reformation angewiesen wird.

Wir beginnen mit dem bedeutendsten unter ihnen, mit Jovinianus, der bisweilen, z. B. auch von Neander, mit Luther verglichen wird, weil er wie dieser durch die eigene Erfahrung zur Reaction gegen die asketische Richtung und die mit ihr zusammenhängenden Lehren getrieben wurde. Er schrieb nämlich in Rom vor 390 eine verloren gegangene Schrift gegen das Mönchthum und griff es in seinen ethischen Grundlagen an. Er war damals selbst Mönch und blieb es auch wahrscheinlich bis an sein Ende, obwohl in freierer Weise. Jedenfalls heirathete er nie, und zwar, wie Augustin berichtet, wegen der gegenwärtigen Noth[1]) und aus Abneigung gegen die Beschwerden des Ehestandes. Hieronymus hielt ihm die Alternative entgegen, entweder zu heirathen und die Gleichheit der Virginität mit der Ehe zu bethätigen, oder die Opposition gegen seinen eigenen Stand aufzugeben[2]). Von seinem Charakter giebt dieser Kirchenvater eine sehr ungünstige Schilderung, die aber offenbar durch leidenschaftliche Bitterkeit übertrieben ist. Er nennt ihn einen Knecht des Verderbens, einen barbarischen Schriftsteller, einen christlichen Epikuräer, der nach früherer strenger Askese jetzt die Erde dem Himmel, die Laster den Tugenden, den Bauch Christo vorziehe und immer wie ein zierlich geputzter Bräutigam einherschreite. Augustin ist viel milder und beschränkt sich auf den Vorwurf, daß Jovinian viele römische Nonnen durch Vorhaltung von biblischen Beispielen frommer Frauen zum Ehestand verleitet habe. Er wurde wahrscheinlich, wie Gieseler vermuthet, durch die übertriebenen Lobeserhebungen des Mönchthums von Seiten des Hieronymus und die durch den Tod der Blesilla (384) in Rom verstärkte Erbitterung gegen dasselbe zum Nachdenken

---

[1]) 1 Kor. 7, 26.

[2]) Adv. Jovin. lib. I, c. 40 (Opera II. 304): „Et tamen iste formosus monachus, crassus, nitidus, dealbatus et quasi sponsus semper incedens, aut uxorem ducat, ut aequalem virginitatem nuptiis probet; aut, si non duxerit, frustra contra nos verbis agit, cum opere nobiscum sit."

und zur Opposition angeregt und fand auch anfangs großen Beifall. Er wurde jedoch vom römischen Bischof Siricius, einem eifrigen Gegner der Priesterehe, auf einem Concil sammt seinen Anhängern um 390 excommunicirt und verbannt, begab sich dann nach Mailand, wo die beiden Mönche Sarmatio und Barbatianus ähnlich lehrten, erfuhr aber dort das gleiche Schicksal vom Bischof Ambrosius, der ebenfalls ein Concil gegen ihn hielt. Von nun an verschwindet er mit seiner Partei aus der Geschichte, und starb in der Verbannung vor 406 [1]).

Nach Hieronymus stellte Jovinian folgende vier Grundsätze auf: 1) Jungfrauen, Wittwen und Verheirathete, welche einmal auf Christum getauft sind, haben dasselbe Verdienst, wofern sie sonst in ihren Werken nicht verschieden sind. 2) Diejenigen, welche einmal mit völligem Glauben durch die Taufe wiedergeboren sind, können vom Teufel nicht überwältigt werden [2]). 3) Es ist kein Unterschied zwischen der Enthaltung von Speisen und dem Genusse derselben mit Danksagung. 4) Alle, welche ihren Taufbund bewahrt haben, werden den gleichen Lohn im Himmel erhalten. Das Hauptgewicht legte er auf den ersten Satz, weshalb auch Hieronymus demselben das ganze erste Buch seiner Widerlegungsschrift widmet, während im zweiten Buche die drei anderen Behauptungen abgefertigt werden.

Er berief sich für die sittliche Gleichstellung des ehelichen mit dem ehelosen Leben auf Genes. 2, 24, wonach Gott selbst die Ehe noch vor dem Sündenfall eingesetzt, auf Matth. 19, 5, wonach Christus sie bestätigt habe, auf die Patriarchen vor und nach der Sündfluth, Moses und die Propheten, Zacharias und Elisabeth, die Apostel, namentlich Petrus, welche in der Ehe gelebt haben, ferner auf Paulus, der selbst zur Ehe auffordere [3]), von dem Bischof und dem Diakonus verlange, daß er eines Weibes Mann sei [4]), und den jungen Weibern rathe zu freien und Kinder zu zeugen [5]). Er erklärte das Verbot der Ehe und der von Gott zum Gebrauch geschaffenen Speisen für manichäischen Irrthum. Um diese Gründe zu widerlegen, erlaubt sich Hieronymus ganz unberechtigte Consequenzen und spricht mit einer Geringschätzung über die Ehe, die unter seinen Freunden Anstoß erregte [6]).

---

[1]) Augustin sagt, De haer. c. 82: „Cito ista haeresis oppressa et exstincta est," und Hieronymus schreibt im J. 406 Adv. Vigilant. c. 1 von ihm, er habe, nachdem er durch das Ansehen der römischen Kirche verdammt worden, seinen Geist unter dem Genuß der Wollüste ausgeblasen.

[2]) subverti. [3]) 1 Kor. 7, 36. 39.

[4]) 1 Tim. 3, 2. 12. [5]) 1 Tim. 5, 14 vgl. 1 Tim. 2, 15. Hebr. 13, 4.

[6]) So folgert er z. B. l. I. c. 7 (Opera II. 246) aus 1 Kor. 7, 1 („Es ist dem Menschen gut, daß er kein Weib berühre") ohne Weiteres: „Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere. Nihil enim bono contrarium est, nisi malum; si autem malum est, et ignoscitur; ideo conceditur, ne malo quid deterius fiat. ... Tolle fornicationem, et non dicet [apostolus], unusquisque uxorem suam habeat." Gleich darauf (II, 247) schließt er aus der Ermahnung des Paulus, daß man ohne Unterlaß beten soll (1 Thess. 5, 17): „Si semper orandum est, numquam ergo conjugio serviendum, quoniam quotiescunque uxori debitum reddo, orare

Augustin wurde dadurch veranlaßt, in einer eigenen Schrift de bono conjugali die Vorzüge des ehelichen Lebens zu schildern, ohne jedoch darum die asketische Höherschätzung des Cölibats aufzugeben[1]).

Der zweite Satz Jovinians hat eine scheinbare Verwandtschaft mit der augustinischen und calvinistischen Lehre von der perseverantia sanctorum, wird aber von ihm nicht auf den ewigen und unveränderlichen Rathschluß Gottes zurückgeführt, sondern einfach durch 1 Joh. 3, 9 und 5, 18 begründet und hängt mit seiner abstrakten Fassung der sittlichen Gegensätze zusammen. Er beschränkt übrigens die Unmöglichkeit des Rückfalls auf die wahrhaft Wiedergeborenen, welche „plena fide in baptismate renati sunt," und macht einen Unterschied zwischen der bloßen Wassertaufe und Geistestaufe, womit zugleich ein Unterschied zwischen der empirischen und der idealen Kirche angedeutet ist.

Sein dritter Satz ist gegen die asketische Ueberschätzung des Fastens gerichtet, mit Berufung auf Röm. 14, 20 und 1 Tim. 4, 3. Gott habe, behauptet er, alle Thiere zum Nutzen des Menschen geschaffen; Christus habe als Gast das Hochzeitmahl zu Cana besucht, mit Zachäus, mit Sündern und Zöllnern zu Tische gesessen, und sei von den Pharisäern ein Esser und Weintrinker genannt worden; und der Apostel sage, den Reinen sei alles rein und nichts zu verwerfen, was mit Danksagung genossen werde.

Er ging aber noch weiter und läugnete, wie die Stoiker, alle Gradunterschiede der sittlichen Würdigkeit und Unwürdigkeit, mithin auch alle Gradunterschiede der Seligkeit und Verdammniß. Er verkannte den Entwickelungsprozeß im Guten und im Bösen. Er ging von allen äußeren Verhältnissen auf die innere Gesinnung zurück und übersah alle untergeordneten Unterschiede und Zwischenstufen über dem großen Gegensatz zwischen wahren Christen und Weltmenschen, zwischen Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen; während die Vertheidiger des Mönchthums umgekehrt einen höheren und niederen Grad der Sittlichkeit lehrten und die Asketen als einen besonderen Stand der Masse der gewöhnlichen Christen gegenüberstellten. Wie Christus, sagt er, in den Gläubigen ohne Gradunterschiede wohnt, so sind auch die Gläubigen in Christo ohne Gradunterschiede oder Entwickelungsstufen. Es giebt bloß zwei Klassen von Menschen, Gerechte und Sünder, Schafe und Böcke, fünf kluge und fünf thörichte Jungfrauen, gute Bäume mit guten und böse Bäume mit bösen Früchten. Auch berief er sich auf die Parabel von den Arbeitern im Weinberge, welche alle denselben Lohn empfangen. Hieronymus hielt ihm unter anderem das Gleichniß vom Säemann und

---

non possum!" Diese und ähnliche Sophistereien und Mißinterpretationen, denen offenbar die niedrigste sinnliche Auffassung der Ehe zum Grunde liegt, erregten Widerspruch. Er fühlte jedoch selbst später, daß er zu weit gegangen sei und suchte sich in Ep. 48 (ed. Vallars., oder Ep. 30 ed. Bened.) ad Pammachium pro libris contra Jovinianum durch die Unterscheidung zwischen gymnastischer (polemisch-rhetorischer) und dogmatischer Schreibart zu helfen.

[1]) De bono conj. c. 8: „Duo bona sunt connubium et continentia, quorum alterum est melius."

den verschiedenen Arten Landes, das Gleichniß von den verschiedenen Talenten mit entsprechenden Belohnungen, die vielen Wohnungen in des Vaters Hause (worunter Jovinian sonderbarer Weise die verschiedenen Kirchen auf Erden verstand), die Vergleichung der Auferstehungsleiber mit den Sternen, wovon der eine den andern an Klarheit übertreffe, und die Stelle entgegen: „Wer kärglich säet, der wird auch kärglich ernten, wer aber reichlich säet, der wird auch reichlich ernten“ [1]).

§. 179. Helvidius, Vigilantius und Aërius.

Die Literatur s. zu §. 178.

Helvidius, ungewiß ob ein Laie oder Priester zu Rom, nach der Angabe des Gennadius ein Schüler des arianischen Bischofs Auxentius von Mailand, bestritt vor 383 in einer Schrift die beständige Jungfrauschaft der Mutter des Herrn, welche eine Hauptstütze für die herrschende Ueberschätzung des Cölibates war, und schrieb dem ehelichen Stande gleiche Ehre und Herrlichkeit wie dem jungfräulichen zu. Von seinen Schicksalen wissen wir nichts. Augustin spricht von Helvidianern, welche wahrscheinlich mit den Antidikomarianiten des Epiphanius identisch sind. Hieronymus nennt den Helvidius zwar einen rohen und ungelehrten Mann [2]), beweist aber durch die Anführung seiner Gründe, daß derselbe wenigstens einige Schriftkunde und einen gewissen Scharfsinn besaß. Er berief sich nämlich für seine Verwerfung des katholischen Dogma von der perpetua virginitas der Maria einmal auf Matth. 1, 18. 24. 25, woraus man schließen müsse, daß Joseph seine Gattin zwar nicht vor, aber nach der Geburt des Herrn erkannt habe; ferner auf die Bezeichnung Jesu als des „erstgeborenen“ Sohnes der Maria, Matth. 1, 25 und Luk. 2, 7; dann auf die vielen Stellen, wo von Brüdern und Schwestern Jesu die Rede ist; und endlich auf den Vorgang des Tertullian und Victorin. Hieronymus behauptet dagegen, daß das „bis“ keineswegs immer einen Termin setze, nach welchem etwas eintreffen oder aufhören müsse [3]); daß der Erstgeborene nach 2 Mos. 34, 19. 20; 4 Mos. 18, 15 ff. nicht nothwendig Nachgeborene voraussetze, sondern jeden bezeichne, der zuerst den Mutterschooß bricht; daß die Brüder Jesu entweder Söhne Josephs aus einer früheren Ehe, oder nach hebräischem Sprachgebrauche im weiteren Sinne von Vettern zu verstehen seien; und daß den genannten Autoritäten die gewichtigeren Zeugnisse des Ignatius, Polykarpus (?) und Irenäus gegenüberstehen. „Hätte Helvidius diese gelesen,“ sagt er, „so würde er wohl etwas Klügeres vorgebracht haben.“

Diese ganze Frage ist bekanntlich noch immer ein exegetisches Problem. Die perpetua virginitas der Maria läßt sich aus der Schrift noch weniger erweisen,

---

[1]) 2 Kor. 9, 6.

[2]) Er nennt ihn gleich im Eingang seiner Gegenschrift „hominem rusticum et vix primis quoque imbutum literis.“

[3]) Vgl. Matth. 28, 20.

als das Gegentheil. Sie ist aber eine so unentbehrliche Grundlage für das mönchisch-asketische System, daß sie fortan ein katholischer Glaubensartikel, und die Läugnung derselben als profane Ketzerei verurtheilt wurde. Eine beträchtliche Anzahl protestantischer Theologen[1]) stimmen übrigens in diesem Punkte mit der katholischen Lehre überein und halten es mit der Würde der Maria unvereinbar, daß sie nach der Geburt des Gottessohnes und Weltheilandes gewöhnliche Menschenkinder gezeugt und geboren haben sollte.

Vigilantius, ein aus Gallien stammender[2]) Presbyter von Barcelona in Spanien, ein Mann von frommem, aber heftigem Eifer und schriftstellerischem Talente, schrieb im Anfang des fünften Jahrhunders gegen den asketischen Zeitgeist und den damit zusammenhängenden Aberglauben. Die Entgegnung des Hieronymus, welche er 406 zu Bethlehem in einer Nacht flüchtig dictirte, enthält mehr persönliche Schmähungen und schlechte Witze, als solide Argumente. „Unversehens," sagt er gleich im Eingang[3]), „ist Vigilantius (der Wachsame), der vielmehr Dormitantius (der Schläfrige) heißen sollte[4]), aufgestanden; der in unreinem Geiste gegen den Geist Christi streitet und nicht haben will, daß man die Gräber der Märtyrer ehren solle; er verwirft die Vigilien, . . . nur am Pascha soll man das Hallelujah singen; er erklärt die Enthaltsamkeit für Ketzerei und die Keuschheit für eine Pflanzschule der Wollust. . . . Dieser Gastwirth von Calagurris[5]) mischt Wasser unter den Wein und will nach alter Kunst sein Gift mit dem ächten Glauben vereinigen. Er bestreitet den jungfräulichen Stand, haßt die Keuschheit, schreit wider die Fasten der Heiligen und will sich nur unter lustigen Mahlzeiten mit den Psalmen Davids ergötzen. Schrecklich ist es zu hören, daß auch Bischöfe Genossen seines Frevels sind, wenn anders solche diesen Namen verdienen, welche nur Verheirathete zu Diakonen ordiniren und keinem Ledigen Keuschheit zutrauen"[6]). Vigilantius hielt es für besser, wenn man sein Vermögen weise gebrauche und allmählich für wohlthätige Zwecke in der Heimath verwende, statt es auf einmal an die Armen zu verschwenden oder an die Mönche zu Jerusalem zu schicken. Er ging aber weiter, als seine Vorgänger und bekämpfte zugleich und hauptsächlich den überhandnehmenden und vom Mönchthum beförderten Heiligen- und Reliquien-Cultus der damaligen Zeit als Aberglauben und

[1]) z. B. Luther (der den Helvidius sogar einen „groben Narren" nennt) und Zwingli unter den Reformatoren, Olshausen und J. P. Lange unter den neueren Theologen.

[2]) Ueber seine Herkunft vergleiche die weitläufige Untersuchung des langweiligen, aber gründlichen Walch, a. a. O. S. 675—77.

[3]) Adv. Vigil. c. 1 u. 2, Opera II. 387, ed. Vallarsi.

[4]) Dieses wohlfeile Wortspiel wiederholt Hieronymus in Ep. 109, ad Riparium (Op. I, 719). Vigilantius war sehr aufgeweckt in Betreff vieler Mißbräuche der Zeit.

[5]) In Südgallien, jetzt Caséres in Gascogne. Da das Geschäft eines Wirthes mit dem geistlichen Amte unvereinbar ist, so hat man vermuthet, daß der Vater des Vigilantius ein caupo Calagurritanus war. Vgl. Rößler's Bibliothek der Kirchenväter, Theil IX, S. 880 f. Anm. 100, und Walch, l. c.

[6]) Adv. Vigil. c. 1 u. 2.

Götzendienst. Er nannte die Christen, welche die „armseligen Knochen" verstorbener Menschen verehren, Aschensammler und Idololatren[1]. Er äußerte sich skeptisch über die Wunder der Märtyrer, bestritt die Anrufung derselben und die Fürbitte für die Todten als unnütz, und erklärte sich gegen die Vigilien oder öffentlichen Nachtgottesdienste, weil sie zur Unordnung und Ausschweifung Veranlassung geben. Das letztere giebt Hieronymus als Thatsache zu, läßt es aber nicht als Argument gelten, weil der Mißbrauch den rechten Gebrauch nicht aufhebe.

Endlich gehört auch noch der Presbyter Aërius von Sebaste um das Jahr 360 zu den theilweisen Gegnern des Mönchthums, indem er, obwohl selbst Asket, die Fastengesetze und das Binden des Fastens an gewisse Zeiten, worin er einen Widerspruch gegen die christliche Freiheit sah, bekämpfte. Epiphanius schreibt ihm außerdem noch drei andere ketzerische Ansichten zu, nämlich die Läugnung der Superiorität der Bischöfe über die Presbyter, die Opposition gegen die gebräuchliche Passahfeier und die Fürbitte für die Todten[2]. Er wurde von der Hierarchie heftig verfolgt und mußte sich mit seinen Anhängern auf freiem Felde und in Höhlen aufhalten.

Fünftes Kapitel.

Die Hierarchie und Organisation der Kirche.

Vergl. zum Theil die Literatur in §. 105 und §. 110, außerdem **Gibbon**, Chapter XX, und **Milman**: Hist. of (Ancient) Christianity, Book IV, Ch. 1 (Am. ed. p. 438 sqq.); **K. B. Hundeshagen**: Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbesondere des Protestantismus. Bd. I. Wiesbaden 1864. Auch die entsprechenden Abschnitte bei **Bingham, Schröckh, Plank, Neander, Gieseler, Baur** u. s. w. (s. unten).

---

§. 180. Bildungsanstalten des Klerus.

Nachdem wir die Erhebung der Kirche zur Staatsreligion des römischen Reiches und den Einfluß dieser epochemachenden Veränderung auf die Lage des Klerus und auf die öffentliche Sittlichkeit in einem früheren Abschnitte geschildert haben, wenden wir uns nun zur Betrachtung der inneren Organisation und der

---

[1]) „Cinerarios et idololatras, qui mortuorum hominum ossa veneremur." — Darüber beklagt ihn Hieron. in dieser Apostrophe: „O infelicem hominem et omni lacrymarum fonte plangendum, qui haec dicens, non se intelligit esse Samaritanum et Judaeum, qui corpora mortuorum pro immundis habent," etc. Epist. 109, ad Ripar. (tom. I. p. 719).

[2]) Epiph. Haer. 75. Vgl. auch Walch l. c. III, S. 321—338. Bellarmin bezeichnet wegen dieser äußerlichen Verwandtschaftspunkte den Protestantismus mit dem Namen der aërianischen Ketzerei.

Entwicklung der Hierarchie unter dieser neuen Lage der Dinge. Der Fortschritt, der uns hier begegnet, im Unterschied von der Episkopalverfassung der zweiten und der apostolischen Leitung der ersten Periode, ist die Entstehung der Patriarchalverfassung und des damit Hand in Hand gehenden Instituts der ökumenischen Synoden. Zuvor aber müssen wir den Charakter und Einfluß des kirchlichen Lehrstandes im Allgemeinen in's Auge fassen.

Was zunächst die Bildung zum geistlichen Amte betrifft, so war dieselbe einerseits dadurch bedeutend erleichtert, daß die Kirche durch ihre Verbindung mit dem Staate in das Erbe der Reichthümer, Bildungsanstalten, Gelehrsamkeit und Literatur des classischen Heidenthums trat und die Erziehung der wachsenden Generation in ihre Hände bekam. Die vielen dogmatischen Streitigkeiten hielten den Forschungsgeist rege und unter den Vätern und Bischöfen des vierten und fünften Jahrhunderts begegnen wir den größten Theologen der alten Kirche. Diese erhoben ihre gewichtige Stimme für den hohen Werth einer gründlichen Vorbildung zum geistlichen Amte und ertheilten manche heilsame Anweisung über die Art solcher Studien[1]). Die afrikanische Kirche verlangte durch einen Synodalbeschluß von Karthago 397 von den Candidaten eine Prüfung ihrer Kenntnisse und Rechtgläubigkeit. Ein Gesetz Justinian's vom Jahre 541 machte eine ähnliche Forderung für den Orient.

Allein auf der anderen Seite fehlte es noch ganz an einem geregelten und allgemeinen System der klerikalen Erziehung. Der zunehmende Verfall der classischen Literatur, die allmähliche Abnahme wissenschaftlicher und künstlerischer Productivität, die Zunahme der mönchischen Vorurtheile gegen weltliche Literatur und Bildung, der große Mangel an Geistlichen bei der plötzlichen Ausdehnung des Arbeitsfeldes, und endlich die unruhigen Zustände des Reiches und die Einfälle der Barbaren waren ebenso viele Hindernisse einer gründlichen theologischen Vorbildung. Viele Candidaten vertrauten auf die magische Kraft der Ordination; andere wurden ohne inneren Beruf durch die Reichthümer und die Macht der Kirche zum Lehrstande hingezogen; noch andere hatten keine Zeit und Gelegenheit zur Vorbereitung und traten, durch die Stimme des Volkes, oder zufällige Umstände veranlaßt, vom Staatsdienste unmittelbar zum Kirchendienste, selbst zum Bisthum über, obwohl mehre Concilien eine vorherige Bewährung der Tüchtigkeit in den untergeordneten Stufen des Lectorats, Diakonats und Presbyterats vorschrieben. Manchmal gereichte indeß diese Irregularität der Kirche zum Vortheil und gewann ihr hochbegabte Männer, wie Ambrosius, den der stürmische Wille der Gemeinde noch vor seiner Taufe für den bischöflichen Stuhl von Mailand bestimmte. Gregor von Nazianz klagt darüber, daß manche Priester und Bischöfe unmittelbar vom Wechslertische, oder sonnenverbrannt vom Pfluge, oder

---

[1]) Z. B. Chrysostomus: De sacerdotio, Augustin: De doctrina Christiana, Hieronymus in mehreren Briefen, Cassiodor: De institutione divinarum literarum, Gregor der Große: Regula pastoralis.

vom Ruder, oder vom Heere, oder gar vom Theater herkämen, so daß das heiligste aller Aemter in Gefahr stehe das lächerlichste zu werden. „Ein Arzt,“ sagt er unter anderem, „kann nur der sein, der die Natur der Krankheiten kennt, ein Maler nur der, der viele Versuche im Farbenmischen und im Bilden der Gestalten gemacht hat; aber einen Geistlichen findet man gar leicht, freilich keinen durchgearbeiteten, sondern so einen frisch gemachten, der in einem Augenblick gesäet und aufgeschossen ist, wie es die Sage von den Giganten berichtet[1]). Wir bilden die Heiligen an einem Tage und befehlen ihnen weise zu sein, obwohl sie noch gar keine Weisheit besitzen und zu ihrer geistlichen Würde nichts weiter mitbringen, als höchstens den guten Willen“[2]). Wenn solche Klagen schon am Ende des nicänischen Zeitalters während der Blüthe der dogmatischen Productivität der griechischen Kirche erhoben wurden, so war nach der Mitte des fünften und im sechsten Jahrhundert noch viel mehr Grund dazu, zumal in der lateinischen Kirche, wo selbst unter den angesehensten Geistlichen eine Kenntniß der Grundsprachen der heiligen Schrift eine seltene Ausnahme war.

Die Gelegenheiten, welche diese Periode für die wissenschaftliche und theologische Vorbildung zum Predigtamte darbot, waren folgende.

1. Der Orient hatte vier oder fünf Predigerseminare, die aber bei weitem nicht hinreichten für seine Bedürfnisse.

Das älteste und berühmteste derselben war die Katechetenschule von Alexandrien. Begünstigt durch die großen literarischen Schätze, die weiten Handelsverbindungen und die kirchliche Bedeutung der ägyptischen Hauptstadt, sowie durch eine Reihe ausgezeichneter Lehrer, blühte dieselbe von der Mitte des zweiten bis zum Ende des vierten Jahrhunderts, bis sie unter den origenistischen, nestorianischen und monophysitischen Wirren verkümmerte und erlosch. Ihre letzte Zierde war der blinde, aber gelehrte und fromme Didymus (340—395).

Von der alexandrinischen Schule ging die kleinere Anstalt von Cäsarea in Palästina aus, welche von Origenes nach seiner Verbannung von Alexandrien gegründet wurde und im Anfang des vierten Jahrhunderts durch seine Verehrer, den Presbyter Pamphilus und seinen Freund Eusebius, einen neuen kurzen Aufschwung nahm. Berühmt war die dortige theologische Bibliothek, welche Eusebius für seine gelehrten Werke benutzte.

Weit wichtiger wurde die theologische Schule von Antiochien, gestiftet von den Presbytern Dorotheus und Lucianus um 290. Dort entwickelte sich im Laufe des vierten Jahrhunderts im Gegensatz gegen die origenistische Allegorisationsmethode der Alexandriner eine nüchterne grammatisch-historische Exegese, theils im Bunde mit kirchlicher Orthodoxie, wie bei Chrysostomus, theils mit rationalisirender Tendenz, wie bei Theodor von Mopsuestia und Nestorius.

[1]) ὡς ὁ μῦθος ποιεῖ τοὺς γίγαντας.

[2]) Gregor. Orat. XLIII, c. 26 (Opera omnia ed. Bened. Paris. 1842. tom. I. p. 791 sq.), und ähnliche Stellen in seinen anderen Reden und seinem Carmen de se ipso et advers. Episc. Vgl. Ullmann, Greg. v. Naz. S. 511 ff.

Eine Tochteranstalt der antiochenischen Schule war das Seminar zu Edessa, das von dem gelehrten Diakonus Ephräm Syrus (gest. 378) begonnen wurde, Geistliche für Mesopotamien und Persien bildete und etwa ein Jahrhundert sich erhielt. —

Die Nestorianer stifteten am Ende des fünften Jahrhunderts ein Seminar zu Nisibis in Mesopotamien, theilten es in mehrere Klassen nnd legten einen bestimmten Unterrichtsplan zu Grunde.

Der Occident hatte keine solchen theologischen Lehranstalten und behalf sich meist mit Klöstern und bischöflichen Privatschulen. Cassiodor suchte den Papst Agapetus zur Gründung eines gelehrten Instituts in Rom zu veranlassen, konnte es aber wegen der kriegerischen Unruhen in Italien nicht durchsetzen. Hieronymus besuchte eine Zeit lang die alexandrinische Schule unter der Leitung des Didymus.

2. Viele Priester und Bischöfe gingen, wie schon früher bemerkt wurde, aus den Klöstern hervor und genossen hier den Vortheil der Zurückgezogenheit von der Welt, der ungestörten Stille der Betrachtung, des Umgangs mit gleichgesinnten ernsten Genossen und einer reichen geistlichen Erfahrung, versanken aber auch leicht in mönchische Beschränktheit und erlangten selten die sociale Bildung und umfassende Welt- und Menschenkenntniß, welche für einen weiteren Wirkungskreis, zumal in großen Städten, nothwendig ist.

3. Im Occident gab es kleinere Seminare unter der Leitung der Bischöfe, welche sich selbst ihren Klerus theoretisch und praktisch heranbildeten, während die Zöglinge durch die untergeordneten Stufen des Lectorats, Subdiakonats und Diakonats hindurchgingen.

Augustin gab darin ein gutes Beispiel und hatte in Hippo ein „monasterium clericorum," woraus viele tüchtige Presbyter und Bischöfe für die verschiedenen Diöcesen von Nordafrika hervorgingen. Aehnliche klerikalische Klöster oder bischöfliche Seminare entstanden allmählich auch in den südlichen Ländern Europas und sind in der katholischen Kirche noch heute sehr häufig.

4. Mehrere der gelehrtesten und tüchtigsten Väter des vierten Jahrhunderts erhielten ihre allgemeine wissenschaftliche Vorbildung in heidnischen Schulen unter dem Scheine der untergehenden Sonne der classischen Cultur, und studirten dann Theologie entweder in asketischer Zurückgezogenheit, oder unter der Leitung eines angesehenen Kirchenlehrers, oder privatim durch Lectüre der heiligen Schrift und der älteren kirchlichen Literatur.

So besuchten z. B. Basilius der Große und Gregor von Nazianz, gleichzeitig mit dem Prinzen Julian dem Abtrünnigen, die Hochschule von Athen, Chrysostomus hörte die Vorträge des berühmten Rhetors Libanius in Antiochien, Hieronymus wurde durch den Grammatiker Donatus von Rom in das Studium der Classiker eingeführt, und Augustin studirte die lateinische Literatur und die Kunst der Beredtsamkeit in Karthago, Rom und Mailand. Die großen Verdienste dieser Väter um die Entwicklung und Vertheidigung der Kirchenlehre, die Kanzelberedtsamkeit und die Uebersetzung und Auslegung der heiligen Schrift sind der

beste Beweis für den hohen Werth einer classischen Vorbildung, und die Kirche hat denselben auch mit Recht immer anerkannt.

§. 181. Der Klerus und die Gemeinde. Die Wahlen.

Der Klerus wurde nach Alttestamentlichem Vorbilde als ein besonderer Stand von der Gemeinde der Laien immer schärfer unterschieden. Die Ordination, die durch Handauflegung und Gebet, später außerdem durch eine Salbung mit Oel und Balsam vollzogen wurde, bezeichnete den feierlichen Eintritt in das besondere Priesterthum, wie die Taufe den Eintritt in das allgemeine Priesterthum, und ertheilte, wie diese, einen unverwüstlichen Charakter[1]). Nach und nach wurde der Priesterstand auch durch den Cölibat und durch äußere Kennzeichen, wie die Tonsur, die priesterliche Kleidung zunächst bei den Amtsverrichtungen und dann auch im gewöhnlichen Leben vom Laienstande immer mehr getrennt. Die Idee vom allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen trat in demselben Grade hinter dem specifischen Priesterthum zurück, obwohl sie niemals ganz erlosch und auch in dieser Periode von Zeit zu Zeit ausgesprochen wird. So sagt z. B. Augustin, daß, wie alle um der Taufe willen Christen genannt werden, so auch alle Gläubigen Priester heißen, weil sie Glieder des Einen Hohepriesters sind[2]). Selbst Papst Leo I., in welchem sich der hierarchische Zeitgeist sonst am klarsten und schärfsten ausprägte, bemerkt mit Bezug auf die classische Stelle des Petrus über das allgemeine Priesterthum[3]), daß das Zeichen des Kreuzes alle Wiedergebornen zu Königen, und die Salbung des Geistes zu Priestern weihe[4]). Der Fortschritt des hierarchischen Princips verdrängte auch nach und nach die Rechte der Gemeinde in der Wahl ihrer Hirten[5]). Doch gelang dieß in unserer Periode noch nicht völlig. Der niedere Klerus wurde von den Bischöfen, die Bischöfe von ihren Collegen in der Provinz und vom Klerus erwählt. Der vierte Nicänische Kanon verordnete, wahrscheinlich aus Veranlassung des meletianischen

---

[1]) character indelebilis.

[2]) De civit. Dei lib. XX. cap. 10: „Erunt sacerdotes Dei et Christi et regnabunt cum eo mille annos (Apoc. 20, 6): non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie jam vocantur in Ecclesia sacerdotes; sed sicut omnes Christianos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis. De quibus apostolus Petrus: Plebs, inquit, sancta regale sacerdotium (1 Petr. 2, 9)." Vgl. auch Ambrosiaster ad Eph. 4, 11 u. Hieronymus ad Tit. 1, 7.

[3]) 1 Petr. 2, 9.

[4]) Sermo IV, 1: „Omnes enim in Christo regeneratos crucis signum efficit reges, sancti vero spiritus unctio consecrat sacerdotes."

[5]) Nach Clemens Romanos Ad Corinth. c. 44 war die Zustimmung der ganzen Gemeinde bei der Wahl ihrer Vorsteher apostolische und nachapostolische Sitte, und die Briefe Cyprians, besonders Ep. 68, bezeugen dasselbe noch für die Mitte des dritten Jahrhunderts. Vgl. §. 105.

Schisma, daß ein Bischof von allen, oder doch wenigstens von drei Bischöfen der Provinz aufgestellt und consecrirt werden solle. Dieß ist jedoch nicht im Gegensatz gegen das Volk, sondern gegen die Wahl bloß durch einen Bischof, gegen das Verfahren des Meletius, zu verstehen. Denn die Zustimmung der Gemeinde bei der Wahl der Presbyter und besonders der Bischöfe blieb noch lange wenigstens eine äußere Form, in Erinnerung an die apostolische und altkirchliche Sitte. Entweder fand eine förmliche Abstimmung[1]) Statt, besonders wenn dem Volke drei oder mehrere Candidaten vorgeschlagen wurden, oder das Volk wurde drei Mal aufgefordert, seine Bestätigung oder Verwerfung durch die Formel „würdig" [2]) oder „unwürdig" [3]) kund zu geben[4]). Vor allem machte sich der Einfluß der Gemeinde in unserer Periode bei der Wahl der Bischöfe geltend. Der römische Bischof Leo stellte trotz seines päpstlichen Absolutismus den ächt demokratischen Grundsatz auf: „Wer Allen vorstehen soll, der soll von Allen gewählt werden" [5]). Manchmal entschied der Volkswille, ehe die Provinzialbischöfe und der Klerus sich versammeln und die regelmäßige Wahl halten konnten. Ambrosius von Mailand und Nektarius von Constantinopel wurden sogar vor ihrer Taufe, der erstere vom Volke, der letztere vom Kaiser Theodosius zum Bisthum erwählt, aber freilich mit offenbarer Verletzung des achtzigsten Apostolischen und des zweiten Nicänischen Kanons[6]). Martin von Tours verdankte seine Erhebung ebenfalls dem Volkswillen, während einige Bischöfe wegen seiner geringen und abgezehrten

---

1) ζήτησις, ψήφισμα, ψῆφος, scrutinium.

2) ἄξιος, dignus.

3) ἀνάξιος, indignus.

4) Const. Apost. VIII, 4. Conc. Arelat. II (a. 452) c. 54. Gregor. Naz. Orat. 21. Nach Petri Alex. Ep. in Theodor. Hist. Eccl. IV, 22 wurde im Orient der Bischof gewählt ἐπισκόπων συνόδῳ, ψήφῳ κληρικῶν, αἰτήσει λαῶν. Er selbst war auf den Wunsch des Athanasius zu seinem Nachfolger in Alexandrien „durch die einstimmige Wahl des Klerus und der angesehensten Männer der Stadt" ernannt worden (IV. c. 20), während sein unwürdiger Nachfolger Lucius die Würde mit Gold kaufte (IV, 22).

5) In einem Briefe in der Angelegenheit des Hilarius, wo er freilich mit den Bischöfen gegen ihren Metropoliten Partei nahm, Ad episcopos per Provinciam Viennensem constitutos, Epist. X. cap. 4 (Opera L. M. ed. Ballerini, tom. I. p. 637, in der Ausgabe von Migne vol. I. p. 632): „Expectarentur certe vota civium, testimonia populorum; quaereretur honoratorum arbitrium, electio clericorum ... ut apostolicae auctoritatis norma in omnibus servaretur, qua praecipitur ut sacerdos Ecclesiae praefuturus, non solum attestatione fidelium, sed etiam eorum qui foris sunt testimonio muniatur (1 Tim. III, 7), neque illius scandali relinquatur occasio, cum per pacem et Deo placitam concordiam consonis omnium studiis, qui doctor pacis futurus est, ordinatur." In demselben Briefe cap. 6 (Opera I, 639, bei Migne I, 634): „Teneatur subscriptio clericorum, honoratorum testimonium, ordinis consensus et plebis. *Qui praefecturus est omnibus, ab omnibus eligatur.*"

6) Paulinus, Vita Ambrosii, Sozomenus, Hist. Eccl. l. IV. c. 24 und VII, 8. Dieser Historiker entschuldigt die Irregularität durch eine besondere Intervention der Vorsehung.

Gestalt dagegen waren [1]). Chrysostomus wurde vom Kaiser Arkadius in Folge einer einstimmigen Wahl des Klerus und Volkes von Antiochien nach Constantinopel berufen [2]). Bisweilen ließ sich das Volk von äußeren Rücksichten und Demagogen-Ränken leiten und beförderte unwürdige oder unwissende Menschen zu den höchsten Stellen; auch gab es häufig Unruhen und Collisionen, ja sogar blutige Kämpfe, wie bei der Wahl des Damasus in Rom. Kurz alle selbstsüchtigen Leidenschaften und corrumpirenden Einflüsse, welche früher die Freiheit der politischen Volkswahlen in der griechischen und römischen Republik getrübt hatten und auch in neueren Republiken sich geltend machen, drängten sich in die kirchlichen Wahlen ein. Aber der Klerus ließ sich ebenfalls oft von unreinen Motiven leiten. Chrysostomus klagt, daß die Presbyter bei der Wahl eines Bischofs, statt bloß auf die geistige Tüchtigkeit zu sehen, sich durch Rücksicht auf vornehme Abstammung, oder auf großen Reichthum, oder auf Verwandtschaft und Freundschaft leiten lassen [3]). Die Bischöfe selbst machten es zuweilen nicht besser. Nektarius, der im J. 381, noch ungetauft, durch Kaiser Theodosius vom Prätor plötzlich zum Bischof von Constantinopel umgewandelt wurde [4]), wollte seinen Arzt Martyrius zum Diakonus weihen; und als sich dieser wegen seiner Unwürdigkeit weigerte, antwortete er ihm: „Habe ich nicht, der ich jetzt Priester bin, früher viel unsittlicher gelebt, als du, wie du ja selbst weißt, da du oft zu meinen vielen Uebertretungen behülflich gewesen bist?" Martyrius bestand aber auf seiner Weigerung, weil er noch lange nach seiner Taufe einen sündigen Wandel fortführte, während Nektarius seit seiner Taufe ein neuer Mensch geworden sei [5]).

Auch die Kaiser übten seit der Mitte des vierten Jahrhunderts einen entscheidenden Einfluß auf die Wahlen der Metropoliten und Patriarchen und mißbrauchten ihn oft mit despotischer Willkühr. Es war also offenbar jeder Wahlmodus dem Mißbrauch ausgesetzt und konnte gegen unwürdige Candidaten nicht

---

[1]) Sulpitius Severus, Vita Mart. c. 7: „Incredibilis multitudo non solum ex eo oppido (Tours), sed etiam ex vicinis urbibus ad suffragia ferenda convenerat" etc.

[2]) Socrates, H. E. VI, 2: *ψηφίσματι κοινῷ ὁμοῦ πάντων κλήρου τε φημὶ καὶ λαοῦ.*

[3]) De sacerdotio, lib. III. cap. 15. Weiter unten in demselben Kap. sagt er sogar, daß manche wegen ihrer Schlechtigkeit gewählt werden, um Unheil zu verhüten, das sie sonst anrichten würden: *οἱ δὲ, διὰ πονηρίαν (εἰς τὴν τοῦ κλήρου καταλέγονται τάξιν), καὶ ἵνα μὴ, παροφθέντες, μεγάλα ἐργάσωνται κακά.* Ganz dasselbe bezeugt Gregor von Nazianz in seinem Carmen *εἰς ἑαυτὸν καὶ περὶ ἐπισκόπων* oder de se ipso et de episcopis Vers. 330 sqq. (Opera II, 796), u. an anderen Orten.

[4]) Sozomenus schreibt diese Wahl einem besonderen Eingriff der göttlichen Vorsehung zu, Hist. E. VII, 8. Vgl. Sokrates, H. E. V, c. 8, u. Theodoret, H. E. V, 8. Beide reden sehr günstig von dem Charakter des Nektarius.

[5]) So erzählt Sozomenus, H. E. VII, 10.

schützen, wenn den Wählenden, wer sie nun sein mochten, der sittliche Ernst und die geistige Unterscheidungsgabe mangelte.

Gegen das Ende unserer Periode verschwand das republikanische Element bei den Bischofswahlen gänzlich. Die griechische Kirche legte das Wahlrecht seit dem achten Jahrhundert ausschließlich in die Hände der Bischöfe[1]), die lateinische Kirche seit dem elften Jahrhundert in die Hände des Klerus der Kathedralkirche ohne alle Theilnahme des Volkes. Doch machten im Abendlande, besonders in Spanien und Frankreich statt des Volkes die weltlichen Fürsten trotz des häufigen Protestes der Kirche einen bedeutenden Einfluß geltend.

Selbst die Papstwahl wurde nach dem Sturze des weströmischen Reiches überwiegend von den weltlichen Oberherrn Roms, zunächst von den ostgothischen Königen, dann von den Exarchen von Ravenna im Namen der byzantinischen Kaiser, und seit Karl dem Großen von den deutschen Kaisern controllirt, bis sie durch Hildebrand's Einfluß im J. 1059 ausschließlich dem Cardinalcollegium, das vom Papste selbst ergänzt wird, übertragen wurde. Indeß hat der päpstlich-kirchliche Absolutismus des Mittelalters (ähnlich wie der moderne napoleonisch-politische Militär-Despotismus) es für gut gefunden, sich von Zeit zu Zeit mit dem demokratischen Princip zur Förderung seiner Interessen zu verbinden.

§. 182. Die Priester-Ehe und der Priester-Cölibat.

Der Fortschritt und Einfluß des Mönchthums, die allgemeine Ueberordnung der asketischen über die sociale Sittlichkeit und des Cölibates über die Ehe, sowie die immer schärfere Trennung des Priesterstandes von den Laien waren lauter mächtige Beförderungsmittel des Priester-Cölibates. Was der Apostel Paulus mit ausdrücklicher Unterscheidung eines göttlichen Gebotes von menschlichem Rathe dem freien Willen überlassen und in Rücksicht auf die bedrängte Lage der Christen im apostolischen Zeitalter als einen sichereren und sorgenloseren Stand bloß denen angerathen hatte, welche sich durch eine besondere göttliche Gnadengabe dazu berufen fühlten, das wurde nun, obwohl jene Noth der Verhältnisse vorüber war, wenigstens in der lateinischen Kirche zum unerbittlichen Gesetz gemacht. Was früher freiwillige und darum eine sittlich ehrwürdige Ausnahme gewesen war, wurde Regel, und die Regel eine Ausnahme. Der eheliche Umgang schien mit der Würde und Reinheit des priesterlichen Amtes und der priesterlichen Functionen, besonders mit dem Altardienste, unvereinbar zu sein. Der Klerus durfte als Musterstand hinter dem von allen Kirchenvätern so hoch gepriesenen sittlichen Ideale des Mönchthums nicht zurückbleiben und sollte dieselbe un-

[1]) Das siebente ökumenische Concil zu Nicäa im J. 787 verbot im dritten Kanon ausdrücklich, auf Grund einer irrigen Auslegung des vierten Kanons der ersten Nicänischen Synode, die Theilnahme des Volkes und der weltlichen Gewalt an den Bischofswahlen. Auch die achte allgemeine Synode schreibt vor, daß der Bischof bloß durch das Collegium der Bischöfe gewählt werden solle.

bedingte und ungetheilte Hingabe für die Kirche innerhalb der Gesellschaft, wie das Mönchthum außerhalb derselben, zeigen. Während er durch seinen Beruf mit der Welt in unvermeidlichem Verkehre stand, so sollte er wenigstens in der Tugend der jungfräulichen Reinheit mit den Mönchen wetteifern und dadurch seinen Einfluß auf das Volk vermehren. Zugleich sicherte der Cölibat dem Klerus eine größere Unabhängigkeit vom Staate und von der bürgerlichen Gesellschaft und beförderte daher die Interessen der Hierarchie. Andererseits aber entfremdete er denselben immer mehr den Sympathien und häuslichen Verhältnissen des Volkes und setzte ihn den Gefahren der illegitimen Befriedigung des Geschlechtstriebes aus, wodurch den Interessen der christlichen Sittlichkeit und dem wahren Einfluß des Klerus vielleicht mehr Schaden angethan wurde, als der erzwungene Cölibat Nutzen gestiftet hat.

In der Durchführung des Priester-Cölibats gehen jedoch die griechische und lateinische Kirche vom vierten Jahrhundert an auseinander und sind bis auf den heutigen Tag geschieden. Die griechische Kirche blieb auf halbem Wege stehen und beschränkte die Forderung des Cölibates auf die höhere Geistlichkeit, welche daher gewöhnlich aus den Klöstern oder aus den Reihen der verwittweten Presbyter gewählt wird, während die lateinische dieselbe auch auf den niederen Klerus ausdehnte und zugleich das hierarchische Princip bis zum absoluten Papstthum ausbildete. Die griechische Kirche unterscheidet sich von der lateinischen nicht etwa durch eine höhere sittliche Auffassung der Ehe, sondern bloß durch strengeres Festhalten an der älteren Sitte und durch geringere Consequenz des asketischen Princips. Sie entfernt sich in der Theorie ebenso weit von der evangelisch-protestantischen Kirche und nähert sich ihr bloß in der Praxis. Sie stellt ebenfalls die Virginität weit höher als die Ehe und faßt diese einseitig bloß nach ihrem negativen Nutzen auf. Sie sieht in der einmaligen Priester-Ehe gewissermaßen ein nothwendiges Uebel, oder doch nur ein bedingtes Gut, eine heilsame Concession an das Fleisch zur Verhütung der Unsittlichkeit[1]), fordert aber von ihren höchsten Würdenträgern eine gänzliche Enthaltung von allem ehelichen Umgang. Sie schwankt also zwischen einer theilweisen Billigung und einer theilweisen Verwerfung der Priester-Ehe.

Im Orient war nämlich die einmalige Ehe des Klerus, und zwar anfangs auch der Bischöfe, von jeher erlaubt und der Cölibat dem freien Willen anheimgestellt. Doch traten frühzeitig gewisse Beschränkungen ein, nämlich das Verbot der Heirath nach der Ordination (außer bei Diakonen und Subdiakonen), sowie der zweiten Ehe nach der Taufe, indem die apostolische Verordnung, daß der Bischof Eines Weibes Mann sein soll[2]), als ein Verbot der successiven Polygamie und zugleich als eine Gestattung der einmaligen Ehe aufgefaßt wurde. Außer der zweiten Ehe wurde den Geistlichen auch die Heirath mit einer Concubine, einer Wittwe, einer Buhlerin, einer Sklavin und einer Schauspielerin verboten.

---

[1]) 1 Kor. 7, 9. [2]) 1 Tim. 3, 2. 12. Tit. 1, 6.

Mit diesen Restrictionen gestatten die „Apostolischen Constitutionen“ und „Kanones“ ausdrücklich die Schließung der Priester-Ehe vor und die Fortsetzung derselben nach der Ordination[1]). Die Synode von Ancyra vom Jahr 314 erlaubte den Diakonen die Verheirathung auch nach der Ordination, falls sie dieselbe sich vorher ausbedungen hatten; wenn aber dieß nicht geschah, so sollten sie ledig bleiben oder das Diakonat verlieren[2]). Darüber geht auch die Synode von Neu-Cäsarea, welche ungefähr gleichzeitig, jedenfalls vor 325 gehalten wurde, nicht hinaus, indem sie verordnete: „Wenn ein Presbyter (nicht ein Diakon) heirathet (nämlich nach der Ordination), soll er aus dem Klerus ausgeschlossen werden; wenn er aber Unzucht treibt, oder Ehebrecher wird, soll er gänzlich ausgestoßen und zur Buße angehalten werden“[3]). Auf der General-Synode von Nicäa im J. 325 wurde zwar, wahrscheinlich von dem occidentalischen Bischof Hosius[4]), der Vorschlag gemacht, die Priester-Ehe gänzlich zu verbieten, fand aber kräftigen Widerstand und wurde abgewiesen. Ein ehrwürdiger ägyptischer Bischof, Paphnutius, obwohl selbst ein strenger Asket von Jugend auf und ein Confessor, der in der letzten Christenverfolgung ein Auge verloren hatte und am Knie verstümmelt worden war, machte mit Nachdruck und Erfolg geltend, daß man den Geistlichen kein zu hartes Joch auflegen solle, daß allzugroße Strenge der Kirche schaden und Unzucht befördern möchte, und daß die Ehe und der eheliche Umgang etwas Ehrwürdiges und Unbeflecktes sei[5]). Das Concil von Gangra in Paphlagonien um die Mitte des vierten Jahrhunderts (nach einigen erst im J. 380) verdammte unter mehreren asketischen Extravaganzen des Bischofs Eustathius

---

[1]) Lib. VI. cap. 17 (ed. Ueltzen p. 144): *Ἐπίσκοπον καὶ πρεσβύτερον καὶ διάκονον* [also mit Einschluß des Bischofs] *εἴπομεν μονογάμους καθίστασθαι ... μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτοῖς μετὰ χειροτονίαν ἀγάμοις οὖσιν ἔτι ἐπὶ γάμον ἔρχεσθαι* etc. Can. Apost. Can. 17 (p. 241): *Ὁ δυσὶ γάμοις συμπλακεὶς μετὰ τὸ βάπτισμα ... οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ* Vgl. Can. 18 u. Can. 5.

[2]) Can. 10. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte I S. 198.

[3]) Can. 1. Bei Harduin, tom. V. p. 1499; Hefele, Conciliengeschichte I, 211 f. Dieser canon ging auch in das Corpus juris can. c. 9. Dist. 28 über.

[4]) Hosius von Cordova, der auf dem Concil von Elvira in Spanien im J. 305 gegenwärtig war, wo ein ähnlicher Vorschlag gemacht und durchgesetzt wurde (can. 33). In der obigen Vermuthung stimmen Theiner, Gieseler, Robertson und Hefele überein.

[5]) Siehe den Bericht bei Sokrates, H. E. I, 11, wo jener Vorschlag, die Priester-Ehe zu verbieten, eine Neuerung, ein *νόμος νεαρός* genannt wird; ferner bei Sozomenus, H. E. I, 23, u. bei Gelasius, Hist. Conc. Nic. II, 32. Die Erzählung ist also hinlänglich beglaubigt u. stimmt mit der alten Praxis der orientalischen Kirche u. den Verordnungen der apostolischen Constitutionen und Kanones ganz überein. Der dritte Kanon des Nicänischen Concils spricht nicht dagegen, weil er bloß die Unsitte der mulieres subintroductae (vgl. §. 95) verbietet. Die Zweifel mehrerer römischen Theologen (Baronius, Bellarmin, Valesius), welche den Priester-Cölibat gerne auf apostolischen Ursprung zurückführen möchten, sind offenbar aus dogmatischem Vorurtheil entstanden u. von Hefele, Conciliengesch., Bd. I. S. 417 ff., hinlänglich widerlegt.

von Sebaste und seiner Anhänger auch die Verachtung verheiratheter Priester und die Nichttheilnahme an ihrem Gottesdienste[1]). Die sogenannten „Apostolischen Kanones," welche, wie die Constitutionen, im Orient nach und nach entstanden, verbieten sogar den Geistlichen bei Strafe der Absetzung und Excommunication, ihre Frauen unter dem Vorwande der Frömmigkeit zu verstoßen[2]). Vielleicht war dieser Kanon ebenfalls durch die Hyperaskese des Eustathius veranlaßt.

Wir finden daher in der orientalischen Kirche nicht selten noch im vierten und fünften Jahrhundert nicht nur Priester, sondern selbst Bischöfe, welche in der Ehe fortlebten, z. B. den Vater des berühmten Gregor von Nazianz, der noch als Bischof zwei Söhne (den Gregor und den jüngeren Cäsarius) und eine Tochter zeugte, Gregor von Nyssa, welcher übrigens eine begeisterte Schrift zum Preise des ehelosen Lebens schrieb und seinen Verlust der Krone der Virginität beklagte, und Synesius, der sich bei der Wahl zum Bisthum von Ptolemais in Pentapolis die Fortsetzung seiner Ehe ausdrücklich vorbehielt[3]). Sokrates, dessen Kirchengeschichte bis zum Jahre 445 reicht, sagt über die Praxis seiner Zeit, daß in Thessalien der eheliche Umgang nach der Ordination seit Heliodorus von Trica, der in seiner Jugend ein erotischer Schriftsteller gewesen, bei Strafe der Absetzung verboten sei, daß sich aber im Osten die Geistlichen und Bischöfe des Umgangs mit ihren Frauen freiwillig enthalten, ohne durch ein Gesetz dazu gezwungen zu sein; denn viele, fügt er hinzu, haben während ihres Episkopats mit ihren rechtmäßigen Weibern Kinder erzeugt[4]). Indeß gab es griechische Theologen, wie Epiphanius, welche mit der römischen Theorie übereinstimmten. Justinian I.

---

[1]) Vgl. Hefele, a. a. O. I, 753 ff.

[2]) Can. 5 (ed. Ueltzen p. 239): *Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας· ἐὰν δὲ ἐκβαλῇ, ἀφοριζέσθω, ἐπιμένων δὲ καθαιρείσθω.* Vgl. Const. apost. VI, 17.

[3]) Synesius (gest. um 430) schrieb nämlich in einem Briefe an seinen Bruder Eurytius: „Gott, das Gesetz und die geweihte Hand des Theophilus (Bischofs von Alexandrien) hat mir eine Frau gegeben. Ich sage es nun allen voraus und ich betheure es, daß ich mich weder von ihr je trennen, noch im Geheimen, wie in unerlaubter Verbindung mit ihr zusammenleben werde; denn das Eine ist der Frömmigkeit, das Andere den Gesetzen durchaus zuwider; sondern ich wünsche viele und gute Kinder von ihr zu erhalten." (Epist. 105 ed. Basil., im griech. Original citirt bei Gieseler.) Vgl. über die Beispiele verheiratheter Bischöfe Bingham, Christ. Antiq. l. IV. ch. 5; J. A. Theiner u. A. Theiner (zwei Brüder, die nachher so verschiedene Wege gegangen sind). Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit der christl. Geistlichen u. ihre Folgen (Altenb. 1828) Bd. I. S. 263 ff., u. Gieseler, Bd. I. Abth. 2. §. 97 die Anmerkungen am Schlusse. Die Ehe des Gregor von Nyssa wird von einigen römisch-kathol. Schriftstellern bestritten, scheint aber aus seiner Schrift De virg. 3 u. aus Gregor v. Naz. Ep. 95 festzustehen.

[4]) Hist. Eccl. V. cap. 22: *τῶν ἐν ἀνατολῇ πάντων γνώμῃ* (d. h. aus Grundsatz oder freiwillig, — nach der Lesart des Florentinischen codex) *ἀπεχομένων, καὶ τῶν ἐπισκόπων, εἰ καὶ βούλοιντο, οὐ μὴν ἀνάγκῃ νόμου τοῦτο ποιούντων. Πολλοὶ γὰρ αὐτῶν ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἐπισκοπῆς καὶ παῖδας ἐκ τῆς νομίμης γαμετῆς πεποιήκασιν.*

war der Priester-Ehe durchaus ungünstig, erklärte die Kinder derselben für illegitim und verbot die Erwählung Verheiratheter zur bischöflichen Würde (im Jahre 528). Dessenungeachtet lebten noch am Ende des siebenten Jahrhunderts in Afrika, Libyen und anderwärts viele Bischöfe in der Ehe fort, wie im zwölften Kanon des zweiten trullanischen Concils ausdrücklich gesagt wird; doch gab dieß Aergerniß und wurde verboten. Von da an verschwindet die bischöfliche Ehe immer mehr, während der niedere Klerus in der Regel verheirathet war.

Die eben genannte trullanische oder sechste allgemeine Synode[1]) von 692 bildet den Abschluß der orientalisch-kirchlichen Gesetzgebung über die Priester-Ehe. Hier wurde nämlich, um dieß gleich hier zu anticipiren, die Fortsetzung der einmal vor Ordination eingegangenen Ehe bei Strafe der Absetzung den Bischöfen verboten, den Presbytern und Diakonen aber (im Gegensatz gegen die römische Praxis) gemäß den apostolischen Constitutionen und Kanones geboten, jedoch mit der Alttestamentlichen Einschränkung, sich während der Dienstzeit des fleischlichen Umgangs zu enthalten, weil, wer das Heilige verwaltet, rein sein müsse[2]). Dasselbe Verhältniß wird also in dem einen Falle als unsittlich verurtheilt, in dem andern Falle als sittlich gebilligt und gefordert; der Bischof wird abgesetzt, wenn er seine rechtmäßige Frau behält und nicht sogleich nach der Weihe in ein entferntes Kloster schickt, der Presbyter und Diakonus wird ebenfalls mit Absetzung und sogar mit Excommunication bedroht, wenn er das Gegentheil thut und seine Frau von sich stößt.

Die abendländische Kirche, ausgehend von dem verkehrten asketischen, beinahe manichäischen Princip der Unvereinbarkeit des ehelichen Lebens mit klerikalischer Würde und Heiligkeit, machte schon vom Ende des vierten Jahrhunderts an energische Versuche, den Priester-Cölibat, der bisher dem freien Willen der Einzelnen überlassen war, zu einem allgemeinen Gesetz zu stempeln, und setzte sich dadurch in directen Widerspruch mit der levitischen Gesetzgebung, an welche sie sich sonst so gerne anschloß. Das Gesetz konnte indeß trotz wiederholter Einschärfung noch lange nicht consequent durchgeführt werden. Der schon erwähnte Kanon der spanischen Synode von Elvira im J. 305 hatte nur provinziale Bedeutung. Das erste Verbot der Priester-Ehe, welches auf allgemein kirchliche Geltung wenigstens im Occident Anspruch machte, ging im J. 385 von der römischen Kirche aus in einem Decretal-Schreiben des Bischofs Siricius an den Bischof Himerius von Tarragona in Spanien, der ihm mehrere Disciplinarfragen zur Entscheidung vorgelegt hatte. Es ist charakteristisch für die Verbindung

[1]) Genauer die zweite trullanische Synode, gehalten im Trullanischen Saale des kaiserlichen Palastes in Constantinopel, auch Concilium Quinisextum, σύνοδος πενθέκτη genannt, weil sie eine Ergänzung der fünften und sechsten allgemeinen Synode sein sollte. Vgl. über dieselbe Hefele, III, 298 ff.

[2]) Can. 3, 4 u. besonders 12, 13 u. 48. Im letzten Kanon werden die Bischöfe angewiesen, nach der Weihe ihre Frauen in ein ziemlich entferntes Kloster zu schicken, jedoch für ihren Unterhalt zu sorgen.

des Priestercölibats mit dem hierarchischen Interesse, daß das erste ächte päpstliche Decret, welches mit dem Bewußtsein entscheidender Autorität erlassen wurde, einen solchen schriftwidrigen, unnatürlichen und sittlich gefährlichen Zwang auferlegte. Siricius bestritt die Berufung der Gegner auf das mosaische Gesetz, weil der christliche Priesterstand nicht bloß temporär, sondern fortwährend im Dienste des Heiligthums stehen müsse und nicht erblich sei, wie der jüdische, und verordnete, daß die zweite Heirath und die Heirath einer Wittwe zur Ordination unfähig mache, und daß die Forsetzung der Ehe nach der Ordination mit Absetzung bestraft werden solle[1]). Und zwar drohte er diese Strafe nicht nur den Bischöfen, sondern auch den Presbytern und Diakonen. Leo der Große dehnte später die Forderung des Cölibats selbst auf die Subdiakonen aus. Die bedeutendsten lateinischen Kirchenväter, Ambrosius, Hieronymus und selbst Augustin, obwohl dieser mit mehr Mäßigung, vertheidigten den Priester-Cölibat. Augustin, sowie schon früher Eusebius von Vercellä (370) vereinigten ihren Klerus zu einem klösterlichen Leben und drückten ihm einen mönchischen Charakter auf. Umgekehrt setzte Martin von Tours auch als Bischof seine frühere mönchische Lebensweise fort. Die Concilien von Italien, Afrika, Spanien und Gallien folgten dem römischen Vorgang. Die Synode von Clermont z. B. im J. 535 erklärte im zwölften Kanon: „Wer zum Diakon oder Priester ordinirt wird, darf den ehelichen Umgang nicht fortsetzen. Er wird Bruder seiner bisherigen Frau. Weil aber einige, von Begierde entflammt, den Gürtel des Kriegsdienstes (Christi) abgeworfen haben und zum ehelichen Umgang zurückgekehrt sind, so wird verordnet, daß solche ihre Würde für immer verlieren müssen." Andere Concilien, wie das von Tours im J. 461, begnügten sich damit, den Klerikern, welche nach der Ordination Kinder zeugten, die Verwaltung des Meßopfers zu untersagen und die Beförderung ad altiorem gradum abzuschneiden.[2])

Aber gerade die häufige Wiederholung der Cölibats-Gesetze und die Nothwendigkeit einer Milderung der Strafen gegen die Uebertreter zeigt die große Schwierigkeit einer allgemeinen Durchführung dieses unnatürlichen Zwanges.

---

[1]) Epist. ad Himerium Episc. Tarraconensem (bei Harduin, Acta Concil. et Epist. decret., tom. I, 849—450) c. 7: Hi vero, qui illiciti privilegii excusatione nituntur, ut sibi asserant veteri hoc lege concessum: noverint se ab omni ecclesiastico honore, quo indigne usi sunt, apostolicae sedis auctoritate dejectos... Si quilibet episcopus, presbyter atque diaconus, quod non optamus, deinceps fuerit talis inventus, jam nunc sibi omnem per nos indulgentiae aditum intelligat obseratum: quia ferro necesse est excidantur vulnera, quae fomentorum non senserint medicinam." Die Exegese des Siricius ist ganz willkührlich, indem er die Aufforderung zur Heiligkeit, Levit. 20, 7, auf die Priester und auf die Enthaltung vom ehelichen Umgang beschränkt und das Wort Pauli, Röm. 8, 8. 9, vom Wandel im Fleische auf das eheliche Leben bezieht, als ob also die Ehe mit der Idee der Heiligkeit unverträglich sei. Vgl. auch die treffenden Bemerkungen von Greenwood, Cathedra Petri, vol. I. p. 265 sq. u. Milman, Hist. of Latin Christianity I, 119 (Amer. ed.) über Siricius.

[2]) Vgl. Hefele, II, 568, u. Gieseler, l. c. (§. 97. Note 7).

In der britischen und irländischen Kirche blieb wegen ihrer Isolirung von der römischen die Priester-Ehe bis auf die angelsächsische Periode allgemein herrschend.

Mit der Abnahme der legitimen Priester-Ehe vermehrte sich nun aber die schon früher eingerissene Unsitte des Zusammenlebens unverheiratheter Kleriker mit eingeschmuggelten frommen Wittwen und Jungfrauen[1]). Diese geistige Ehe, die als ein kühnes asketisches Wagstück begonnen hatte, endigte nur zu oft im Fleische und prostituirte die Ehre der Kirche.

Das Nicänische Concil von 325 trat dem Unfug im dritten Kanon durch folgenden Beschluß entgegen: „Die große Synode verbietet es gänzlich, und es soll weder einem Bischof, noch einem Presbyter, oder Diakon oder irgend sonstigem Kleriker erlaubt sein, eine συνείσακτος bei sich zu haben, mit Ausnahme der Mutter, oder Schwester, oder Tante, oder einzig solcher Personen, welche jedem Verdachte entgehen“[2]). Dieser Kanon bildet die Grundlage der ganzen späteren Gesetzgebung der Kirche de cohabitatione clericorum et mulierum. Er mußte immer und immer wieder erneuert und eingeschärft werden zum deutlichen Beweise, daß er oft übertreten wurde. Das Concilium von Toledo in Spanien im J. 527 oder 531 verordnete im dritten Kanon: „Kein Kleriker, vom Subdiakon an, darf mit einer Weibsperson zusammenleben, sei sie eine Freie oder Freigelassene, oder Sklavin. Nur eine Mutter, oder Schwester, oder sonst nahe Verwandte darf seine Hausdienste besorgen. Hat er keine nahe Verwandte, so soll die Haushälterin in einem andern Hause wohnen, und sie darf unter keinem Vorwande seine Wohnung betreten. Wer dawider handelt, dem soll nicht nur sein geistliches Amt genommen und die Thüre der Kirche verschlossen, sondern er soll auch von aller Gemeinschaft der Katholiken ausgeschlossen sein“. Das Concilium zu Agatha (Agda im südlichen Gallien) 506, welchem 35 Bischöfe beiwohnten, beschloß im 10. und 11. Kanon: „Ein Kleriker darf fremde Frauenspersonen weder besuchen, noch in seinem Hause haben; nur mit seiner Mutter, oder Schwester oder Tante, oder Nichte darf er zusammenleben. Auch Sklavinnen und freigelassene Weibspersonen müssen aus dem Hause eines Klerikers entfernt werden“. Aehnliche Gesetze mit schärferen oder milderen Strafen erließen die Synoden von Hippo im J. 393, von Angers im J. 453, von Tours im J. 461, von Lerida in Spanien im J. 524, von Clermont im J. 535, von Braga im J. 563, von Orleans im J. 538, von Tours im J. 567[3]). Der Kaiser Justinian verbot sogar in der 123. Novelle dem Bischof, irgend eine Frau im

---

[1]) Der sogenannten sorores oder mulieres subintroductae oder παρθένοι συνείσακτοι. Vgl. über den Ursprung des Syneisaktenthums §. 95.

[2]) Durch Mißverständniß des Ausdrucks συνείσακτος, dessen Sinn aus dem altkirchlichen Sprachgebrauch feststeht, wollten Baronius und Bellarmin in diesem Kanon verkehrter Weise ein allgemeines Cölibatsgesetz finden und läugneten daher den oben erwähnten Bericht über Paphnutius. Vgl. Hefele I, 364.

[3]) Vgl. die betreffenden Kanones dieser und anderer Synoden im zweiten und dritten Bande von Hefele's Conciliengeschichte.

Hause zu haben, aber die trullanische Synode von 692 kehrte einfach zur Nicänischen Verordnung zurück[1]). Auch abendländische Concilien machten Versuche zur Aufhebung der im Nicänischen Kanon gestatteten Ausnahmen und verboten den Klerikern allen Umgang mit Frauen außer im Beisein eines Begleiters.

Aber dieser Rigorismus, der ein übles Licht auf die factischen Zustände wirft, welche ihn nöthig machten, besserte die Sache nicht und führte vielmehr zu einer solchen sittlichen Erschlaffung, daß die lateinische Kirche im Mittelalter überall gegen den offenen Concubinat der Kleriker zu kämpfen hatte, und daß es der ganzen Energie Gregor's VII. bedurfte, um die alten Cölibatsgesetze einigermaßen wiederherzustellen, ohne die geheimen und der Sittlichkeit weit gefährlicheren Verletzungen derselben hindern zu können[2]). Die spätere kirchliche Gesetzgebung über die mulieres subintroductae ist milder und schließt ohne Einschränkung auf nahe Verwandte gewöhnlich bloß Concubinen und solche Weibspersonen vom klerikalischen Umgang aus „de quibus possit haberi suspicio"[3]).

§. 183. Der sittliche Charakter des Klerus im Allgemeinen.

Augustin giebt uns den Schlüssel zum Verständniß der Licht- und Schattenseite des Klerus im christlich-römischen Reiche, wenn er nach seiner Ordination zum Presbyter 391 vom geistlichen Amte sagt: „Es ist in diesem Leben und zumal in dieser Zeit nichts leichter, erfreulicher und den Menschen angenehmer, als das Amt eines Bischofs oder Presbyters oder Diakonus, wenn die Sache oberflächlich und nach Menschengefallen betrieben wird; aber auch nichts, das vor Gott elender, trauriger und verdammlicher wäre. So ist auch in diesem Leben und zumal in dieser Zeit nichts schwerer, mühseliger, gefährlicher als das Amt eines Bischofs oder Presbyters oder Diakonus, aber auch nichts seliger vor Gott, wenn der Dienst auf die von unserem Feldherrn befohlene Weise verwaltet wird"[4]).

---

[1]) Can. 5: „Kein Kleriker darf eine Frauensperson im Hause haben, als die in den alten Kanones (Nicaen. c. 3) erlaubten. Auch die Eunuchen sind hieran gebunden."

[2]) „Throughout the whole period," sagt Milman (History of Latin Christianity I, 123), „from Pope Siricius to the Reformation, as must appear in the course of our history, the law (of clerical celibacy) was defied, infringed, eluded. It never obtained any thing approaching to general observance, though its violation was at times more open, at times more clandestine."

[3]) So das Concilium Tridentinum, Sess. XXV. de reform. cap. 14. Vgl. auch den Art. Subintroductae im 10. Bande von Wetzer u. Welte's Kath. Kirchenlexikon.

[4]) Epist. 21, ad Valerium episcopum (Opera, tom. II. p. 25, ed. Bened.): Ante omnia peto, ut cogitet religiosa prudentia tua, nihil esse in hac vita et maxime hoc tempore facilius et laetius et hominibus acceptabilius episcopi aut presbyteri aut diaconi officio, si perfunctorie atque adulatorie res agatur: sed nihil apud Deum miserius et tristius et damnabilius. Item nihil esse in hac vita et maxime hoc tempore difficilius, laboriosius, periculosius episcopi aut presby-

Wir dürfen uns daher nicht wundern, daß einerseits bei der verbesserten Lage und dem ausgedehnteren Wirkungskreise der Kirche sich eine Menge oberflächlicher und unwürdiger Menschen zu dem Amte hindrängten, andererseits gerade die ernstesten und würdigsten Bischöfe dieser Zeit, wie Ambrosius, Augustinus, Gregor von Nazianz und Chrysostomus, vor der Verantwortlichkeit dieses Amtes zitterten und gewissermaßen zu demselben durch den Ruf der Kirche gegen ihren Willen genöthigt wurden.

Gregor von Nazianz entfloh in die Wüste, als ihn sein Vater ohne sein Vorwissen plötzlich vor der Gemeinde zum Priester weihte (361). Er vertheidigte sich nachher über diese Flucht in seiner Schutzrede, worin er das Ideal eines christlichen Priesters und Theologen schildert. Derselbe muß, sagt er, vor allem ein Muster eines Christen sein, sich selbst Gott zu einem heiligen Opfer darbringen und ein lebendiger Tempel des lebendigen Gottes sein. Sodann muß er eine tiefe Seelenkunde besitzen und als ein geistlicher Arzt alle Klassen der Menschen von den verschiedenen Krankheiten der Sünde heilen, das göttliche Ebenbild wiederherstellen, erhalten und schützen, Christum durch den heil. Geist in die Herzen einführen, sie der göttlichen Natur und ewigen Seligkeit theilhaftig machen. Er muß ferner die heilige Philosophie oder göttliche Wissenschaft von der Welt und den Welten, von der Materie und dem Geiste, den guten und bösen Engeln, von der alles lenkenden Vorsehung, von unserer Erschaffung und Wiedergeburt, von den Gottesbündnissen, von der ersten und letzten Erscheinung Christi, von seiner Menschwerdung, Passion und Auferstehung, vom Ende der Dinge und dem Weltgericht und vor allem von dem Geheimniß der seligen Dreieinigkeit inne haben und diese Glaubenslehren in volksthümlichem Vortrage lehren und erklären können. Als das unerreichte Vorbild des Priesters stellt er Jesum und nächst ihm vor allem in beredter Schilderung den Apostel Paulus dar, der nur Christo lebte und die Gotteskraft des Evangeliums unter allen Verhältnissen und Schwierigkeiten zu Wasser und zu Lande, unter Juden und Heiden, in Hunger und Durst, in Frost und Blöße, in Freiheit und in Banden für das Heil der Welt bewährte. Dieses Ideal fand aber Gregor nur selten verwirklicht. Er giebt im Ganzen eine sehr ungünstige Schilderung von den Bischöfen und selbst von den berühmtesten Synoden seiner Zeit und wirft ihnen Ignoranz, unwürdige Art der Beförderung, Ehrgeiz, Schmeichelei, Stolz, Luxus und weltliche Gesinnung vor. Er sagt geradezu: „Jetzt laufen wir Gefahr, daß das heiligste unter allen Aemtern das lächerlichste wird, denn nicht sowohl durch Tugend werden die höheren geistlichen Stellen gewonnen, sondern vielmehr durch Schlechtigkeit, nicht mehr die würdigsten, sondern die mächtigsten nehmen Bischofssitze ein"[1]). Mag auch vieles in seinen Schilderungen, besonders in dem, wahrscheinlich nach seiner Resignation

teri aut diaconi officio, sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur, quo noster imperator jubet."

[1]) Oratio 43. cap. 46 (Opera ed. Ben. I, 791). Im folgenden Kapitel stellt er aber seinen Freund Basilius als ein Muster aller Tugenden dar.

in Constantinopel verfaßten satyrischen Gedichte „auf sich selbst und über die Bischöfe," übertrieben sein, so waren sie doch im Ganzen aus dem Leben und aus der Erfahrung gegriffen[1]).

Auch Hieronymus greift die Geistlichkeit seiner Zeit, besonders die römische, in seinen Briefen schonungslos an, beschuldigt sie der Geldgier und Erbschleicherei und entwirft ein sarkastisches Gemälde von einem klerikalischen Stutzer, der mit seinen schönen von Wohlgerüchen duftenden Kleidern mehr einem Bräutigam als einem Geistlichen gleich sehe[2]). Der Landgeistlichkeit giebt aber der Heide Ammianus Marcellinus ein gewiß zuverlässiges Zeugniß der Einfachheit, Genügsamkeit und Tugendhaftigkeit[3]).

Chrysostomus hat in seiner berühmten Schrift über das Priesterthum[4]), die er wahrscheinlich noch vor seiner Ordination (etwa zwischen 375 und 381), oder als Diakonus (zwischen 381 und 386) verfaßte, die theoretischen und praktischen Erfordernisse, die erhabenen Pflichten, Verantwortlichkeiten und Würden dieses Standes mit jugendlicher Begeisterung im besten Geiste seiner Zeit geschildert. Er verlangt vom Priester, daß er in jeder Hinsicht noch vollkommener sein solle, als der Mönch, obwohl er, in der Welt stehend, mit größeren Gefahren und Schwierigkeiten zu kämpfen habe[5]). Er stellt nach dem Vorgange des Paulus als höchste Aufgabe des Predigers den richtigen Grundsatz auf, daß er in all seinen Vorträgen nicht Menschen, sondern nur Gott zu gefallen suche. „Er soll zwar," sagt er, „die Beifallsbezeugungen der Menschen nicht verachten; sie aber ebenso wenig suchen, noch sich betrüben, wenn seine Zuhörer sie ihm vorenthalten. Wahren und über alles erhabenen Trost bei seinen Arbeiten giebt ihm allein das Bewußtsein, seinen Vortrag nach dem Beifalle Gottes[6]) eingerichtet und ausgearbeitet zu haben[7]). Dessen ungeachtet läßt das Buch im Ganzen unbefriedigt.

---

[1]) Vgl. überhaupt Ullmann: Gregor von Nazianz, Erste Beilage, S. 509—527, wo die Ansichten dieses Kirchenvaters über das geistliche Amt und über die Ansichten seiner Zeit ausführlich in seinen eigenen Worten dargelegt sind. Auch Gieseler I. II. §. 103 giebt reichliche Auszüge aus den Schriften Gregors über die Gebrechen der Geistlichkeit.

[2]) Hieron. Epist. ad Eustochium u. besonders ad Nepotianum, de vita clericorum et monachorum (Opera ed. Vall. I. p. 252 sqq.). Doch schont er auch die Mönche nicht und sagt ad Nepot.: „Nonnulli sunt ditiores monachi quam fuerant seculares et clerici, qui possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete et fallaci Diabolo non habuerant."

[3]) Lib. XXVII. c. 3 sub ann. 367.

[4]) *Περὶ ἱερωσύνης*, oder De Sacerdotio libri sex. Das Buch ist öfter besonders herausgegeben u. auch mehrmals in neuere Sprachen (z. B. ins Deutsche von Hasselbach 1820 u. von Ritter 1821, ins Englische von Hollier 1740 u. von Bunce 1759) übersetzt worden. Vgl. das Verzeichniß von 23 verschiedenen Separat-Ausgaben u. Uebersetzungen in Lomler, Joh. Chrysost. Opera praestantissima Gr. et Lat. Rudolph. 1840. p. VIII—IX.

[5]) De sacerdotio libr. VI. cap. 2—8.

[6]) *πρὸς ἀρέσκειαν τοῦ θεοῦ.* [7]) Lib. V. c. 7.

Eine Vergleichung desselben mit dem „Reformirten Pastor" von Baxter, der in allem, was zum subjectiven Erfahrungschristenthum und zur eigentlichen Seelsorge gehört, viel tiefer und reichhaltiger ist, würde entschieden zu Gunsten der englisch-protestantischen Kirche des 17. Jahrhunderts ausfallen.

Wir müssen hier besonders einen Punkt hervorheben, der auf die Moral mehrerer Kirchenväter ein sehr nachtheiliges Licht wirft und beweist, daß dieselbe sich noch nicht völlig von den Banden der heidnischen Ethik emancipirt hatte. Die Veranlassung zu dieser Schrift des Chrysostomus war nämlich eine List, womit er selbst sich der Bischofswahl entzogen und seinen Freund Basilius [1]) vorgeschoben hatte. Um sich darüber zu vertheidigen, sucht er im fünften Kapitel des ersten Buches ausführlich zu beweisen, daß es einen erlaubten und nützlichen Betrug gebe, wenn er nämlich als Mittel für gute Zwecke gebraucht werde, und sagt unter anderem: „Vielvermögend ist die Täuschung, nur muß sie nicht mit arglistiger Absicht angewandt werden. Doch sollte man so etwas nicht Täuschung, sondern vielmehr eine Art von Accommodation [2]), Weisheit, Kunst oder Fähigkeit nennen, wodurch man viele Auswege in der Verlegenheit finden und die Fehler der Seele verbessern kann." Er beruft sich dafür auf biblische Beispiele, wie Jonathan und die Tochter Sauls, welche durch Ueberlistung ihres Vaters den Freund und Gatten retteten, und mit Unrecht selbst auf Paulus, der den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide wurde, und z. B. den Timotheus beschnitten habe, obwohl er im Galaterbriefe die Beschneidung für unnütz erklärte. Chrysostomus hatte aber diesen laxen und verderblichen Grundsatz über die Pflicht der Wahrhaftigkeit offenbar nicht von der heil. Schrift, sondern von den griechischen Sophisten gelernt [3]). Uebrigens stand er darin keineswegs allein in der Kirche, sondern hatte seine Vorgänger an den alexandrinischen Vätern [4]) und seine Nachfolger an Cassian, Hieronymus und anderen berühmten katholischen Theologen.

---

[1]) Nicht Basilius der Große (wie Sokrates meint); denn dieser war viel älter und starb schon 379; sondern wahrscheinlich (wie Montfaucon vermuthet) der Bischof von Raphanea in Syrien bei Antiochien, dessen Name unter den Bischöfen der Synode von Constantinopel im J. 381 vorkommt.

[2]) *οἰκονομία.*

[3]) Selbst der reinste sittliche Philosoph des Alterthums, Plato, vertheidigt und empfiehlt Aerzten und Regenten die Lüge als ein Mittel zu einem guten Zwecke, z. B. zur Heilung eines Kranken oder zum Vortheil des Volkes. Vgl. De republ. III. p. 266 ed. Bipont.: *Εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι, καὶ τῷ ὄντι θεοῖς μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον, ὡς ἐν φαρμάκου εἴδει, δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἁπτέον. Δῆλον, ἔφη. Τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοις, προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα, ἐπ' ὠφελείᾳ τῆς πόλεως· τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν οὐχ ἁπτέον τοῦ τοιούτου.* Der jüdische Religionsphilosoph Philo hatte eine ähnliche Ansicht in der Schrift: Quod Deus sit immutabilis p. 302.

[4]) Clemens Alex., Strom. VI. p. 802, u. Origenes, Strom. VI (in Hieron. Apol. I. adv. Ruf. c. 18), wo er die eben angeführte Stelle Plato's zur Vertheidigung einer bedenklichen Accommodation auf Kosten der Wahrheit anführt. S. die betreffenden Stellen bei Gieseler I. §. 63. not. 7.

Hieronymus machte einen bedenklichen Unterschied zwischen γυμναστικῶς scribere und δογματικῶς scribere und erklärte z. B. den scharfen Tadel des Paulus gegen Petrus in Antiochien[1]) nach dem Vorgang des Origenes, als einen bloßen Kunstgriff der Pastoralklugheit, oder als eine Accommodation an die Schwäche der Judenchristen auf Kosten der Wahrheit[2]). Daran nahm aber der zartere christliche Wahrheitssinn des Augustinus gerechten Anstoß und hielt ihm entgegen, daß eine solche Auslegung das Ansehen der heiligen Schrift völlig untergrabe, daß ein Apostel nie lügen könne, auch nicht für einen guten Zweck; daß man im äußersten Falle lieber eine unrichtige Lesart, oder einen Uebersetzungsfehler annehmen oder sein Nichtverständniß anklagen solle, daß aber in Antiochien Paulus die Wahrheit gesprochen und mit Recht den Petrus wegen seiner Inconsequenz oder eines praktischen (nicht eines theoretischen) Fehlers öffentlich getadelt habe, also das Lob gerechter Freimüthigkeit, wie Petrus andererseits wegen seiner sanftmüthigen Unterwerfung unter den Tadel das Lob heiliger Demuth verdiene[3]).

Wir haben also an Hieronymus und Augustin die Repräsentanten von zwei entgegengesetzten ethischen Standpunkten, einem einseitig subjectiven, der alles sittliche Handeln bloß nach dem Motiv und Endzweck beurtheilt und z. B. auch den Tyrannenmord, oder den Selbstmord zur Abwehr der Entehrung, oder den Treubruch gegen Häretiker vertheidigt (wie das später in der jesuitischen Casuistik mit dem größten Aufwande sophistischer Spitzfindigkeit geschehen ist), und einem objectiven, der von ewigen, unveränderlichen Grundsätzen und dem unversöhnlichen Gegensatz zwischen gut und bös ausgeht und z. B. zwar wohl die Klugheit der Wahrheit, aber niemals die Wahrheit der Klugheit dienstbar macht.

Die Augustinische Ansicht fand indeß auch in der griechischen Kirche schon im vierten Jahrhundert ihre Vertheidiger. So z. B. verwarf Basilius der Große in seiner kürzeren Mönchsregel[4]) auch die Accommodation[5]) zu einem guten Zwecke, weil Christus die Lüge schlechthin vom Satan ableite[6]), ohne einen Unterschied

---

[1]) Gal. 2, 11 ff.

[2]) Epist. 48 (ed. Vall., 30 ed. Bened., al. 50) ad Pammachium pro libris contra Jovinianum, und seinen Comm. ad Gal. 2, 11 sqq. Auch Johannes Cassianus, ein Schüler des Chrysostomus, vertheidigt die Zulässigkeit der Lüge und des Betrugs in gewissen Fällen, Coll. XVII, 8 u. 17.

[3]) Vgl. die ziemlich scharfe Correspondenz der beiden Väter in Hieron. Epist. 101—105, 110, 112, 115, 134, 141 nach der Ordnung von Vallarsi (Opera I, 625 sqq.), oder Epist. 65—73 u. 76, nach der Benedict. Ausg., und August. De mendacio u. Contra mendacium, auch die bereits früher (§. 173) erwähnte Abhandlung Möhlers über diesen für die patristische Ethik und Exegese lehrreichen Streit.

[4]) Regul. brev. interrogat. 76, citirt von Neander in seiner Monographie über Chrysostomus (3. Aufl.) I. S. 97. Neander führt dort noch ein anderes ähnliches Zeugniß gegen die Erlaubtheit der Lüge von dem gleichzeitigen ägyptischen Mönch Johannes von Lykopolis aus Pallad. Hist. Lausiaca an.

[5]) οἰκονομία.   [6]) Joh. 8, 44.

zwischen verschiedenen Arten der Lüge zu machen, stand also in diesem Punkte nicht auf dem Höhepunkt seiner Zeit, vertrat aber ohne Zweifel die herrschende Ansicht in der orientalischen Kirche.

Die synodale Gesetzgebung in Betreff des Klerus beweist im Allgemeinen den Ernst und die Strenge, womit die Kirche über die sittliche Reinheit und Würde ihrer Diener wachte. Das kanonische Alter war durchschnittlich nach Analogie des Alten Testaments das fünfundzwanzigste Jahr für den Diakonat, das dreißigste für den Presbyterat und Episkopat. Katechumenen, Neophyten, auf dem Sterbebette Getaufte, Pönitenten, Energumenen, d. h. solche die von einem Dämon besessen waren, Schauspieler, Tänzer, Soldaten, Curialen (Hof-, Staats- und Municipalbeamte)[1]), Sklaven, Eunuchen, Bigamisten und alle, die nach der Taufe ein ärgerliches Leben führten, waren von der Ordination ausgeschlossen. Der Besuch von Wirthshäusern und Theatern, Tanz und Spiel, Wucher und das Treiben weltlicher Geschäfte war den Klerikern verboten. Auf der anderen Seite gestattet aber auch die häufige Wiederholung der Warnung selbst vor den rohsten und gemeinsten Sünden, wie Unzucht, Trunkenheit, Prügelei, Possenreißerei, und die Androhung körperlicher Züchtigung für gewisse Vergehen einen ungünstigen Schluß auf die sittlichen Zustände des Klerus[2]). Sogar auf Synoden wurde die geistliche Würde nicht selten durch Ausbrüche roher Leidenschaften entweiht; besonders berüchtigt ist in dieser Hinsicht die sogenannte Räubersynode von Ephesus im Jahr 449.

Bei dieser Schilderung darf man indessen nicht vergessen, daß die Aufgabe der Geistlichkeit in dieser Periode des sinkenden römischen Reiches eine überaus schwierige war, und ihre Vermehrung und Bildung mit der plötzlichen und außerordentlichen Ausdehnung des Arbeitsfeldes nach der nominellen Bekehrung der ganzen Bevölkerung im Reiche nicht Schritt halten konnte. Im Allgemeinen war sie doch die Trägerin aller höheren geistigen und sittlichen Interessen, hemmte die Fluth des Verderbens, strafte die Laster der Zeit, trat tyrannischer Grausamkeit furchtlos entgegen, gründete wohlthätige und gemeinnützige Anstalten, verlängerte die Existenz des römischen Reiches, rettete die literarischen Schätze des Alterthums, trug das Evangelium zu den Barbaren und übernahm deren Erzie-

---

[1]) Den Grund, warum auch die bürgerlichen Beamten ausgeschlossen waren, giebt die römische Synode von 402 an, welche im 10. Can. verordnete: „Wer ein obrigkeitliches Amt bekleidet hat, darf wegen der damit fast nothwendig verbundenen Sünden nicht ohne vorausgegangene Buße Geistlicher werden." Vgl. Mansi, III, 1133 u. Hefele, II, 75.

[2]) Vgl. die dahin gehörigen Concilienbeschlüsse bei Hefele II, 574, 638, 686, 687, 753, 760 u. s. w. Auch die Can. Apost. 27, 65 u. 72 sind gegen gemeine Vergehen der Geistlichen, wie Schlägerei, Mord und Diebstahl, gerichtet, welche also in dieser Zeit vorgekommen sein müssen; denn die Gesetzgebung nimmt immer auf factische Zustände Rücksicht. In den paulinischen Pastoralbriefen finden sich keine derartige Ermahnungen und Verbote.

hung zur Humanität. Aus der großen Masse der Mittelmäßigkeiten ragen die großen Kirchenlehrer des vierten und fünften Jahrhunderts hervor, welche alle Gelehrsamkeit, Geisteskraft und Frömmigkeit der Zeit in sich vereinigten und durch ihre unsterblichen Schriften einen mächtigen Einfluß auf die folgenden Jahrhunderte ausübten.

§. 184. Der niedere Klerus.

Der niedere Klerus gerieth in größere Abhängigkeit von den Bischöfen, deren Ansehen und Einfluß seit Constantin stark zunahm. **Episkopat** und **Presbyterat** waren nun scharf von einander geschieden. Doch erhielt sich die Erinnerung an die frühere Identität der Aemter, welche von den besten Exegeten der griechischen und lateinischen Kirche einstimmig behauptet wird. Hieronymus erinnert die Bischöfe am Ende des vierten Jahrhunderts daran, daß sie ihre Erhebung über die Presbyter nicht sowohl göttlicher Einrichtung, als kirchlichem Gebrauche verdanken; denn vor dem Ausbruch von Streitigkeiten in der Kirche sei kein Unterschied zwischen beiden gewesen, außer daß Presbyter mehr die Würde, Bischof das Amt bezeichne; aber als die Menschen auf Anstiftung des Satans Parteien und Secten stifteten und, statt bloß Christo zu folgen, sich nach Paulus, oder Apollos, oder Kephas nannten, da habe man einstimmig beschlossen, einen der Presbyter an die Spitze der übrigen zu stellen, um durch allgemeine Beaufsichtigung der Kirchen den Saamen der Spaltungen auszurotten[1]).

An bischöflichen oder Kathedral-Kirchen bildeten die **Presbyter** noch immer den Rath des Bischofs. In Stadt- und Landgemeinden, wo kein Bischof fungirt, hatten sie größere Selbstständigkeit. Predigt, Verwaltung der Sacramente und Seelsorge waren die Functionen der Presbyter. In Nordafrika durften sie lange nicht in Gegenwart des Bischofs predigen, bis zuerst Augustin durch seinen Bischof von dieser Beschränkung dispensirt wurde. Die seniores plebis in der afrikanischen Kirche des vierten und fünften Jahrhunderts waren keine Kleriker,

---

[1]) Hieron. Comm. ad Tit. 1, 7: „Idem est ergo presbyter qui episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent ... communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur“ etc. Vgl. Epist. ad Evangelum (Ep. 146 nach der Ordnung von Vallarsi, Opera I. p. 1074 sqq., Ep. 101 in der Benedict. Ausg., Ep. 85 nach älterer Ordnung), u. Epistola ad Oceanum (Ep. 69 ed. Vallars., 82 ed. Bened.). Auch die anderen bedeutendsten Exegeten dieser Periode geben die ursprüngliche Identität der *ἐπίσκοποι* u. *πρεσβύτεροι* zu, nämlich Chrysostomus, Hom. I in Ep. ad Philipp. (Phil. 1, 1 zu *σὺν ἐπισκόποις*, wo einerseits der Plural und andererseits die Auslassung der *πρεσβύτεροι* die Identität der letzteren mit den *ἐπίσκοποι* beweist); Theodoret, ad Phil. 1, 1 u. ad Tim. I. 3, 1; Ambrosiaster ad Eph. 4, 11 und der Verfasser der pseudo-augustinischen Quaestiones V. et N. T., qu. 101. Vgl. das Nähere über diesen Punkt in meiner Geschichte der apost. Kirche, 2. Aufl. 1854. §. 132. S. 524 ff., u. Rothe's Anfänge der christl. Kirche I. S. 207—217.

sondern bürgerliche Magistratspersonen und andere hervorragende Glieder der Gemeinde[1]).

Im vierten Jahrhundert entstand das Amt des Archipresbyters, der dem Cultus vorzustehen hatte und bisweilen während der Abwesenheit oder bei Unfähigkeit des Bischofs dessen Stelle vertrat.

Die Diakonen, auch Leviten genannt, behielten dieselben Amtsverrichtungen, wie in der vorigen Periode. Im Abendlande durften nur sie, nicht die Lectoren, die Abschnitte aus den Evangelien, als die Worte des Herrn enthaltend und insofern über den Episteln oder den Worten der Apostel stehend, im Gottesdienste vorlesen. Daneben war es ihnen auch gestattet, zu taufen und zu predigen. Nach dem Vorgang der Gemeinde in Jerusalem wählte man in größeren Kirchen nur sieben, jedoch mit Ausnahmen; die Hauptkirche von Constantinopel z. B. hatte unter Justinian I. neben sechzig Presbytern 100 Diakonen, 40 Diakonissen, 90 Subdiakonen, 110 Lectoren, 25 Vorsänger und 100 Thürhüter, zusammen 525 Beamte. Obwohl den Presbytern untergeordnet, standen sie doch häufig in näherer Verbindung mit dem Bischof und übten größeren Einfluß. Deßhalb betrachteten sie nicht selten die Ordination zum Presbyterat als eine Degradation. An ihrer Spitze stand seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts ein Archidiakonus; er war der vertrauteste Rathgeber des Bischofs, sein Vertreter und Delegat, und nicht selten sein Nachfolger im Amte. So erscheint z. B. Athanasius zuerst als Archidiakonus Alexanders auf dem Concil von Nicäa mit bedeutendem Einfluß und wurde nach dessen Tode auf den Patriarchenstuhl von Alexandrien erhoben.

Das Amt der Diakonissen, welches bei der strengen Scheidung der Geschlechter im Alterthum, zumal in Griechenland, zur Ergänzung des Diakonenamtes nothwendig war und aus der apostolischen Zeit herstammte[2]), pflanzte sich in der orientalischen Kirche bis zum zwölften Jahrh. fort. Es wurde häufig mit Wittwen von Geistlichen oder Frauen von Bischöfen besetzt, welche sich vor dem Antritt ihrer Würde von der Ehe zurückziehen mußten. Ihre Verrichtungen waren die Pflege der weiblichen Armen, Kranken und Gefangenen, die Hülfeleistung bei der Taufe erwachsener Frauen, und in Landgemeinden des Orients, vielleicht auch des Occidents, die Vorbereitung der Frauen zur Taufe durch Privatunterricht[3]). Früher mußten die Diakonissen mit Rücksicht auf die apostolische Vor-

---

[1]) Optatus von Mileve nennt sie zwar ecclesiasticos viros, aber nicht im Sinne von clerici, von denen er sie vielmehr unterscheidet, sondern im allgemeinen Sinne von katholischen Christen im Gegensatz gegen Heiden und Häretiker. Vgl. über diese seniores plebis oder sogenannten Laienältesten die Untersuchung von Rothe: Die Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verfassung, Band I. S. 227 ff.

[2]) Vgl. Röm. 12, 1. 12.

[3]) Vgl. Pelagius ad Rom. 16, 1. Neander (III. S. 314 Anmerk.) schließt aus einem Kanon des vierten Concils von Carthago, daß die letztere Sitte auch im Abendlande geherrscht habe, da dort von „viduae quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur" verlangt wird, „ut possint apto et sano sermone docere imperitas et rusticas mulieres."

schrift 1 Tim. 5, 9 sechzig Jahre alt sein[1]). Die allgemeine Synode von Chalcedon jedoch (451) setzte das kanonische Alter auf vierzig Jahre herab und verordnete im 15. Kanon: „Zur Diakonisse soll keine Weibsperson geweiht werden, bevor sie vierzig Jahre alt ist, und dann erst nach sorgfältiger Prüfung. Wenn sie aber, nachdem sie die Weihe empfangen hat und einige Zeit im Dienste gewesen ist, heirathet, die Gnade Gottes geringschätzend, so soll sie sammt ihrem Gatten anathematisirt werden." Das gebräuchliche Ordinationsgebet bei der Weihe der Diakonissen lautete nach den apostolischen Constitutionen also: „Ewiger Gott, Vater unseres Herrn Jesu Christi, Schöpfer des Mannes und des Weibes, der du die Mirjam und Deborah und Hanna und Hulda mit dem Geiste erfüllt und nicht verschmäht hast, deinen eingebornen Sohn von einem Weibe geboren werden zu lassen, der du auch in der Stiftshütte und in dem Tempel Hüterinnen deiner heiligen Pforten eingesetzt: siehe auch jetzt herab auf diese deine Magd, die zum Diakonenamt bestimmt ist, und verleihe ihr den heiligen Geist und reinige sie von aller Befleckung des Fleisches und Geistes, daß sie würdig vollbringen möge das ihr übertragene Werk zu deiner Ehre und zum Lobe deines Gesalbten, welchem sammt dir und dem heiligen Geiste sei Ehre und Anbetung in alle Ewigkeit. Amen."[2]).

Das edelste Bild einer apostolischen Diakonisse aus dieser Periode ist Olympias, die Freundin des Chrysostomus, an welche er siebzehn schöne Briefe gerichtet hat[3]). Sie stammte aus einer angesehenen heidnischen Familie, erhielt aber

[1]) Vgl. Codex Theodos. l. XVI. Tit. II. lex. 27: Nulla nisi emensis 60 annis secundum praeceptum apostoli ad diaconissarum consortium transferatur.

[2]) Const. Apost. lib. VIII. cap. 20. Wir haben das Gebet oben vollständig mitgetheilt. Neander (III. S. 322 Anmerk.) läßt einige Stellen aus. Die Sitte der Ordination der Diakonissen ist durch diese Stelle und durch den angeführten Kanon des Concils von Chalcedon außer Zweifel gesetzt. Damit scheint aber das Nicänische Concil can. 19 im Widerspruch zu stehen, da dort die Diakonissen unter die Laien gerechnet werden, die keine Weihe (χειροθεσία) haben. Daher nehmen einige an, daß die Ordination der Diakonissen erst nach dem Nicaenum (325) aufgekommen sei, wogegen jedoch die Apostol. Constitutionen sprechen; während andere (z. B. Baronius und neuerdings Hefele, Concilien-Gesch. 1855 Bd. I. S. 414) den Widerspruch durch die Unterscheidung der eigentlichen χειροθεσία und der bloßen Benediction lösen wollen. Allein die Einsegnung der Diakonissen war jedenfalls auch mit Handauflegung im Beisein des ganzen Klerus verbunden, da die Apostol. Const. l. VIII c. 19 ausdrücklich zum Bischof sagen: ἐπιθήσεις αὐτῇ τὰς χεῖρας, παρεστῶτος τοῦ πρεσβυτερίου καὶ τῶν διακόνων καὶ τῶν διακονισσῶν. Der Widerspruch liegt aber in jenem nicänischen Kanon selbst, da unmittelbar vorher die Diakonissen (nach den griechischen Codices) zum Klerus gezählt werden, wenn man nicht statt dessen mit den lat. Uebers. Diakonen liest. Neander hilft sich durch eine Unterscheidung von eigentlichen Diakonissen und abusive sogenannten Wittwen.

[3]) Sie finden sich in der Benedictiner Ausgabe der sämmtlichen Werke des Chrysost. tom. III. 524—604, und auch in Lomler's Ausgabe von Joann. Chrysost. Opera praestantissima 1840. p. 168—252. Es sind diese 17 Briefe an die Olympias nach dem Urtheile des Photius (citirt von Montfaucon III. p. 524) von allen Briefen des Chrysost. „longissimae et elegantissimae, omniumque utilissimae." Vgl. auch Montfaucons einleitende Bemerkungen über die Olympias in der Bened. Ausg. III. p. 524—526.

eine christliche Erziehung, war schön und reich, heirathete im siebzehnten Jahre den Präfecten von Constantinopel, Nebridius, wurde aber schon nach zwanzig Monaten Wittwe und blieb es trotz der Versuche des Kaisers Theodosius, sie mit einem seiner Verwandten zu verbinden. Sie wurde Diakonisse, lebte in strenger Askese, widmete ihre Güter den Armen und fand ihre größte Freude am Wohlthun. Als Chrysostomus nach Constantinopel kam, wurde er ihr Seelsorger und leitete ihre verschwenderische Wohlthätigkeit durch weisen Rath. Sie blieb ihm auch in seinem Unglück treu und überlebte ihn mehrere Jahre. Sie starb 420, von allen Armen und Nothleidenden der Stadt und Umgegend betrauert.

Im Abendlande dagegen wurde das Diakonissenamt von gallischen Synoden im fünften und sechsten Jahrhundert zuerst durch Verbot der Ordination[1]) seines klerikalen Charakters beraubt und dann gänzlich abgeschafft. So verordnete die zweite Synode von Orleans 533 im achtzehnten Kanon: „Keiner Frau darf fortan die benedictio diaconalis [welche an die Stelle der früheren ordinatio getreten war] gegeben werden, wegen der Schwäche dieses Geschlechtes." Dieser Grund verräth den Mangel an guten Diakonissen und den Zusammenhang dieser Abschaffung eines apostolischen Instituts mit der Einführung des Priestercölibats, der durch jede Art weiblichen Umgangs gefährdet schien. Auch machte die Uebernahme der Armen- und Krankenpflege vom Staate und die Abnahme der Taufe der Erwachsenen und der Sitte der Untertauchung die weibliche Hülfe entbehrlicher. In neuerer Zeit hat zwar die katholische Kirche besondere weibliche Vereine und Orden, wie die Barmherzigen Schwestern, für Kranken- und Armenpflege, Kindererziehung und andere praktische Liebeszwecke, und auch im Schooße des Protestantismus sind ähnliche wohlthätige Associationen, jedoch in freierem evangelischen Geiste und ohne bindende Gelübde, unter dem Namen von Diakonissenanstalten oder Schwesterhäusern entstanden[2]); allein diese sind mit dem apostolischen und altkirchlichen Diakonissenamte bei aller Verwandtschaft des Zweckes nicht zu verwechseln. Das letztere war ein regelmäßiges stehendes Amt an jeder einzelnen christlichen Gemeinde, entsprechend dem Diakonenamt, und ist seit dem zwölften Jahrhundert nie wieder belebt worden, obwohl die locale Liebesthätigkeit nie aufgehört hat.

---

[1]) An die Stelle der Ordination wurde eine bloße Benediction gesetzt. Die erste Synode von Orange (Arausicana I.) i. J. 441 verordnet im 26. canon: Diaconae omnimodis non ordinandae [also wurden sie früher auch in Gallien ordinirt und zum Klerus gerechnet]; si quae jam sunt, benedictioni, quae populo impenditur, capita submittant. Ebenso wird die Ordination der Diakonissen verboten vom Concil von Epaon in Burgund i. J. 517, can. 21 und vom zweiten Concil zu Orleans i. J. 533, can. 17 u. 18.

[2]) Nämlich das Diakonissenhaus zu Kaiserswerth am Rhein (das Mutterhaus), gegründet i. J. 1836, Bethanien in Berlin seit 1847 und ähnliche evangelische Krankenhäuser in Dresden seit 1842, Straßburg seit 1842, Paris (institution des diaconesses des églises evangéliques de France) seit 1841, London (Institution of nursing sisters) seit 1840, Neu York (St. Luke's Hospital), Pittsburg seit 1849, Smyrna, Jerusalem, u. s. w.

Zu den gewöhnlichen Geistlichen kommen in unserer Periode noch mehrere außerordentliche kirchliche Beamte hinzu, welche durch die Vervielfältigung religiöser Geschäfte in großen Städten und Diöcesen nothwendig wurden. Dahin gehören:

1. Die Oekonomen[1]). Sie verwalteten unter Aufsicht des Bischofs die Kirchengüter und wurden theils aus dem Klerus, theils aus der Zahl rechtskundiger Laien gewählt. In Constantinopel war der „große Oekonom" eine bedeutende Standesperson, jedoch kein eigentlicher Kleriker. Das chalcedonensische Concil machte jeder bischöflichen Diöcese die Anstellung eines solchen Beamten und zwar aus dem Klerus zur Pflicht, „damit die Verwaltung der Kirche nicht uncontrollirt und dadurch das Kirchenvermögen der Verschwendung ausgesetzt und die geistliche Würde der üblen Nachrede preisgegeben werde"[2]). Für die Verwaltung der Rechtsstreitigkeiten der Kirche war bisweilen ein eigener Rechtsgelehrter, ἔκδικος oder defensor genannt, angestellt.

2. Die Secretäre[3]) zur Führung der Protokolle bei den öffentlichen kirchlichen Verhandlungen[4]). Es waren gewöhnlich Geistliche, oder solche, die sich zum Kirchendienst vorbereiteten.

3. Krankenwärter oder Parabolanen[5]) besonders in Verbindung mit den größeren kirchlichen Krankenhäusern. Ihr Amt war mit dem der Diakonen verwandt, bezog sich aber mehr auf die leibliche Hülfleistung als die geistliche Pflege der Kranken. In Alexandrien bildeten sie im fünften Jahrhundert eine große Zunft von sechshundert Mitgliedern und wurden nicht selten als ein stehendes Heer von bischöflicher Herrschsucht gemißbraucht[6]). Daher beklagten sich die Bürger von Alexandrien bei Kaiser Theodosius II. gegen dieselben, worauf ihre Zahl auf fünfhundert reducirt wurde. Im Abendlande fanden sie keinen Eingang.

4. Todtengräber[7]) gehörten ebenfalls zu den kirchlichen Beamten der ordines minores. Unter Theodosius II. gab es deren in Constantinopel über tausend.

§. 185. Die Bischöfe.

Die Bischöfe standen nun mit souveräner Gewalt an der Spitze des Klerus und der Diöcesen. Sie wurden allgemein angesehen als die Träger und Fort-

---

[1]) Οἰκονόμοι. Daneben gab es noch besondere κειμηλιάρχαι (von κειμήλιον und ἄρχω), sacellarii, thesaurarii.

[2]) Conc. Chalced. can. 26. Dieser canon steht auch zweimal im Corp. jur. can., c. 21. C. XVI. q. 7 u. c. 4. Dist. LXXIX.

[3]) Ταχυγράφοι, notarii, excerptores.

[4]) gesta ecclesiastica.

[5]) Parabolani, wahrscheinlich von παραβάλλειν τὴν ζωήν, das Leben riskiren, weil sie bei ansteckenden Krankheiten sich öfter der Todesgefahr aussetzten.

[6]) Eine ähnliche Verkehrung einer wohlthätigen Association für turbulente Zwecke, wie bei den Firemen's Associations in den großen Städten der Vereinigten Staaten.

[7]) Κοπιάται, copiatae, fossores, fossarii.

pflanzer der Gaben des heiligen Geistes und als die Lehrer und Gesetzgeber der Kirche in allen Sachen des Glaubens und der Disciplin. Der specifische Unterschied zwischen ihnen und den Presbytern war überall durchgeführt; doch ist bemerkenswerth, daß Hieronymus, Chrysostomus und Theodoret, also gerade die bedeutendsten Schriftausleger der alten Kirche, die ursprüngliche Identität beider Aemter im Neuen Testament ausdrücklich anerkennen[1]), mithin den eigentlichen Episkopat nicht von göttlicher Einsetzung, sondern bloß von kirchlicher Sitte ableiten[2]).

Die herkömmliche Betheiligung der Gemeinde an der Wahl, welche den populären Ursprung des bischöflichen Amtes bezeugte, blieb noch lange stehen, sank aber allmählich zu einer bloßen Formalität herab und wurde zuletzt gänzlich aufgehoben. Sie ergänzten sich selbst und erwählten und ordinirten den Klerus. Außer der Ordination, als dem Medium für die Mittheilung der Amtsgaben, nahmen sie seit dem fünften Jahrhundert im Occident auch die Confirmation der Getauften und die Consecration des bei der Taufe gebräuchlichen Chrisma oder heiligen Salböls, als ausschließliche Vorrechte vor den Presbytern in Anspruch[3]). Im Orient dagegen wird die Confirmation (das Chrisma) auch von den Presbytern und zwar nach alter Sitte unmittelbar nach der Taufe ertheilt.

Zu dieser geistlichen Bedeutung der Bischöfe kam nun noch seit Constantin eine bürgerliche Bedeutung. Denn durch die Verbindung der Kirche mit dem Staate wurden sie zugleich wichtige Staatsbeamte und traten in den Genuß der verschiedenen Vortheile, welche der Kirche aus dieser Verbindung erwuchsen[4]). — Sie hatten fortan eine unabhängige und rechtsgültige Jurisdiction, führten die Aufsicht über das zum Theil sehr beträchtliche Kirchenvermögen und theilweise auch über die städtischen Güter, über die Sitten des Volkes und selbst des Kaisers und übten Einfluß auf die öffentliche Gesetzgebung. Sie waren ausgenommen von der weltlichen Gerichtsbarkeit und durften weder als Zeugen vor Gericht gezogen, noch zur Ablegung eines Eides gezwungen werden. Ihre Diöcesen erweiterten sich und damit ihre Macht und ihr Einkommen. Dominus beatissimus[5]) oder sanctissimus[6]), reverendissimus, Beatitudo oder Sanctitas tua und ähnliche hochtönende Titel gingen in allgemeinen Gebrauch über. Verbeugung,

---

[1]) Vgl. die oben angeführten Stellen §. 184.

[2]) Das Letztere wird übrigens auch noch von neueren römischen Theologen behauptet. So sagt der Jesuit Perrone (in seinen Praelectiones theologicae quas in Coll. Romano S. S. habebat, ed. 21. Ratisbonae, 1854, t. IX. §. 93), der Satz: episcopi sunt presbyteris superiores jure divino, sei nicht Glaubenssatz oder de fide, weil das Tridentiner Concil ihn nicht ausdrücklich definirt habe. Allein das Tridentinum Sess. XXIII. can. 6, verdammt ausdrücklich den, der behauptet: „in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris.“

[3]) Innocent. I Ep. ad Decent.: ut sine chrismate et episcopi jussione neque presbyter neque diaconus jus habeant baptizandi.

[4]) Vgl. oben Kap. 3. §. 146—148. [5]) μακαριώτατος. [6]) ἁγιώτατος.

Händekuß und ähnliche Ehrenbezeugungen wurden ihnen von allen Ständen selbst bis zum Kaiser hinauf erwiesen. Chrysostomus sagt gegen Ende des vierten Jahrhunderts: „Die Häupter der Regierung (Hyparchen) und die Statthalter einzelner Provinzen (Toparchen) genießen keiner solchen Ehre, wie die Vorsteher der Kirchen. Sie sind die ersten am Hofe, in der Gesellschaft der Frauen, in den Häusern der Großen. Keiner hat den Vorrang vor ihnen."

Dieser Stellung entsprechen auch die bischöflichen Insignien, welche seit dem vierten Jahrhundert gebräuchlich wurden, nämlich der Ring als Symbol der Verlobung des Bischofs mit der Kirche, der Hirtenstab (auch Krummstab genannt, weil er in der Regel oben gekrümmt war) und das Pallium [1]), d. h. ein Schulterkleid nach dem Vorbilde des Ephods des jüdischen Hohenpriesters, vielleicht auch des Priestermantels der römischen Kaiser als pontifices maximi. Das Pallium ist nämlich ein über die Schultern herabhängendes ungenähtes Tuch, früher von weißer Leinwand, später im Abendlande von weißer Lämmerwolle, mit vier rothen oder schwarzen, aus Seidenstoff gewirkten Kreuzen. Nach dem jetzigen Gebrauche der römischen Kirche wird die Wolle von den Lämmern der heil. Agnes genommen, welche jährlich am Gedenktage dieser reinen Jungfrau feierlich vom Papst gesegnet und geopfert werden. Daher die spätere symbolische Bedeutung, daß das Pallium die Nachfolge Christi des guten Hirten mit dem verlorenen und wiedergefundenen Schafe auf seinen Schultern bezeichne. Die alexandrinische Tradition führte diesen Schmuck auf den Evangelisten Marcus zurück; allein Gregor von Nazianz sagt ausdrücklich, daß ihn zuerst Constantin der Große dem Bischof Makarius von Jerusalem geschenkt habe [2]). Im Morgenland wurde er von allen Bischöfen getragen, im Abendland aber auf die Erzbischöfe beschränkt, denen das Pallium bei ihrem Amtsantritt von den Päpsten seit Gregor I. verliehen wird. Anfangs geschah die Verleihung unentgeltlich, später aber für eine bedeutende Summe je nach den Einkünften des Erzbisthums.

Wie der Bischof alle Rechte und Vorzüge des geistlichen Standes in sich ver-

---

[1]) *Ἱερὰ στολή*, *ὠμοφόριον*, superhumerale, pallium, auch Ephod (אֵפוֹד *ἐπωμίς*). Das Ephod (Exod. 28, 6—11 u. 39, 2—5) in Verbindung mit dem dazu gehörigen viereckigen Brustschild (חֹשֶׁן, vgl. Ex. 28, 15—30; 39, 8—21) war das hauptsächlichste Amtskleid des jüdischen Hohenpriesters und diente ohne Zweifel dem erzbischöflichen Pallium zum Vorbilde, übertraf aber das letztere an Kostbarkeit. Es bestand nämlich aus zwei Schulterstücken (gleich dem Pallium und den Meßgewändern), die vorn herab und rückwärts den Oberleib bedeckten, und war aus Byssus in drei Farben kunstvoll gewirkt, durch goldene Ringe und Ketten verbunden und reichlich mit goldenen Fäden und zwölf Edelsteinen geziert, worauf die Namen der zwölf Stämme eingegraben waren. Ob das heilige Orakel Urim und Thummim (LXX: *δήλωσις καὶ ἀλήθεια*, doctrina et veritas Ex. 28,30) mit den zwölf Edelsteinen im Brustschild identisch sei oder nicht, darüber sind die Meinungen der Gelehrten nicht einig. Vgl. Winer, Bibl. Reallex. sub Urim und Thummim; auch Wm. Smith, Dictionary of the Bible, vol. III, 1600 sqq.

[2]) Orat. XLVII. Ebenso Theodoret, Hist. eccl. II, 27 im Anfang. Makarius sollte das vergüldete Gewand bei der Verrichtung der Taufe tragen.

einigte, so sollte er andererseits auch ein Muster in der Erfüllung der Pflichten desselben und ein Abbild des großen Erzbischofs und Erzhirten der Schafe sein. Man verlangte von ihm ein hohes Maß der asketischen Tugenden, besonders die Virginität, welche nach der katholischen Ethik zum Begriffe sittlicher Vollkommenheit gehört. Viele Bischöfe, wie Athanasius, Basilius, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus, Martin von Tours, lebten in strenger Enthaltsamkeit und Armuth und widmeten ihre Einkünfte für kirchliche und wohlthätige Zwecke.

Andererseits aber wurde gerade diese erhöhte Macht und die weltlichen Vortheile des Episkopats eine Lockspeise für die Habsucht und den Ehrgeiz und eine Versuchung zur Herrschsucht und Verweltlichung. Denn unter dem bischöflichen Mantel schlägt dasselbe Menschenherz mit all seinen Schwächen und Leidenschaften, die nur durch den fortwährenden Einfluß der göttlichen Gnade überwunden werden können. Es gab Metropoliten und Patriarchen, zumal in Alexandrien, Constantinopel und Rom, die schon so bald nach der Periode der Verfolgung, uneingedenk der Knechtsgestalt des Sohnes Gottes und der Armuth seiner Apostel und Märtyrer, mit den vornehmsten Staatsbeamten, ja selbst mit dem Kaiser in weltlichem Pomp, Luxus und Wohlleben wetteiferten. Nicht selten wurden die unwürdigsten Intriguen gebraucht, um zu dieser Würde zu gelangen. Kein Wunder, sagt Ammianus, daß für einen so glänzenden Preis wie das Bisthum von Rom, mit der größten Leidenschaft und Hartnäckigkeit gestritten wird, wenn reiche Geschenke von Frauen und mehr als kaiserliche Gastmähler in Aussicht stehen[1]). Der römische Präfect Prätextatus erklärte scherzend dem Bischof Damasus, der auf dem Wege eines blutigen Parteikampfes zu dieser Würde gelangt war, er würde um solchen Preis sogleich selbst ein Christ werden[2]). Ein solches Beispiel übte natürlich auch auf die niedere Geistlichkeit der großen Städte einen schlimmen Einfluß. Hieronymus entwirft eine sarkastische Beschreibung von römischen Priestern, welche alle ihre Sorgfalt auf Kleidung und Wohlgerüche verwenden, das Haar mit Brenneisen kräuseln, strahlende Ringe tragen, sich viel zu viel um die Frauen bekümmern und mehr wie Bräutigame als wie Kleriker aussehen[3]). Aber in der griechischen Kirche war es um nichts besser. Gregor von Nazianz, selbst ein Bischof und eine Zeit lang Patriarch von Constantinopel, klagt häufig

---

[1]) Amm. Marcell. XXVII. c. 3, sub anno 367: .... ut dotentur oblationibus matronarum procedantque vehiculis insidentes, circumspecte vestiti, epulas curantes profusas, adeo ut eorum convivia regales superent mensas. Dann contrastirt er aber mit dieser Pracht der römischen Bischöfe die Armuth der würdigen Landgeistlichen.

[2]) Dieß erzählt außer Ammianus Marc. auch Hieronymus: „Miserabilis ille Praetextatus, qui designatus Consul est mortuus, homo sacrilegus et idolorum cultor, solebat ludens beato papae Damaso dicere: „Facite me Romanae urbis episcopum, et ero protinus Christianus.“ Ep. 38 (al. 61) ad Pammach. (Opp., tom. II, p. 415 ed. Vallars.).

[3]) Epist. ad Eustochium de virginitate servanda.

über den Ehrgeiz, die Rangstreitigkeiten und den Luxus der Hierarchie und spricht den Wunsch aus, daß die Bischöfe bloß durch höheren Grad der Tugend sich auszeichnen möchten.

§. 186. Die Gliederung der Hierarchie. Landbischöfe, Stadtbischöfe und Metropoliten.

Trotz der gleichen Standesrechte des Episkopats ließ derselbe doch eine Stufenordnung zu, in welcher wir Landbischöfe, gewöhnliche Stadtbischöfe, Metropoliten und Patriarchen unterscheiden müssen. Eine solche hatte sich schon früher auf kirchlich-religiöser Grundlage gebildet, weshalb die Inhaber der apostolischen Sitze, wie Jerusalem, Antiochien, Ephesus, Korinth und Rom, an der Spitze der Hierarchie standen. Diese Stufenordnung erhielt nun aber auch eine politische Bedeutung und wurde im Anschluß an die bürgerliche Eintheilung des römischen Reiches theils modificirt, theils bestätigt und vollendet.

Constantin der Große theilte das ganze Reich in vier Präfecturen (die orientalische, illyrische, italische und gallische), die Präfecturen im Ganzen in vierzehn bis fünfzehn Vicariate oder Diöcesen oder Proconsulate[1]) und jede Diöcese wieder in mehrere Provinzen[2]). Den Präfecturen standen Praefecti Praetoris, den Diöcesen Vicarii, den Provinzen Rectores mit verschiedenen Titeln (gewöhnlich Praesides) vor.

Es war natürlich, daß seit der Verbindung von Kirche und Staat die kirchliche und politische Organisation sich so viel, als zweckmäßig schien, also natürlich mit vielfachen Ausnahmen, einander anpaßten. Im Orient wurde dieses Princip der Conformität deutlicher und strenger durchgeführt, als im Occident. Schon die Nicänische Synode geht im vierten Kanon davon aus, und die zweite und vierte ökumenische Synode bestätigen es. Am meisten machte sich der politische

---

[1]) Die einzelnen Diöcesen oder Vicariate waren folgende:

I. Die Praefectura **Orientalis** bestand aus den 5 Diöcesen Oriens mit der politischen und kirchlichen Hauptstadt Antiochien, Aegyptus mit Alexandrien, Asia proconsularis mit Ephesus, Pontus mit Cäsarea in Cappadocien, Thracia mit Heraklea, später Constantinopel.

II. Die Praefectura **Illyrica** mit der Hauptstadt Thessalonich hatte nur zwei Diöcesen, Macedonia und Dacia.

III. Die Praefectura **Italica** umfaßte Roma (d. h. Süditalien und die Inseln des Mittelmeers, oder die sogen. suburbanischen Provinzen), Italia oder das Vicariat von Italien mit der Hauptstadt Mediolanum, Illyricum occidentale mit der Hauptstadt Sirmium, und Africa occidentalis mit der Hauptstadt Carthago.

IV. Die Praefectura **Gallica** umfaßte die Diöcesen Gallia mit Treveri (Trier) und Lugdunum (Lyon), Hispania mit Hispalis (Sevilla), und Britannia mit Eboracum (York).

[2]) So hatte z. B. die orientalische Diöcese 5, die ägyptische Diöcese 9, der Pontus 13, Gallien 17, Spanien 7 Provinzen u. s. w. Vgl. Wiltsch, Kirchl. Geogr. und Statistik, I. S. 57 ff., wo die Provinzen alle angeführt sind, was für unseren Zweck nicht nöthig ist.

Einfluß in der Erhebung Constantinopels zum Patriarchensitze geltend. Der römische Bischof Leo aber protestirte gegen die Herleitung seiner eigenen Macht aus politischen Ursachen und stützte sich auf den Primat Petri; jedoch verdankte der römische Stuhl seine Bedeutung offenbar dem günstigen Zusammenwirken beider Ursachen. Die Macht der Patriarchen erstreckte sich über eine oder mehrere bürgerliche Diöcesen, während die Metropoliten einer einzelnen Provinz vorstanden. Der Ausdruck Diöcese[1]) ging von der politischen in die kirchliche Terminologie über und bezeichnete anfangs einen Patriarchensprengel, umfaßte also mehrere Provinzen (so kommt der Ausdruck unzählige Male in griechischen Concilienacten vor), wurde aber später im Occident von jedem bischöflichen Sprengel gebraucht. Der Bezirk eines Metropoliten hieß im Orient Eparchie[2]), im Occident provincia. Ein gewöhnliches Bisthum hieß dort Parochie[3]), während derselbe Ausdruck parochia in der lateinischen Kirche zur Bezeichnung eines bloßen Pfarrbezirks (Pfarrei) gebräuchlich wurde.

Die niedrigste Stufe in der bischöflichen Hierarchie nahmen die Landbischöfe[4]) ein, d. h. Vorsteher solcher Landgemeinden, welche nicht von der benachbarten Stadt mit Presbytern versehen wurden. In Nordafrika waren sie bei der großen Menge und dem kleinen Umfang der Diöcesen sehr zahlreich und standen mit den übrigen Bischöfen auf gleichem Fuße. Im Orient aber wurden sie immer mehr den benachbarten Stadtbischöfen untergeordnet und zuletzt theils wegen ihrer Incompetenz, theils und hauptsächlich im hierarchischen Interesse gänzlich abgeschafft. Sie waren häufig ihrem Amte gar nicht gewachsen; wenigstens macht Basilius von Cäsarea, der fünfzig Landbischöfe in seinem Metropolitansprengel hatte, ihnen den Vorwurf, daß sie nicht selten ganz unwürdige Menschen in den Klerus aufnahmen. Sodann aber standen sie dem Ehrgeiz der Stadtbischöfe entgegen; denn je größer die Zahl der Bischöfe, desto geringer ihre Diöcesen und ihre Macht im Einzelnen, obwohl ihr Einfluß im Ganzen für die Kirche wahrscheinlich besser wäre. Beide Gründe hatte wohl das Concil von Sardica 343 im Auge, wenn es auf Vorschlag des präsidirenden Hosius verordnete: „Es ist nicht erlaubt, in einem Dorfe oder in einer kleinen Stadt, für die ein einziger Priester zureicht, einen Bischof aufzustellen, damit die bischöfliche Würde und Autorität keinen Schaden leide[5]); sondern die Bischöfe der Eparchie (Provinz) sollen nur für solche

---

[1]) *διοίκησις.* [2]) *ἐπαρχία.* [3]) *παροικία.*

[4]) *χωρεπίσκοποι.* Die wichtigsten Stellen über sie sind Epist. Synodi Antioch. i. J. 270 bei Euseb. H. E. VII, 36 (wo sie *ἐπίσκοποι τῶν ὁμόρων ἀγρῶν* heißen); Concil. Ancyr. i. J. 315, can. 13 (wo ihnen verboten wird, Presbyter und Diakonen zu ordiniren); Conc. Antioch. i. J. 341, can. 19 (mit demselben Verbot); Conc. Laodic. zwischen 320 u. 372 can. 57 (wo die Errichtung neuer Landepiskopate untersagt wird); und Conc. Sardic. i. J. 343, can. 6 (wo sie ganz abgeschafft werden).

[5]) Can. 6: . . . *ἵνα μὴ κατευτελίζηται τὸ τοῦ ἐπισκόπου ὄνομα καὶ ἡ αὐθεντία,* oder in der lat. Uebers.: ne vilescat nomen episcopi et auctoritas. Vgl. Hefele, I. S. 556. Die Differenzen zwischen dem griech. u. lat. Text in dem ersten Theil dieses can. haben auf das Verbot der Anstellung von Landbischöfen keinen Einfluß.

Orte Bischöfe aufstellen, wo schon früher dergleichen waren, oder wo eine Stadt so volkreich ist, daß sie eines Bisthums für würdig gehalten wird." An die Stelle dieser Landbischöfe traten fortan entweder Visitatoren[1]), welche im Namen des Bischofs die Landgemeinden von Zeit zu Zeit besuchten und die nöthigen Geschäfte verrichteten, oder residirende Presbyter[2]) unter unmittelbarer Aufsicht des Stadtbischofs.

Unter den Stadtbischöfen ragten die Bischöfe der Hauptstädte oder Metropolen der verschiedenen Provinzen hervor. Sie hießen im Orient Metropoliten, im Occident gewöhnlich Erzbischöfe[3]). Sie hatten die Oberaufsicht über die anderen Bischöfe der Provinz, ordinirten dieselben in Verbindung mit zwei oder drei Assistenten, beriefen die Provinzialsynoden, welche nach dem fünften Kanon des Nicänischen Concils und anderen Synoden jährlich zweimal, im Frühling (zwischen Ostern und Pfingsten) und im Herbst (October) gehalten werden sollten, und führten auf denselben den Vorsitz. Sie beförderten die Verbindung zwischen den verschiedenen Kirchen durch gegenseitige Mittheilung der Synodalverhandlungen und befestigten den Organismus der Hierarchie.

Diese Metropolitanverfassung, welche sich allmählich aus kirchlichem Bedürfniß gebildet hatte, wurde im vierten Jahrhundert im Orient gesetzlich begründet und ging von dort aus später auch auf die griechisch-russische Kirche über. Schon die nicänische Synode verordnet im vierten Kanon, daß jeder neue Bischof von allen, oder doch wenigstens von drei Bischöfen der Eparchie (d. h. der bürgerlichen Provinz) unter der Leitung und mit der Bestätigung des Metropoliten ordinirt werden solle[4]). Noch deutlicher ist der neunte Kanon der antiochenischen Synode von 341: „Die Bischöfe jeder Eparchie (Provinz) sollen wissen, daß der Bischof der Metropole (der bürgerlichen Hauptstadt) auch die Sorge für die ganze Eparchie übernimmt, weil in der Metropole von allen Seiten Alle, die Geschäfte haben, zusammenkommen. Daher ist für gut befunden worden, daß er auch einen Vorrang der Ehre[5]) habe, und daß die übrigen Bischöfe nichts ohne ihn thun gemäß dem alten in Kraft stehenden Kanon unserer Väter, außer das was zur Aufsicht und Jurisdiction ihrer eigenen Parochie (d. h. Diöcese im modernen Sinne des Wortes) und der dazu gehörigen Landschaften gehört; wie sie denn auch die Presbyter und Diakonen ordiniren und alles gerichtlich entscheiden; sonst dürfen sie nichts thun ohne den Bischof der Metropole und dieser nichts ohne das Gutachten der übrigen Bischöfe." Dieselbe Synode verbietet im 19. Kanon, daß ein Bischof ohne die Anwesenheit des Metropoliten und die Anwesenheit oder Zustimmung der Majorität der Bischöfe der Provinz ordinirt werde.

---

[1]) *περιοδευταί.* [2]) parochi.

[3]) *Μητροπολίτης*, metropolitanus, und die verwandten Titel *ἔξαρχος* (von den mächtigsten Metropoliten gebraucht), *ἀρχιεπίσκοπος*, archiepiscopus, und primas.

[4]) Dieser Kanon ist neuerdings auch in einer koptischen Uebersetzung aufgefunden und von Pitra, im Spicilegium Solesmense, I, 526 sq. mitgetheilt worden.

[5]) *καὶ τῇ τιμῇ προηγεῖσθαι αὐτόν.*

In Afrika bestand schon seit Cyprian, also vor der Vereinigung von Kirche und Staat, eine ähnliche Verfassung, indem jede Provinz einen Primas hatte, wozu gewöhnlich der älteste Bischof gewählt wurde. Der Bischof von Karthago aber war nicht nur Primas von Africa proconsularis, sondern zugleich, entsprechend dem Proconsul von Karthago, das kirchliche Oberhaupt von Numidien und Mauritanien und konnte afrikanische Generalconcilien berufen[1]).

§. 187. Die Patriarchen.

Mich. Le Quien (französ. Dominikaner, gest. 1733): Oriens Christianus, in quatuor patriarchatus digestus, quo exhibentur ecclesiae, patriarchae caeterique praesules totius Orientis. Opus posthumum. Par. 1740. 3 voll. fol. (eine gründliche Beschreibung der oriental. Diöcesen von Anfang bis 1732). **P. Jos. Cautelius** (Jesuit): Metropolitanarum urbium historia civilis et ecclesiastica, in qua Romanae Sedis dignitas et imperatorum et regum in eam merita explicantur. Paris. 1685 (wichtig für die kirchliche Statistik des Occidents und die Ausdehnung des römischen Patriarchats). **Bingham** (Anglic.): Antiquities l. II. c. 17. **Joh. El. Theod. Wiltsch** (Evang.): Handbuch der kirchl. Geographie u. Statistik. Berl. 1846. Bd. I. S. 56 ff. **Friedr. Maassen** (R.-K.): Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Bonn 1853. **Thomas Greenwood**: Cathedra Petri. A Political History of the Latin Patriarchate. Lond. 1859 sqq. (vol. I. p. 158—489). Vgl. meine Recension dieses Werkes im Amer. Theol. Review für 1864. S. 9 ff.

Ueber den Metropoliten standen wiederum die fünf sogenannten Patriarchen[2]) und bildeten die oligarchische Spitze, so zu sagen, die fünf Thürme im Gebäude der katholischen Hierarchie des griechisch-römischen Reiches. Diese Patriarchen im officiellen Sinne des Wortes, wie es zur Zeit des vierten ökumenischen Concils schon feststand, waren die Bischöfe der vier großen Hauptstädte des Reiches, nämlich Rom, Alexandrien, Antiochien und Constantinopel, und Ehren halber der Bischof von Jerusalem als Vorsteher der ältesten Christengemeinde, obwohl deren Continuität eigentlich durch die Zerstörung Jerusalems unterbrochen wurde. Sie hatten die Oberaufsicht über ein oder mehrere Diöcesen, jedenfalls über mehrere Provinzen

[1]) Cyprianus, Epist. 45, sagt von seiner Provinz Karthago: Latius fusa est nostra provincia; habet enim Numidiam et Mauretaniam sibi cohaerentes.

[2]) πατριάρχης, patriarcha, zuweilen auch nach politischer Terminologie ἔξαρχος. Der Name Patriarch, ursprünglich von den Stammvätern Israels gebraucht (Hebr. 7, 4 von Abraham, Ap.-G. 7, 8 f. von den 12 Söhnen Jakobs, 2, 29 auch von David als dem Stammvater des davidisch-messianischen Hauses), war in der orientalischen Kirche zuerst ein Ehrentitel für Bischöfe überhaupt (so noch bei Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa), wurde aber seit dem Concil von Constantinopel 381 und noch mehr seit dem von Chalcedon 451 in officiellem Sinne gebraucht und auf die fünf angesehensten Metropoliten beschränkt. Im Abendlande trugen mehrere Metropoliten, besonders der von Aquileja, diesen Titel, aber bloß honoris causa. Der Bischof von Rom lehnte ihn eigentlich ab, weil er nicht mit anderen Patriarchen auf dieselbe Stufe gesetzt sein wollte, und zog den Namen papa vor. „Patriarch" erinnert an ein oligarchisches, „Papst" an ein monarchisches Kirchenregiment.

oder Exarchien[1]), ordinirten die Metropoliten, entschieden kirchliche Rechtsstreitigkeiten in höchster Instanz, leiteten die ökumenischen Synoden, publicirten die Beschlüsse derselben, sowie die Kirchengesetze der Kaiser, und vereinigten die höchste legislative und executive Gewalt der Hierarchie. Sie standen in demselben Verhältniß zu den Metropoliten der einzelnen Provinzen, wie die ökumenischen Synoden zu den Provinzialsynoden. Sie bildeten übrigens nicht ein Collegium, sondern jeder handelte selbstständig. Doch beriethen sie sich mit einander in wichtigen Angelegenheiten und hatten auch das Recht, stehende Legaten (Apokrisiarier) am Hofe in Constantinopel zu halten.

Den Rechten nach standen sie auf gleichem Fuße, aber an Umfang ihrer Diöcese und an Einfluß waren sie von vorn herein verschieden und bildeten unter sich eine aufsteigende Rangordnung. Vor der Gründung von Constantinopel, also noch zur Zeit des nicänischen Concils behauptete Rom den ersten, Alexandrien den zweiten und Antiochien den dritten Rang in kirchlicher, wie in politischer Hinsicht. Seit dem Ende des vierten Jahrhunderts wurde diese Ordnung so modificirt, daß Constantinopel, als zweite Hauptstadt, zwischen Rom und Alexandrien hineingeschoben, und Jerusalem als fünftes und geringstes Patriarchat hinzugefügt wurde.

Der Patriarch von Jerusalem gebot bloß über die drei armen Provinzen von Palästina[2]); der Patriarch von Antiochien über den größeren Theil der politischen Diöcese des Orients, welche wiederum fünfzehn Provinzen zählte (Syrien, Phönicien, Cilicien, Arabien, Mesopotamien[3]) u. s. w.); der Patriarch von Alexandrien über die ganze Diöcese Aegypten mit neun reichen Provinzen (Aegyptus prima und secunda, die obere und untere Thebais, die untere und obere Libya u. s. w.)[4]); der Patriarch von Constantinopel über drei Diöcesen, die pontische, kleinasiatische und thracische, mit achtundzwanzig Provinzen, und zugleich über die Bisthümer unter den Barbaren[5]); der Patriarch von Rom dehnte seinen Einfluß nach und nach über das ganze Abendland, also über zwei Präfecturen, die italische und gallische, mit ihren verschiedenen Diöcesen und Provinzen aus[6]).

Die Patriarchalverfassung bezog sich zunächst bloß auf die Reichskirche, mittelbar aber auch auf die Barbaren, welche das Christenthum vom Reiche empfingen. Doch behaupteten selbst innerhalb des Reiches mehrere Metropoliten, beson-

---

[1]) Nach der politischen Eintheilung des Reiches seit Constantin, vgl. §. 186.

[2]) Vgl. Wiltsch I. S. 206 ff. Die Angabe von Ziegler, welche Wiltsch I. S. 208 anführt und zu billigen scheint, daß die fünfte ökumenische Synode von 553 dem Patriarchensprengel von Jerusalem noch den Metropoliten von Berytus in Phönizien und Ruba in Syrien hinzugefügt habe, scheint ein Irrthum zu sein. Ruba kommt in den Concilienacten gar nicht vor, und Berytus gehörte zu Phoenicia prima, mithin zum Patriarchat von Antiochien. Le Quien weiß nichts von einer solchen Erweiterung des Patriarchats von Hierosolyma.

[3]) Wiltsch I, 189 ff. [4]) ibid. I, 177 ff. [5]) ibid. S. 143 ff.

[6]) Vgl. unten §. 189.

ders der Bischof von Cypern in der orientalischen, und die Bischöfe von Mailand, Aquileja und Ravenna in der abendländischen Kirche während dieser Periode ihre Autokephalie oder Unabhängigkeit von den Patriarchen, zu deren Diöcesen sie gehörten. Die Patriarchen von Antiochien versuchten im fünften Jahrhundert die Insel Cypern, auf welcher schon Paulus das Evangelium verkündigt hatte, ihrer Jurisdirection zu unterwerfen; aber die ökumenische Synode von Ephesus 431 bestätigte der cyprischen Kirche ihr altes Recht, ihre Bischöfe selbst zu ordiniren[1]). Auch die nordafrikanischen Bischöfe behaupteten bei aller Achtung vor dem römischen Stuhl noch lange den cyprianischen Unabhängigkeitsgeist und protestirten auf einer Synode zu Hippo regius 393 gegen solche Titel wie princeps sacerdotum, summus sacerdos, welche die Patriarchen sich beilegten, und wollten statt dessen bloß den Titel primae sedis episcopus gelten lassen[2]).

Als die Nestorianer und Monophysiten in Folge der christologischen Controversen sich von der orthodoxen Kirche losrissen, gründeten sie selbstständige schismatische Patriarchate, welche bis auf heute bestehen. Man sieht daraus, daß die Patriarchalverfassung dem orientalischen Typus des Christenthums am meisten entspricht.

Sowohl die orthodoxe griechische Kirche, als die schismatischen Secten des Orients sind der Patriarchalverfassung bis auf den heutigen Tag im Wesentlichen treu geblieben, während die lateinische Kirche schon unter Leo dem Großen das monarchische Centralisationsprincip geltend zu machen suchte und im Laufe des Mittelalters das absolute Papstthum erzeugte.

§. 188. Die synodale Gesetzgebung über die Patriarchal-Gewalt.

Wir verfolgen nun die kirchliche Gesetzgebung über diese patriarchale Oligarchie in chronologischer Ordnung.

Die Keime derselben lagen bereits in der vornicänischen Periode, indem die Bischöfe von Antiochien, Alexandrien und Rom theils wegen des Alters und apostolischen Ursprungs ihrer Kirchen, theils wegen der politischen Bedeutung dieser drei Städte, als der drei Hauptstädte des römischen Reiches, immer eine hervorragende Stellung behaupteten. Der apostolische Ursprung der römischen und antiochenischen Gemeinde steht aus dem Neuen Testament fest; Alexandrien führte sein Christenthum wenigstens mittelbar durch den Evangelisten Marcus auf Petrus zurück und war in politischer Hinsicht bedeutender, als Antiochien, während Rom von Anfang an in kirchlicher und politischer Hinsicht den Vortheil vor beiden hatte. Diese Eminenz der ältesten und mächtigsten Metropoliten erhielt eine staatskirchliche Geltung und feste Begründung durch die ökumenischen Synoden im vierten und fünften Jahrhundert.

---

1) Vgl. Wiltsch I, 232 f. u. II, 469.

2) Cod. can. eccl. Afr. can. 39, citirt von Neander III. S. 335.

Die erste ökumenische Synode von Nicäa 325 weiß noch nichts von fünf Patriarchen, sondern bloß von den obengenannten drei Metropoliten, und bestätigte sie in ihren herkömmlichen Rechten[1]). Sie erklärte nämlich in dem vielbesprochenen sechsten Kanon, wahrscheinlich aus Veranlassung der Meletianischen Spaltung in Aegypten und der damit verbundenen Eingriffe in die Rechte des Bischofs von Alexandrien, wie folgt:

„Die alte Sitte, die in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis stattfindet, soll auch ferner in Kraft bleiben, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle diese [Provinzen] Gewalt habe, da dieß auch bei dem römischen Bischof Sitte ist [nämlich nicht in Aegypten, sondern in Bezug auf seine eigene Diöcese]. Ebenso sollen auch zu Antiochien und in den anderen Eparchien den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben. Durchaus ist aber klar, daß, wenn jemand ohne die Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, die große Synode ihm nicht Bischof zu sein gestattet"[2]).

Die nicänischen Väter wollten durch diesen Kanon nichts Neues einführen, sondern bloß ein factisches Verhältniß auf Grund kirchlichen Herkommens bestätigen, und zwar mit besonderer Rücksicht auf Alexandria wegen der dort vorgekommenen Störungen. Rom wird nur vergleichungsweise genannt und dann auch Antiochien und allen übrigen Eparchien oder Provinzen ihre hergebrachten Rechte zugesichert[3]). Die Bisthümer von Alexandrien, Rom und Antiochien werden im Wesentlichen auf die gleiche Stufe gestellt, so jedoch, daß Antiochien, als die dritte Hauptstadt des römischen Reiches, bereits den Uebergang zu den gewöhnlichen Metropolen bildet. Unter den „anderen Eparchien" des Kanons sind entweder alle Provinzen, also alle Metropolitansprengel, oder wahrscheinlicher, wie

---

[1]) Daher wollte der Papst Nikolaus i. J. 866 in einem Schreiben an den Bulgarenfürsten Bogoris bloß die Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien als Patriarchen im eigentlichen Sinne anerkennen, weil sie apostolischen Kirchen vorstehen; während Constantinopel keine apostolische Stiftung sei und von dem ehrwürdigsten aller Concilien, dem nicänischen, gar nicht erwähnt werde; Jerusalem werde zwar von diesem Concile genannt, aber nur unter dem Namen Aelia.

[2]) In den ältesten lat. Codd. canonum (bei Mansi VI, 1186) stehen vor diesem Kanon die wichtigen Worte: Ecclesia Romana semper habuit primatum. Diese sind aber offenbar unnächt und waren ursprünglich kein Theil des Kanons selbst, sondern eine Ueberschrift, welche der römischen Folgerung aus dem nicänischen Kanon einen Ausdruck gab. Vgl. Gieseler, I, 2. §. 93 not. 1) und Hefele, I, 384 ff.

[3]) So sieht auch Greenwood die Sache an, Cathedra Petri 1859, vol. I p. 181: „It was manifestly not the object of this canon to confer any new jurisdiction upon the church of Alexandria, but simply to confirm its customary prerogative. By way of illustration, it places that prerogative, whatever it was, upon the same level with that of the two other eparchal churches of Rome and Antioch. Moreover, the words of the canon disclose no other ground of claim but custom; and the customs of each eparchia are restricted to the territorial limits of the diocese or eparchia itself. And though, within those limits, the several customary rights and prerogatives may have differed, yet beyond them no jurisdiction of any kind could, by virtue of this canon, have any existence at all."

im zweiten Kanon des ersten constantinopolitanischen Concils, bloß die drei Exarchate von Cäsarea in Cappadocien, Ephesus in Kleinasien und Heraklea in Thracien zu verstehen, welche seit der constantinischen Eintheilung des Orients ähnliche Vorrechte besaßen, aber später von Constantinopel überschattet und absorbirt wurden. Jedenfalls aber beweist dieser Zusatz, daß damals die Rechte und Würde der Patriarchen von denen der anderen Metropoliten noch nicht streng geschieden waren. Die Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien erscheinen hier im Verhältniß zu den übrigen Bischöfen bloß als primi inter pares oder als Metropoliten ersten Ranges, bei denen die höchste kirchliche und politische Eminenz sich vereinigte. Ihnen zunächst in zweiter Rangreihe standen damals noch die Bischöfe von Ephesus in der asiatischen, von Neu-Cäsarea in der pontischen und von Heraklea in der thracischen Diöcese des Reiches, während Constantinopel, das erst fünf Jahre später gegründet wurde, im Nicaenum noch ganz ignorirt und Jerusalem nur unter dem Namen Aelia genannt ist.

Zwischen dem ersten und zweiten ökumenischen Concil entstand nun das neue Patriarchat von Constantinopel oder Neu-Rom, das Constantin 330 erbaute und zur kaiserlichen Residenz erhob. Der Bischof dieser Stadt wurde nicht nur der Nachfolger des Bischofs vom alten Byzanz, welcher bis dahin der Jurisdiction des Metropoliten von Heraklea unterworfen war, sondern stellte sich unter der Gunst des kaiserlichen Hofes und der dort immer zahlreich versammelten Bischöfe in wenigen Decennien den ersten Metropoliten des Orients gleich und wurde im fünften Jahrhundert der mächtigste Rivale des Bischofs von Alt-Rom.

Dieses neue Patriarchat wurde zuerst auf der zweiten ökumenischen Synode, gehalten zu Constantinopel 381, officiell anerkannt und ihm „der Vorrang der Ehre nächst dem Bischof von Rom," d. h. der zweite Platz unter allen Bischöfen eingeräumt, und zwar aus dem rein politischen Grunde, weil die kaiserliche Residenz Neu-Rom sei[1]). Zu gleicher Zeit wurde ihm die kaiserliche Stadt und die Diöcese Thracien (deren kirchliche Metropolis bisher Heraklea gewesen war) als Sprengel angewiesen[2]).

---

[1]) Conc. Constant. I. can. 3: *Τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην.* Dieser Kanon wird auch von Sokrates V, 8 und von Sozomenus VII, 9 angeführt und vom chalcedonensischen Concil (s. unten) bestätigt, so daß es aus purer dogmatischer Befangenheit zu erklären ist, wenn Baronius (Annal. ad ann. 381. n. 35, 36) die Aechtheit desselben bezweifelte.

[2]) Das Letztere wird zwar nicht ausdrücklich im obigen Kanon gesagt, der nur von einem Ehren-Vorrang zu reden scheint. Allein so wurde der Kanon von den Bischöfen von Constantinopel, von den Historikern Sokrates (V, 8) und Theodoret (Epist. 86, ad Flavianum) verstanden und vom chalcedonensischen Concil (can. 28) ausgelegt. Indeß blieb das Verhältniß des Bischofs von Const. zu dem Metropoliten von Heraklea noch längere Zeit schwankend, und auf der Synode ad Quercum i. J. 403 in der Angelegenheit des Chrysostomus behauptete Paulus von Heraklea den Vorsitz, obwohl der Patriarch Theophilus v. Alexandria anwesend war. Vgl. Le Quien, tom. I. p. 18 u. Wiltsch I. S. 139.

Manche Griechen fanden hier eine förmliche Gleichstellung der constantinopolitanischen mit den römischen Bischöfen und verstehen das nächst oder nach[1]) blos von der Posteriorität der Zeit und nicht des Ranges. Allein es ist natürlicher, darin das Zugeständniß eines Primates der Ehre zu sehen, welchen der römische Stuhl aus verschiedenen Gründen in Anspruch nehmen konnte. Damit waren freilich die Päpste, wie aus dem späteren Proteste Leo's hervorgeht, nicht zufrieden, weil sie mit dem constantinopolitanischen Neuling nicht in dieselbe Kategorie gesetzt sein wollten und zugleich eine Suprematie der Jurisdiction über die gesammte Kirche in Anspruch nahmen. Andererseits war dieser Beschluß auch dem Patriarchen von Alexandrien nicht willkommen, weil er bis dahin den zweiten Rang behauptet hatte und nun den dritten einnehmen sollte. Daher wurde der Kanon von Timotheus von Alexandrien nicht unterzeichnet und in Aegypten für ungültig angesehen. Später jedoch gelang es den Kaisern, die alexandrinischen Patriarchen in diesem Punkte zum Nachgeben zu bewegen.

Seit dem Concil von 381 erlaubte sich der Bischof von Constantinopel vielfache Eingriffe in die Rechte der Metropoliten von Ephesus und Cäsarea in Cappadocien, ja selbst in die Rechte der anderen Patriarchen. In dieser Erweiterung seiner Befugniß wurde er begünstigt durch den Umstand, daß sich trotz des Verbotes der Synode von Sardica fortwährend Bischöfe aus allen Gegenden des Orients in Constantinopel aufhielten, um allerlei Anliegen an den Kaiser zu bringen. Diese Angelegenheiten fremder Bischöfe wurden vom Kaiser gewöhnlich dem Bischof von Constantinopel und seiner Synode, der sogenannten *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, d. h. der gerade in Constantinopel anwesenden[2]) Bischöfe unter seinem Präsidium überwiesen. Auf diese Weise wurde sein Uebergreifen selbst in andere Patriarchensprengel zwar nicht durch die Kirchengesetze, aber doch durch die Zustimmung der Parteien ein Gewohnheitsrecht. Schon Nektarius, der zuerst nach jenem Concile erwählt wurde, behauptete auf einer Synode 394 den Vorsitz gegen die beiden anwesenden Patriarchen Theophilus von Alexandria und Flavian von Antiochien, entschied die Sache fast allein und übte so zum ersten Mal den Primat über den ganzen Orient. Unter seinem Nachfolger Chrysostomus dehnte sich sein Bezirk noch weiter aus, und erstreckte sich nach Theodoret[3]) über die Hauptstadt, über ganz Thracien mit 6 Provinzen, über ganz Asien[4]) mit 11 Provinzen und über den Pontus, welcher ebenfalls 11 Provinzen umfaßte, also über 28 Provinzen. Chrysostomus ging im Jahre 400 „auf Verlangen nach Ephesus," um dort den Heraklides von Ephesus zu ordiniren und zugleich sechs Bischöfe an die Stelle der wegen Simonie abgesetzten Bischöfe einzusetzen[5]). Sein zweiter Nachfolger Atticus erwirkte von dem jüngeren Theodosius um 421 ein

---

[1]) *μετά.* [2]) *ἐνδημούντων.* [3]) H. E. lib. V. cap. 28.

[4]) Asia proconsularis.

[5]) Nach Sozomenus waren es 13, nach Theophilus von Alexandria auf der Synode ad Quercum 17 Bischöfe, die er einsetzte, und diese Handlung wurde ihm als ein unerhörtes Verbrechen angerechnet. S. Wiltsch I, 141.

Gesetz, wonach kein Bischof in den benachbarten Diöcesen ohne Zustimmung des Bischofs von Constantinopel ordinirt werden solle.[1]) Allein diese Macht bedurfte erst der feierlichen Bestätigung durch ein allgemeines Concil, um eine feste rechtliche Basis zu haben. Dies geschah zu Chalcedon.

Das vierte ökumenische Concil, gehalten zu Chalcedon 451, bestätigte und erweiterte die Macht des Bischofs von Constantinopel, indem sie in dem berühmten 28. Kanon beschloß:

„Durchaus den Satzungen der heiligen Väter folgend und den vor kurzem verlesenen Kanon der hundert und fünfzig Bischöfe [d. h. den dritten Kanon der zweiten ökumenischen Synode von 381] kennend, haben auch wir das Gleiche in Betreff der Vorrechte der heiligsten Kirche von Constantinopel oder Neu-Rom bestimmt und beschlossen. Denn mit Recht haben die Väter dem Throne [dem Bischofsstuhle] der alten Roma wegen ihres Charakters als Kaiserstadt[2]) die Vorrechte[3]) eingeräumt und durch dieselbe Rücksicht bewogen, haben die hundert und fünfzig Bischöfe die gleichen Vorrechte[4]) auch dem heiligsten Throne von Neu-Rom zuerkannt, indem sie mit gutem Rechte urtheilten, daß die Stadt, welche durch das Kaiserthum und den Senat geehrt ist [d. h. wo der Kaiser und der Senat residiren] und dieselben [bürgerlichen] Vorrechte genießt, wie das alte kaiserliche Rom, auch in kirchlicher Hinsicht wie jene erhöht werden und die zweite nach jener[5]) sein müsse."

„Und [wir beschließen], daß von den Diöcesen Pontus, Asia[6]) und Thracien nur die Metropoliten, in den von den Barbaren besetzten Gegenden der genannten Diöcesen aber auch die [gewöhnlichen] Bischöfe von dem heiligsten Throne der heiligsten Kirche zu Constantinopel ordinirt werden müssen; während natürlich jeder Metropolit in den genannten Diöcesen in Gemeinschaft mit den Bischöfen der Eparchie die neuen Bischöfe derselben ordinirt, wie es in den göttlichen[7]) Kanones verordnet ist. Die Metropoliten der genannten Diöcesen aber sollen, wie gesagt, von dem Erzbischof[8]) von Constantinopel ordinirt werden, nachdem zuvor in herkömmlicher Weise ihre Wahl einträchtig vollzogen und ihm [dem Erzbischof von Constantinopel] darüber berichtet worden ist."

Wir haben diesen berühmten chalcedonensischen Kanon in zwei Theile getheilt, obwohl sie im griechischen Texte eng[9]) verbunden sind. Der erste Theil weist dem Constantinopolitanischen Bischof den zweiten Ehrenrang unter den Patriarchen an und ist blos eine Wiederholung und Bestätigung des dritten constantinopolitanischen Kanon; der zweite Theil geht darüber hinaus und sanctionirt die seit Chrysostomus factisch ausgeübte Oberherrschaft des constantinopolitanischen Patriarchen nicht nur über die Diöcese von Thracien, sondern auch über die Diöcesen von Kleinasien und Pontus, und giebt ihm das ausschließliche Recht, die Metropoliten dieser drei Diöcesen und zugleich sämmtliche Bischöfe der in den-

[1]) Sokrates H. E. l. VII. c. 28, wo ein solches Gesetz gelegentlich erwähnt wird. Die Bewohner von Cyzicus im Hellespont übertraten aber das Gesetz in der Voraussetzung, daß es bloß ein persönliches Vorrecht des Atticus gewesen sei.

[2]) *διὰ τὸ βασιλεύειν.* [3]) *τὰ πρεσβεῖα.* [4]) *τὰ ἴσα πρεσβεῖα.*
[5]) *δευτέραν μετ' ἐκείνην.* [6]) Asia proconsularis. [7]) *θείοις.*
[8]) *ἀρχιεπισκόπου.* [9]) durch *καὶ ὥστε.*

selben wohnenden Barbaren[1]) zu ordiniren. Damit erhielt er einen weit größeren Sprengel, als die anderen Patriarchen des Orients. Später wurde ihm noch außerdem durch ein Edict des Kaisers Justinian (530) der besondere Vorzug eingeräumt, von den übrigen Patriarchen Appellationen anzunehmen und somit den ganzen Orient zu dirigiren.

Die Synode von Chalcedon führte mit diesem Beschlusse blos den orientalischen Grundsatz der politisch-kirchlichen Eintheilung consequent durch. Ihre Absicht war, die neue politische Residenz auch zur kirchlichen Residenz des Orients zu machen, den Bischof derselben über die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien hinaufzurücken und dem Bischof von Rom möglichst gleichzustellen. Dadurch wurde dem ehrgeizigen Streben des alexandrinischen Patriarchen, der seine Macht vielfach zum Nachtheil der Kirche gemißbraucht hatte, wie das Verfahren von Theophilus und Dioscur beweist, ein heilsamer Damm entgegengesetzt. Dadurch wurde aber zugleich die Eifersucht des römischen Bischofs geweckt, indem diesem ein Rivale in Constantinopel mit gleichen Rechten viel gefährlicher war, als ein Rivale in Alexandrien oder Antiochien. Besonders mußte ihm auch anstößig sein, daß dies Concil von Chalcedon kein Wort vom Primate des Petrus erwähnt und die Macht des römischen Bischofs ebenfalls auf eine politische Basis stellt. Das ist zwar nicht unrichtig, aber doch blos halbwahr und insofern eine gewisse Ungerechtigkeit.

Eben deßhalb war hier der Punkt, wo die orientalische Kirche mit der occidentalischen in einen Conflict gerieth, der bis auf den heutigen Tag noch fortdauert. Die päpstlichen Delegaten protestirten gegen den 28. Kanon des chalcedonensischen Concils gleich in der folgenden sechszehnten und letzten Sitzung, jedoch vergeblich, obwohl ihr Protest zu Protokoll genommen wurde. Sie beriefen sich auf den sechsten Kanon des Nicänischen Concils nach der erweiterten lateinischen Uebersetzung, welche in dem späteren Zusatze: „Ecclesia Romana semper habuit primatum" dem römischen Bischof eine Stellung über alle Patriarchen anzuweisen scheint, und noch nichts von Constantinopel weiß, worauf ihnen aber der Kanon in seiner ursprünglichen Gestalt aus den griechischen Acten ohne diesen Zusatz, sowie die drei ersten Kanones des zweiten ökumenischen Concils mit der ausdrücklichen Anerkennung des constantinopolitanischen Patriarchates in zweiter Rangordnung vorgelesen wurden.[2]) Nach der Debatte über diesen Streitpunkt

---

[1]) Zu den barbarischen Völkern, über welche die Bischöfe von Constantinopel eine kirchliche Jurisdiction übten, gehörten die Hunnen am Bosporus, deren König Gorda sich zur Zeit Justinians taufen ließ, die Heruler, welche i. J. 527 den christlichen Glauben annahmen, die Abasger und Alanen am Pontus Euxinus, welche um dieselbe Zeit Priester von Constantinopel erhielten. Vgl. Wiltsch I. S. 144 u. 145.

[2]) Diese Berichtigung der römischen Legaten ist den römisch-katholischen, besonders den ultramontanen Historikern so unbequem, daß die Brüder Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke Leo's des Gr. tom. III. p. XXXVII sqq. und selbst Hefele, Conciliengesch. I. S. 385 u. II. S. 522, ohne Grund die betreffende Stelle in den griechischen Synodalacten von Chalcedon für ein späteres Einschiebsel erklärt haben. Hefele, der die Abweichung der

faßten die kaiserlichen Commissäre das Resultat so zusammen: „Aus dem was verhandelt und von jeder Seite vorgebracht worden ist, erkennen wir, daß das Erstrecht vor Allen[1]) und der vorzüglichste Ehrenrang[2]) dem Erzbischofe des alten Roms zu wahren ist, daß aber auch der Erzbischof von Neu-Rom dieselben Vorrechte der Ehre[3]) genießen müsse und das Recht habe, die Metropoliten in den Diöcesen Asien, Pontus und Thracien zu ordiniren", u. s. w. Nun forderten sie die Synode auf, zu erklären, ob dieß ihre Meinung sei, worauf die Bischöfe ihre volle emphatische Zustimmung gaben und um Entlassung baten. Dann schlossen die Commissäre die Verhandlungen mit den Worten: „Was wir vorhin vorgetragen haben, hat die ganze Synode genehmigt", d. h. die in der Kirche von Constantinopel gegebene Prärogative ist trotz des Widerspruchs der römischen Legaten von der Synode beschlossen.[4])

Nach der Synode protestirte der römische Bischof Leo selbst in drei Antwortschreiben vom 22. Mai 452, wovon das erste an Kaiser Marcian, das zweite an die Kaiserin Pulcheria, das dritte an den constantinopolitanischen Patriarchen Anatolius gerichtet ist[5]). Er sprach seine Zufriedenheit mit dem dogmatischen Resultate der Synode aus, erklärte aber die Erhebung des constantinopolitanischen Bischofs zur Patriarchenwürde für ein Werk des Stolzes und Ehrgeizes — er, der demüthige und bescheidene Papst! —, für einen Eingriff in die Rechte anderer orientalischer Metropoliten — er, der sich ähnliche Eingriffe in Gallien erlaubte! —, vor allem in die durch die nicänische Synode garantirten Rechte des römischen Stuhls — auf Grund einer späteren römischen Interpolation — und für eine Störung des Kirchenfriedens — den die Päpste niemals unterbrochen haben! Er will nichts von einer politischen Herleitung der Autorität des römischen Stuhles wissen, der vielmehr auf göttlicher Einsetzung und dem Primate des Petrus ruhe. Leo spricht hier mit der größten Achtung von dem ersten ökumenischen Concil in der irrigen Voraussetzung, daß dasselbe im sechsten Kanon den römischen Primat anerkenne, und mit auffallender Geringschätzung von dem zweiten ökumenischen Concil wegen seines dritten Kanons, der in Chalcedon be-

---

lateinischen Uebersetzungen von dem ursprünglichen Texte des 6. Nicänischen Kanons wohl zugiebt, meint doch, daß der griechische Text in Chalcedon nicht vorgelesen worden sei, weil auch dieser gegen die Rangerhöhung von Constantinopel, also für die römischen Legaten gesprochen hätte. Allein die römischen Legaten, wie auch Leo in seinem Proteste gegen den 28. Chalced. Beschluß, legten auf den römischen Zusatz: Ecclesia Romana semper habuit primatum das Hauptgewicht und hielten damit eine Gleichstellung irgend eines anderen Patriarchen mit dem Bischof von Rom für unvereinbar. Da sich die Legaten, wie zugegeben wird, auf den nicänischen Kanon beriefen, so mußten die Griechen zuerst diese Berufung berichtigen, ehe sie auf die Kanones des constantinopolitanischen Concils übergingen. Erst beides zusammen war eine genügende Abweisung des römischen Protestes.

[1]) *πρὸ πάντων τὰ πρωτεῖα.* [2]) *καὶ τὴν ἐξαίρετον τιμήν.*

[3]) *τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς.*

[4]) Mansi, VII. p. 446—454. Harduin, II, 639—643. Hefele, II, 524—525.

[5]) Leo, Epist. 104, 105 u. 106 (al. ep. 78—80). Vgl. Hefele, a. a. O. II, 530 ff.

stätigt wurde. Er beschuldigt den Anatolius, daß er eine Synode, welche blos zur Vertilgung der Häresie und zur Befestigung des Glaubens berufen worden sei, für seinen Ehrgeiz gemißbraucht habe. Aber die vom heil. Geiste inspirirten Kanones des Nicänischen Concils können durch keine auch noch so große Synode aufgehoben werden, und Alles, was damit im Widerspruch stehe, sei ungültig. Er ermahnte den Anatolius, seinen Ehrgeiz niederzulegen und erinnerte ihn an die Worte: Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.[1])

Allein dieser Protest konnte den Beschluß des Concils und den Standpunkt der griechischen Kirche nicht ändern, obwohl Anatolius im Interesse des Kaisers ein demüthiges Schreiben an Leo erließ. Die Bischöfe von Constantinopel behaupteten ihren Rang und wurden darin von den byzantinischen Kaisern unterstützt. Der 28. Kanon des chalcedonensischen Concils wurde von Justinian I. ausdrücklich in der 131. Novelle[2]) bestätigt und von der trullanischen Synode[3]) feierlich erneuert, wurde aber in den lateinischen Kanonsammlungen der Prisca, des Dionysius Exiguus und Isidor ausgelassen. Der laute Widerspruch Roms verstummte allmählich; doch hat es diesen Kanon niemals förmlich anerkannt, außer während des lateinischen Kaiserthums und des lateinischen Patriarchates von Constantinopel, als die vierte Lateransynode unter Innocenz III. 1215 gestattete, daß der Patriarch von Constantinopel den nächsten Rang hinter dem von Rom, und vor denen von Alexandrien und Antiochien haben solle.[4])

Endlich gelang es auch noch dem Bischof von Jerusalem, nach langen Reibungen mit dem Metropoliten von Cäsarea und dem Patriarchen von Antiochien, sich zur Patriarchen-Würde emporzuarbeiten, die jedoch mehr eine Ehrensache blieb und an Ausdehnung der Macht weit hinter den anderen Patriarchaten zurückstand. Wäre das alte Jerusalem nicht i. J. 70 bis auf einen Theil der Stadtmauer und drei Thürme zerstört worden, so hätte es als der Sitz der ältesten Christengemeinde ohne Zweifel, wie zur Zeit des Jakobus, eine centrale Stellung in der Hierarchie behauptet. Doch ging ein Abglanz der ursprünglichen Würde auf die neue Ansiedlung von Aelia Capitolina über, die sich seit Hadrian über den ehrwürdigen Trümmern erhob. Durch die Wallfahrt der Kaiserin Helena und die prachtvollen Kirchenbauten ihres Sohnes an den heiligen Stätten erhielt Jerusalem eine neue Bedeutung als Ziel frommer Pilgerfahrten aus allen Gegenden der Christenheit. Der dortige Bischof war zwar dem Metropoliten von Cäsarea untergeordnet, präsidirte aber neben ihm (wohl secundo loco) auf den palästinensischen Synoden.[5]) Das Nicänische Concil ertheilte ihm einen Ehrenvorrang unter den Bischöfen, ohne jedoch sein Ab-

---

[1]) Offenb. 3, 11. [2]) c. 1. [3]) can. 36.

[4]) Harduin tom. VII, 23, Schröckh, XVII, 43 u. Hefele II, 544.

[5]) Vgl. Eusebius, der selbst Metropolit von Cäsarea war, H. E. V, 23. Er theilt die Reihenfolge der Bischöfe von Jerusalem, wie die der Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien mit, während er die von Cäsarea übergeht.

hängigkeitsverhältniß vom Metropoliten zu Cäsarea aufzuheben. Dieß scheint wenigstens der Sinn des kurzen, etwas unklaren siebenten Kanons zu sein: „Da es einmal Gewohnheit und alte Ueberlieferung ist, daß der Bischof von Aelia [Jerusalem] geehrt werde, so soll er auch die Nachfolge der Ehre [1]) genießen, während der Metropole [Cäsarea] die ihr zustehende Würde gewahrt bleibt." Das Rechtsverhältniß beider blieb lange schwankend, bis die vierte ökumenische Synode in ihrer siebenten Sitzung den Bischof von Jerusalem in seiner Patriarchenwürde bestätigte und ihm die drei Provinzen Palästinas als Diöcese zuwies, ohne daß dagegen ein Widerspruch erhoben wurde.

§. 189. Die Rival-Patriarchen von Alt- und Neu-Rom.

Wir sehen also vom Ende des vierten Jahrhunderts an die katholische Kirche des griechisch-römischen Reichs unter der Oligarchie von fünf gleichberechtigten und unabhängigen Patriarchen, vier morgenländischen und einem abendländischen. Aber die Analogie der politischen Verfassung und die Tendenz nach einer sichtbaren, handgreiflichen Darstellung der Einheit der Kirche, welche der Entwicklung der Hierarchie schon von den ersten Anfängen des Episkopats an zu Grunde lag, trieb besonders im Westen über die Oligarchie zur Monarchie hinaus. Da das Reich nun einmal geographisch und politisch in den Orient und Occident gespalten war, welche seit dem Tode des Theodosius i. J. 395 eigene Herrscher hatten und nie wieder permanent vereinigt wurden, so werden wir auch eine doppelte Skizze der Hierarchie erwarten müssen. Diese finden wir in den Patriarchen von Alt- und Neu-Rom, wovon der eine die occidentalische oder lateinische, der andere die orientalische oder griechische Kirche repräsentirte. Ihre Macht und ihr Verhältniß zu einander muß hier noch näher dargestellt werden.

Da die Kirchenverfassung im Orient so stark unter dem politischen Einfluß stand, so war es unvermeidlich, daß der Bischof der kaiserlichen Residenz der mächtigste von den vier orientalischen Patriarchen wurde. Die zweite und die vierte ökumenische Synode gaben, wie wir bereits gesehen haben, dieser Thatsache eine kirchenrechtliche Sanction und ertheilten ihm den ersten Rang unter denselben. [2]) Justinian I. verlieh ihm außerdem das Ober-Appellationsrecht und den Ehrentitel des ö k u m e n i s c h e n Patriarchen, welchen er noch heute trägt. [3]) Er ordinirte die andern

---

[1]) *ἀκολουθία τῆς τιμῆς*, was verschieden ausgelegt wird. Vgl. Hefele I, 389 f.

[2]) *τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς . . . διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν* [nämlich Constantinopel] *νέαν Ῥώμην*. Vgl. §. 188.

[3]) Der Titel *οἰκουμενικὸς πατριάρχης* und universalis episcopus wurde schon früher im Sinne der Schmeichelei von orientalischen Patriarchen gebraucht, und die späteren römischen Bischöfe trugen ihn trotz der Protestation Gregors I. ohne Bedenken. Irrig ist die Angabe von Papst Gregor I. u. Leo IX., daß das chalcedonensische Concil dem römischen Bischof Leo den Titel universalis episcopus angeboten, daß er aber denselben verworfen habe. Davon findet sich weder in den Concilien-Acten noch in den Briefen Leo's eine Spur. In den Acten heißt Leo *ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος ἀρχι-*

Patriarchen, entschied nicht selten durch seinen Einfluß ihre Absetzung oder Einsetzung und benutzte jede Gelegenheit, sich in deren Angelegenheiten einzumischen und seine oberrichterliche Autorität geltend zu machen, obwohl die Päpste und ihre Commissarien am kaiserlichen Hofe unablässig dagegen protestirten. Die Patriarchate von Jerusalem, Antiochien und Alexandrien wurden im Verlaufe des fünften und sechsten Jahrhunderts durch die langwierigen monophysitischen Streitigkeiten zerrüttet und geschwächt und später seit 622 durch die Eroberungen des Muhammedanismus zu einem bloßen Schattendasein herabgesetzt. Das Patriarchat von Constantinopel aber machte bedeutende Eroberungen im Südwesten und Norden, so daß ihm in seiner höchsten Blüthezeit, zwischen dem achten und zehnten Jahrhundert, außer seiner ursprünglichen Diöcese noch Calabrien, Sicilien und alle Provinzen Illyricums, die Bulgarei und Rußland unterworfen waren. Obwohl vielfach von zerstörenden Erdbeben und Feuersbrünsten heimgesucht und von Persern, Arabern, Ungarn, Russen, Lateinern nnd Türken belagert, behauptete sich Constantinopel bis in die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts als Residenz des byzantinischen Reiches und als Mittelpunkt der griechischen Kirche. Indeß blieb der Patriarch von Constantinopel doch eigentlich bloß primus inter pares und hat nie eine päpstliche Oberherrschaft über seine Collegen im Orient, wie der Papst über die Metropoliten des Occidents, ausgeübt, noch weniger die Alleinherrschaft der ganzen Kirche sich angemaßt, wie sein Rivale in Alt-Rom. Den letzteren gegenüber nahm er bloß Gleichheit der Rechte und Ebenbürtigkeit der Würde in Anspruch.

In dieser langdauernden Rangstreitigkeit der beiden Hauptpatriarchen der Christenheit trug der römische zuletzt den Sieg davon. Im Westen war die monarchische Tendenz der Hierarchie viel stärker, als im Osten, und drängte zu einer kirchlichen Universalmonarchie hin.

Der constantinopolitanische Patriarch genoß zwar den Schutz des Kaisers und alle Vortheile der Residenz. Neu-Rom hatte die schönste und günstigste Lage für eine Metropole der Herrschaft, des Handels und der Bildung, auf der Brücke zweier Continente, und bildete ein mächtiges Bollwerk gegen die Eroberungen der Barbaren. Sie war von ihrer Gründung an eine christliche Stadt und mit Ausnahme der kurzen Herrschaft Julians nie durch heidnischen Götzendienst entweiht. Sie pflegte die Wissenschaften und Künste zu einer Zeit, als der Westen

---

επίσκοπος τῆς μεγάλης καὶ πρεσβυτέρας Ῥώμης, was aber in den lateinischen Acten, die Leo an die gallischen Bischöfe sandte, dahin erweitert wurde: „Sanctus et beatissimus Papa, caput universalis ecclesiae, Leo." Die päpstlichen Legaten unterschrieben sich in Chalcedon: „Vicarii apostolici universalis ecclesiae papae", was die Griechen *τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου* übersetzten. Daher entstand wohl der Irrthum Gregors I. Die Päpste wollten papae universalis ecclesiae, aber nicht episcopi oder patriarchae universales sein, und zwar ohne Zweifel aus dem Grunde, weil sie durch die letztere Bezeichnung auf eine Stufe mit den orientalischen Patriarchen gestellt worden wären. Vgl. Gieseler, I, 2. S. 192 not. 20 u. S. 228 not. 72, und Hefele, II, 525 f.

von den wüsten Wogen der Barbarei überschwemmt wurde, bewahrte die Kunde der griechischen Sprache und Literatur durch das Mittelalter und fachte nach der Eroberung der Türken durch ihre flüchtigen Gelehrten die Begeisterung für classische Studien in der lateinischen Kirche an, so daß Griechenland von den Todten auferstand mit dem Neuen Testament in der Hand und der Reformation die Fackel vorhielt. Die untergehende Sonne Constantinopels war die Morgenröthe des Protestantismus.

Aber der römische Patriarch hatte doch die größten Vortheile auf seiner Seite. Bei ihm vereinigten sich, wie auch der griechische Historiker Theodoret zugiebt,[1]) alle äußeren und inneren, alle politischen und geistlichen Bedingungen zur höchsten Eminenz.

Einmal ruhte seine Autorität auf einer kirchlich-religiösen Basis und reichte nach dem Zugeständniß der öffentlichen Meinung in ununterbrochener Reihenfolge bis zum Apostel Petrus hinauf; während Constantinopel gar keine sedes apostolica war und einen rein politischen Ursprung hatte, obwohl es durch Uebertragung und gewissermaßen durch Usurpation in den Besitz der Metropolitanrechte von Ephesus gelangt war.[2]) Daher beriefen sich die Päpste seit Leo fast ausschließlich auf den göttlichen Ursprung ihrer Würde und auf den Primat des Apostelfürsten über die ganze Kirche.

Sodann hatte Alt-Rom selbst vom politischen Gesichtspunkte aus betrachtet, eine weit längere und großartigere Herrschertradition aufzuweisen, als Neu-Rom, und war mit der Erinnerung an die Blüthe des Reichs verbunden; während man von dem letzteren den Beginn seines Zerfalles herleitete. Als das westliche Reich den Barbaren in die Hände fiel, war der römische Bischof der einzige überlebende Erbe dieser Herrschertradition, so zu sagen, „das gekrönte Gespenst des abgeschiedenen römischen Reiches auf seinem Grabe thronend.“[3])

Ferner war gerade die Entfernung Roms vom kaiserlichen Hofe der Entwicklung einer von allem politischen Einfluß und Intriguen unabhängigen Hierarchie günstig; während der Bischof von Constantinopel die politischen Vortheile der Residenz durch den Verlust der kirchlichen Freiheit erkaufen mußte. Insofern liegt der Sage von der donatio Constantini, welche übrigens erst im achten Jahrhundert fabricirt wurde und wonach Constantin dem Papste Sylvester bei der Taufe die Herrschaft über Rom, Italien nnd das westliche Reich übermachte, die Wahrheit zu Grunde, daß die Verlegung der kaiserlichen Residenz nach dem Osten den Weg bahnte für die zeitliche Macht und die politische Selbstständigkeit des Papstthums. Es ist auch möglich, daß Constantin dem Sylvester

---

[1]) Epist. 113, an den Papst Leo I.

[2]) Daß der Apostel Andreas das Evangelium nach dem alten Byzanz gebracht habe, ist eine spätere und ganz unzuverlässige Sage.

[3]) Nach einem bekannten Dictum von Hobbes: „The papacy is but the ghost of the deceased Roman empire, sitting crowned upon the grave thereof.“

den Lateran-Palast, der früher seiner Gemahlin Fausta gehört hatte, für kirchliche Zwecke schenkte. Aber ein Palast ist natürlich noch keine Königskrone.

Weiter bewahrten die Päpste unter den großen trinitarischen und christologischen Streitigkeiten des nicänischen und nach-nicänischen Zeitalters den vielgeltenden Ruhm fast ununterbrochener ökumenischer Rechtgläubigkeit und dogmatischer Stabilität, die indeß doch auch einige Ausnahmen hat[1]); während der constantinopolitanische Stuhl bei der größeren theologischen Beweglichkeit und Streitlust des griechischen Geistes durch die arianische, nestorianische, monophysitische und andere Häresieen befleckt und überhaupt auch in Glaubenssachen von der wechselnden Hofluft abhängig war. Daher pflegten selbst die streitenden Parteien des Orients Rath und Schutz beim römischen Stuhle zu suchen und gaben diesem vielfach die erwünschte Gelegenheit, das Gewicht seiner Entscheidung in die Wagschale zu legen. Diese gelegentliche Praxis bildete dann eine willkommene Basis für eine Rechtstheorie. Das Roma locuta est nahm den Charakter eines oberrichterlichen und endentscheidenden Urtheils an. Rom lernte viel, aber vergaß nichts und wußte jeden Umstand mit vollendeter Regierungsweisheit zu seinem Vortheil zu verwenden.

Endlich, obwohl die griechische Kirche unläugbar bis zum vierten ökumenischen Concil der Hauptschauplatz der Kirchengeschichte und im Besitze größerer theologischer Gelehrsamkeit war: so hatte doch die lateinische Kirche, mithin auch das römische Patriarchat schon nach dem allgemeinen Gesetz der Geschichte: „Westward the star of empire takes its way," die Zukunft für sich. Während die östlichen Patriarchate durch innere Streitigkeiten und Zerrüttungen die Eroberungen des falschen Propheten erleichterten, griff Rom kühn und siegreich westwärts und gewann die barbarischen Völker Europas für die Religion des Kreuzes.

§. 190. Der lateinische Patriarch.

Diese Vortheile des römischen vor dem constantinopolitanischen Patriarchen sind zugleich die Hauptursachen des Wachsthums des Papstthums, welches wir nun noch genauer verfolgen müssen.

Das Papstthum ist unläugbar das Resultat eines langen geschichtlichen Processes. Jahrhunderte haben an seinem Aufbau und Jahrhunderte an seiner theilweisen Zerstörung gearbeitet. Ehrgeiz und Herrschsucht, ja selbst offenbarer

---

[1]) Eine Ausnahme bildet das kurze Pontificat des Arianers Felix II., den der Kaiser Constantius i. J. 355 während der Verbannung des Papstes Liberius gewaltsam einsetzte, und der von einigen als unrechtmäßiger Gegenpapst angesehen wird. Die Nachrichten über ihn sind aber sehr widersprechend, und ebenso die Urtheile, selbst unter römisch-katholischen Historikern. Auch Liberius fiel i. J. 357 auf kurze Zeit zum Arianismus ab, um aus der Verbannung zurückgerufen zu werden. Eine andere Ausnahme aus späterer Zeit ist der Papst Honorius, über den sogar das sechste ökumenische Concil von Constantinopel i. J. 681 das Anathema aussprach, weil er der monotheletischen Irrlehre zugethan war.

Betrug[1]) haben zu seiner Entwicklung beigetragen; denn die menschliche Natur ist auch unter bischöflichem Gewande geneigt, die ihr verliehene Macht zu mißbrauchen. Je größer die Macht, desto stärker die Versuchung und desto ärger der Mißbrauch. Aber hinter und über diesen menschlichen Triebfedern lagen die Bedürfnisse der Kirche und die Pläne der Vorsehung, und diese sind die eigentlichen Erklärungsgründe für das Steigen, wie auch für den späteren Zerfall der päpstlichen Herrschaft über die Länder und Völker Europas.

Die Vorsehung, welche nach einem ewigen Plane göttlicher Weisheit und Liebe die Welt- und Kirchengeschichte lenkt, bereitet im Stillen nicht nur die geeigneten Persönlichkeiten, ihnen selbst unbewußt, für einen bestimmten Beruf zu, sondern legt auch in den Tiefen der Vergangenheit den Grund für wichtige Institutionen, damit sie in voller Rüstung auf den Schauplatz treten, sobald die Zeit ihrer bedarf. So hatte auch die Entstehung und allmähliche Ausbildung des lateinischen Patriarchates zu Rom eine prospektive Bedeutung für das Mittelalter und gehörte zu der nöthigen äußern Waffenrüstung der Kirche für ihre pädagogische Missionsarbeit unter den heidnischen Barbaren, die das weströmische Reich zerstörten, aber über den Trümmern der alten Civilisation, unter der Zucht einer achtunggebietenden kirchlichen Autorität und festen hierarchischen Organisation, zum Christenthum und zur Freiheit erzogen werden sollten, bis sie, zur Mündigkeit gelangt, des gesetzlichen Zuchtmeisters nicht mehr bedurften und seine Fesseln von sich warfen. Die katholische Hierarchie mit ihrer pyramidalen Zuspitzung im Papstthum diente unter den romanischen und germanischen Völkern bis zur Zeit der Reformation einem ähnlichen Zwecke, wie die jüdische Theokratie in der inneren, und wie die politische Weltmacht des alten Roms in der äußeren Anbahnung des Christenthums. Die genauere Darstellung dieser pädagogischen Mission gehört in die Geschichte des Mittelalters; aber die Grundlegung dazu finden wir bereits in unserer Periode.

Der römische Bischof macht darauf Anspruch, die vier Würden des Bischofs, Metropoliten, Patriarchen, und Papstes oder Primas der ganzen Kirche in sich zu vereinigen. Die drei ersten Würden müssen ihm vom historischen Standpunkte aus zugestanden werden; die letzte aber wird von der griechischen und von der evangelischen Kirche und allen katholischen Secten geleugnet.

Sein Bisthum ist die Stadt Rom mit der Hauptkirche des heiligen Johannes im Lateran, welche über dem Haupteingang die Ueberschrift trägt: Omnium urbis et orbis ecclesiarum mater et caput, also merkwürdiger Weise selbst die Peterskirche an Würde überragt — als ob Petrus denn doch nicht der letzte und höchste Apostel wäre und zuletzt der Superiorität des Johannes, des Repräsentanten

---

[1]) Wir erinnern an die Interpolationen papistischer Stellen in die Werke Cyprians, an die römische Erweiterung des sechsten nicänischen Kanons, an die Citation der sardicensischen Kanones unter dem Namen und der Autorität der nicänischen Synode, und an die späteren so berüchtigten pseudo-isidorischen Decretalen. Die Päpste waren allerdings nicht die Urheber dieser Verfälschungen, aber sie benutzten dieselben in ihrem Interesse.

der idealen Kirche der Zukunft weichen müsse. Nach der Tradition erbaute der Kaiser Constantin diese Basilika neben dem alten, aus heidnischer Zeit herstammenden Lateranpalaste und schenkte diesen Palast dem Papste Sylvester; seitdem blieb er die Residenz der Päpste und der Versammlungsort ihrer Synoden (der Lateransynoden) bis nach dem Exil von Avignon, wo sie ihre Wohnung im Vatican neben der alten Peterskirche aufschlugen.

Als Metropolit oder Erzbischof hatte er die sieben Suffraganbischöfe, die später sogenannten Cardinalbischöfe der Umgegend (Ostia, Portus, Silva candida, Sabina, Präneste, Tusculum und Albanum) unter seiner unmittelbaren Aufsicht.

Als Patriarch stand er rechtlich auf derselben Stufe mit den vier Patriarchen des Orients, hatte aber einen weit größeren Sprengel und den Primat der Ehre. Auf den Namen kommt es hier nicht an, da die Sache feststeht. Die römischen Bischöfe nannten sich selbst nicht Patriarchen, sondern Päpste, um sich desto eher über ihre Collegen erheben zu können, da der eine Name eine oligarchische, der andere eine monarchische Gewalt bezeichnet. In der orientalischen Kirche aber und unter neueren katholischen Historikern ist die Benennung auch in Bezug auf Rom ganz geläufig.

Der römische Patriachal-Bezirk umfaßte zunächst die zehn sogenannten suburbicarischen Provinzen, welche in politischer Hinsicht unter dem römischen Unterstatthalter, dem Vicarius Urbis, standen, d. h. den größten Theil von Mittelitalien, ganz Unteritalien und die Inseln Sicilien, Sardinien und Corsika.[1]) Im weiteren Sinne aber erstreckte sich derselbe allmählich über das ganze

[1]) Concil. Nicaen. von 325 can. 6 nach der lateinischen Uebersetzung des Rufinus (Hist. eccl. X, 6): „et ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur, ut vel ille Aegypti, vel hic suburbicariarum ecclesiarum sollicitudinem gerat.“ Die Worte suburb. eccl. fehlen im griech. Original und sind eine lateinische Bestimmung der Patriarchal-Diöcese Roms aus dem Ende des vierten Jahrhunderts. Sie gaben seit dem 17. Jahrh. Veranlassung zu einem langen gelehrten Streite. Der Jurist Gothofredus und sein Freund Salmasius beschränkten die regiones suburbicariae auf das kleine Gebiet des Praefectus Urbi, d. h. auf die Stadt Rom mit der unmittelbaren Umgebung bis zum 100sten Meilenstein; während der Jesuit Sirmond dieselben auf den viel größeren Amtsdistrict des Vicarius Urbis, nämlich die zehn Provinzen Campania, Tuscia mit Umbria, Picenum suburbicarium, Valeria, Samnium Apulia mit Calabria, Lucania und Brutii, Sicilia, Sardinia und Corsica, ausdehnte. Die Vergleichung des römischen Bischofs mit dem alexandrinischen im sechsten Kanon des nicänischen Concils spricht für die letztere Annahme, da ja die alexandrinische Diöcese sich ebenfalls über mehrere Provinzen erstreckte. Uebrigens hat vielleicht die Prisca, eine latein. Kanonsammlung aus der Mitte des 5. Jahrh., in der Uebersetzung des betreffenden Kanons der Sache nach das Richtige getroffen, wenn sie denselben so erklärt: „Antiqui moris est ut urbis Romae episcopus habeat principatum, ut suburbicaria loca [d. h. hier wohl das kleinere Gebiet des Praefectus] et omnem provinciam suam [d. h. den größeren Bezirk des Vicarius, oder in noch weiterer unbestimmter Ausdehnung] sollicitudine sua gubernet.“ Vgl. Mansi, Coll. Conc. VI, 1127, u. Hefele I, 380 ff.

Abendland des römischen Reiches, also über Italien, Gallien, Spanien, Illyrien, das südöstliche Britannien und das nordwestliche Afrika [1]).

Der römische Bischof war von Anfang an der einzige lateinische Patriarch im officiellen Sinne des Wortes, und zwar einmal aus kirchlichen Gründen, weil Rom die einzige sedes apostolica im Abendlande war; während in der griechischen Kirche drei Patriarchate und mehrere andere Bischofssitze, wie Ephesus, Thessalonich und Corinth, sich in die Ehre des apostolischen Ursprungs theilten; sodann aber auch aus politischen Gründen, weil Rom die einzige Hauptstadt des Westens war, während es im Osten drei Hauptstädte des Reiches gab, nämlich Constantinopel, Alexandrien und Antiochien. Daher nennt Augustin, der vom kirchlich-religiösen Gesichtspunkt ausging, einmal den Papst Innocenz I. den „Vorsteher der occidentalischen Kirche" [2]); und der Kaiser Justinian, der vom politischen Eintheilungsprincip ausging, erwähnt in seiner 109. Novelle, wo er von der kirchlichen Eintheilung des ganzen Erdkreises spricht, bloß die fünf bekannten Patriarchate, also bloß Ein abendländisches Patriarchat. Auch die ökumenischen Concilienbeschlüsse kennen kein anderes occidentalisches Patriarchat, als das römische, und dieses war das einzige Medium, durch welches die orientalische Kirche mit der occidentalischen correspondirte. In den großen dogmatischen Streitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts erscheint der römische Bischof durchweg als der Repräsentant und das Organ der gesammten lateinischen Christenheit.

Es lag auch ganz im Interesse aller orthodoxen Kirchen im Westen, unter den politischen Wirren und im Kampfe mit den arianischen Gothen, Vandalen und Sueven, sich eng an einen gemeinsamen Mittelpunkt anzuschließen und sich den mächtigen Schutz einer Central-Autorität zu sichern. Diesen konnten sie bloß in der uralten apostolischen Kirche der Welthauptstadt finden. Die römischen Bischöfe wurden von ihnen in fast allen wichtigen Streitfragen über Lehre und Disciplin um Rath gefragt. Sie erließen zur Erwiederung seit dem Ende des vierten Jahrhunderts an die abendländischen Bischöfe Hirten-Briefe und Decretal-Schreiben [3]), worin sie zuerst im Tone väterlicher Ermahnung und dann im Tone apostolischer Verordnung die Streitfrage entschieden und das,

---

[1]) Nach der politischen Eintheilung des Reiches umfaßte das römische Patriarchat im fünften Jahrhundert drei Präfecturen, welche in 8 politische Diöcesen und 69 Provinzen getheilt waren. Diese sind 1. die Präfectur Italien mit den 3 Diöcesen Italien, Illyricum und Africa; 2. die praefectura Galliarum mit den Diöcesen Gallien, Spanien und Britannien; 3. die Präfectur Illyricum (nicht zu verwechseln mit der Provinz Illyrien, die zur Präfectur Italien gehört), welche seit 379 zwar als Illyricum orientale vom occidentalischen Reiche getrennt war, aber kirchlich dennoch mit Rom verbunden blieb und die zwei Diöcesen Macedonien und Dacien umfaßte. Vgl. Wiltsch a. a. O. Bd. I. S. 67 ff., Maaßen S. 125 u. Hefele I, 383.

[2]) Contra Julianum lib. I. cap. 6.

[3]) Epistolae decretales, ein Ausdruck, der nach Gieseler zuerst um 500 in dem sogenannten decretum Gelasii de libris recipiendis et non recipiendis vorkommt.

was bisher der freien Meinung überlassen war, zu einem festen Statut machten. Die erste vorhandene Decretale ist die Epistola des Papstes Siricius an den spanischen Bischof Himerius vom J. 385, und enthält charakteristischer Weise eine gesetzliche Einschärfung des Priestercölibats, also einer offenbar unapostolischen Einrichtung; allein Siricius beruft sich darin bereits auf „generalia decreta", die sein Vorgänger Liberius erlassen habe. Ebenso veranlaßten die römischen Bischöfe wiederholt abendländische General- oder Patriarchalsynoden (synodos occidentales), wie z. B. in Arles i. J. 314. Seit dem sechsten und siebenten Jahrhundert ertheilten sie auch den Erzbischöfen von Salona, Ravenna, Messana, Syracusä, Panormus, Arelate, Augustodunum, Hispalis, Nikopolis (in Epirus), Durovernum (Canterbury), und anderen Metropolen das Pallium zum Zeichen ihrer höheren Jurisdiction.[1])

§. 191. Kämpfe und Siege des römischen Patriarchats.

Allein diese Patriarchalgewalt wurde nicht im ganzen Occident von Anfang an und gleichmäßig anerkannt und erreichte erst gegen Ende des sechsten Jahrhunderts die oben beschriebene Ausdehnung.[2]) Sie war nicht eine göttliche Einrichtung, die von Anfang an zu allen Zeiten unverändert feststand, wie ein biblischer Glaubensartikel, sondern das Resultat eines langen geschichtlichen Processes, also ein menschlich kirchliches Institut unter der Leitung der Vorsehung. Zum Beweise dafür dienen folgende unbestreitbare Thatsachen.

Einmal behaupteten selbst in Italien mehrere Metropoliten bis gegen den Schluß unserer Periode ihre Autokephalie[3]) oder Unabhängigkeit von römischer oder anderer Jurisdiction. Die Erzbischöfe von Mailand, welche ihre kirchliche Tradition bis auf den Apostel Barnabas hinaufführten, kamen bis gegen Ende des sechsten Jahrhunderts in keine Berührung mit dem Papst und wurden ohne ihn und sein Pallium ordinirt; erst Gregor I. suchte i. J. 593 während der Verheerungen der Longobarden Patriarchal-Rechte auszuüben, indem er einen excommunicirten Presbyter auf seine Appellation hin wieder einsetzte[4]). Die Metropoliten von Aquileja, welches seinen Ursprung vom Evangelisten Marcus herleitete und von Constantin dem Gr. zur Hauptstadt von Venetien und Istrien erhoben wurde, rivalisirten mit Mailand, und selbst mit Rom, nannten sich „Patriarchen" und waren selbst unter Gregor dem Großen noch nicht der

---

[1]) S. die Nachweisungen über die Ertheilung des Palliums bei Wiltsch I, 68 f.

[2]) Dieß gesteht auch Hefele I, 383 f.: „Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß der Bischof von Rom nicht überall im ganzen Abendlande die vollen Patriarchalrechte ausübte, daß namentlich in mehreren Provinzen einfache Bischöfe ohne seine Mitwirkung ordinirt wurden." Aber nicht nur einfache Bischöfe, sondern auch Metropoliten, siehe oben.

[3]) *αὐτοκέφαλοι*, auch *ἀκέφαλοι* hießen im Orient besonders die Erzbischöfe von Cypern, Bulgarien und einige andere Metropoliten, welche keinem Patriarchen unterworfen waren.

[4]) Vgl. Wiltsch I, 234.

päpstlichen Jurisdiction unterworfen[1]). Der Bischof von Ravenna wurde seit 408, als Kaiser Honorius die Stadt zu seiner Residenz erwählte, ebenfalls ein mächtiger Metropolit mit einer Jurisdiction über einzelne Bisthümer; doch erhielt er das Pallium von Gregor dem Gr., auch kommen Beispiele von Ordinationen durch römische Bischöfe vor[2]).

Die nordafrikanischen Bischöfe und Concilien im Anfang des fünften Jahrhunderts protestirten, bei aller traditionellen Ehrfurcht vor dem apostolischen Stuhl, im Geiste Cyprians wiederholt gegen römische Eingriffe und verboten sogar bei Strafe der Excommunication jede Appellation in kirchlichen Streitsachen von ihren eigenen an transmarine oder ausländische Gerichte.[3]) Die Veranlassung dazu gab die Appellation des wegen mehrerer Verbrechen vom Bischof Urbanus von Sicca (einem Schüler und Freunde Augustins) abgesetzten Presbyters Apiarius an Rom, und die zweimal versuchte Wiedereinsetzung desselben durch Papst Zosimus (418) und Cölestinus (424). Man sieht daraus, daß die Päpste sich selbst eines offenbar ganz unwürdigen Priesters gerne annahmen, also die Interessen der Local-Disciplin opferten, um nur ihre höhere Autorität geltend machen zu können. Die Afrikaner beriefen sich auf die ächten nicänischen Kanones (welchen Zosimus die daran angehängten sardicensischen Kanones hinsichtlich des römischen Appellationsrechtes, wovon das Nicänum nichts weiß, substituirt hatte) und führten dem Papst zu Gemüthe, daß die Gabe des heiligen Geistes keiner Provinz fehle, um ein gerechtes Urtheil zu fällen, und daß er ebenso gut eine ganze Provinz, als einen einzelnen Bischof inspiriren könne. Das letzte Document in dieser Appellationssache des Apiarius ist ein Schreiben der (20.) carthagischen Synode von 424 an Papst Cölestin I., folgenden Inhaltes:[4]) „Apiarius habe eine neue Untersuchung verlangt, und es hätten sich dabei gräuliche Lasterthaten desselben herausgestellt. Der päpstliche Legat Faustinus habe dessen ungeachtet in sehr barscher Weise die Aufnahme desselben in die Gemeinschaft der Afrikaner verlangt, weil er an den Papst appellirt habe und von diesem in die Gemeinschaft sei aufgenommen worden. Allein gerade dieß hätte nicht geschehen sollen. Zuletzt habe Apiarius alle seine Vergehen selbst gestanden. Der Papst möge künftig denjenigen, die aus Afrika nach Rom kommen, nicht mehr so leicht Gehör schenken, wie dem Apiarius, und die Excommunicirten nicht mehr in die Kirchengemeinschaft aufnehmen, seien es Bischöfe oder Priester, wie die

---

[1]) Vgl. Gregor. I. Epist. l. IV, 49, und Wiltsch I, 236 f. Zur Metropole von Aquileja gehörten die Bisthümer von Verona, Tridentum (das später so berühmt gewordene Trient), Aemona, Altinum, Torcellum, Pola, Celina, Sabiona, Forum Julii, Bellunum, Concordia, Feltria, Tarvisium und Vicentia.

[2]) Baron. Ann. ad ann. 433, Wiltsch I, 69. 87.

[3]) Vgl. die betreffenden Concilienacten bei Gieseler I, 2. S. 221 ff., und eine ausführliche Beschreibung dieser Appellationsangelegenheit bei Greenwood, Cathredra Petri I. p. 299—310 und bei Hefele, Concilien-Gesch. II, 107 ff. 120, 123 f.

[4]) Mansi III, 839 sq. Wir geben es in der Uebersetzung von Hefele, II, 123 f.

Synode von Nicäa [1]) verordnet habe, deren Vorschrift auch auf Bischöfe auszudehnen sei. Die Annahme von Appellationen zu Rom sei ein Eingriff in die Rechte der afrikanischen Kirche, und was man [Zosimus und seine Legaten] als nicänische Verordnung hiefür vorgebracht habe, sei nicht nicänisch und finde sich nicht in den ächten Copien der nicänischen Acten, die man von Constantinopel und Alexandrien erhalten habe. Der Papst möge darum künftig keine Richter mehr nach Afrika senden, und da Apiarius auf seine Vergehen hin jetzt ausgeschlossen worden sei, so werde der Papst sicherlich der afrikanischen Kirche nicht zumuthen, noch länger sich von dem Legaten Faustinus belästigen zu lassen. Gott der Herr möge den Papst noch lange erhalten, und dieser für die Afrikaner beten." — In der pelagianischen Streitigkeit nöthigten die Afrikaner sogar den schwachen Zosimus, der sich zuerst, im Widerspruch mit dem Urtheil seines Vorgängers Innocenz, günstig für die Häretiker ausgesprochen hatte, zur Nachgiebigkeit. Diesen Standpunkt behauptete die nordafrikanische Kirche unter der Leitung des größten lateinischen Vaters, des heil. Augustin, der im Uebrigen mehr zum Aufbau des katholischen Systems beigetragen hat, als irgend ein anderer Theologe oder Bischof. Erst später unter der vandalischen Zerrüttung unterwarf sie sich im Gefühl ihrer Schwäche der römischen Jurisdiction. Leo (440—461) war der erste Papst, der sich rühmen konnte, die römische Diöcese über Europa hinaus in einen anderen Welttheil ausgedehnt zu haben [2]). Er und Gregor der Gr. schrieben an die afrikanischen Bischöfe schon ganz im Tone der väterlichen Autorität, ohne daß dagegen ein Widerspruch erhoben wurde.

In Spanien fanden die Päpste von Anfang an einen günstigeren Boden. Die orthodoxen Bischöfe wurden dort im fünften Jahrhundert von den arianischen Vandalen, Sueven, Alanen und bald darauf von den Gothen so hart bedrängt, daß sie beim römischen Bischof Rath und Schutz suchten, wozu dieser im eigenen Interesse immer gerne bereit war. Schon Siricius (385) erließ, wie oben bemerkt, ein Decretalschreiben an einen spanischen Bischof. Dahin gehören auch die Briefe Leo's an den Bischof Turibius von Asturica und an die Bischöfe von Gallien und Spanien [3]). Simplicius (467—483) erwählte den Bischof Zeno von Hispalis zum päpstlichen Vicar [4]), und Gregor der Große schickte dem Bischof Leander von Hispalis das Pallium mit einem väterlichen Schreiben [5]).

In Gallien gelang es Leo, die römische Jurisdiction, jedoch nicht ohne Widerspruch, geltend zu machen in der Angelegenheit des Erzbischofs Hilarius von Arles oder Arelate, welche vom gallicanischen und vom ultramontanen Standpunkt verschieden dargestellt wird [6]). Hilarius (geb. 403, gest. 449), zu-

---

[1]) Can. 5. [2]) Epist. 87. Mansi VI, 120.

[3]) Ep. 93 u. 95. Mansi VI, 131. u. 132. [4]) Mansi VII, 972.

[5]) Greg. Ep. I, 41. Mansi IX, 1059. Vgl. Wiltsch I, 71.

[6]) Diese Verschiedenheit zeigt sich in den zwei Ausgaben der Werke Leo's des Gr., der Ausgabe des französischen Jansenisten Pasquier Quesnel (verbannt von Paris 1681,

erst ein strenger Mönch, dann gegen seinen Willen zum Bisthum erhoben, ein beredter Prediger, ein energischer Prälat und der erste Vorkämpfer der gallischen Kirchenfreiheit gegenüber von römischen Eingriffen, aber selbst nicht frei von hierarchischer Herrschsucht, setzte auf einer Synode von Besançon[1]) den Bischof dieser Stadt, Celidonius, ab, weil er vor seiner Ordination eine Wittwe geheirathet und als Richter über Criminalprocesse präsidirt und das Todesurtheil verhängt habe, was nach den Kirchengesetzen zum bischöflichen Amte unfähig machte. Dieß war allerdings ein Eingriff in die Provinz von Vienne, zu welcher Besançon gehörte. Der Papst Zosimus hatte zwar 28 Jahre zuvor (417) den Bischof von Arles, einer Hauptstadt von sieben Provinzen, zum päpstlichen Vicar in Gallien ernannt und ihm die Metropolitanrechte in den Provinzen Viennensis, Narbonensis prima und secunda zuerkannt, jedoch unter Vorbehalt der causae majores[2]). Die Metropoliten von Vienne, Narbo und Massilia gaben aber dieser Anordnung nicht nach und die folgenden Päpste fanden es für gut, sich der alten Metropoliten wieder anzunehmen[3]). Celidonius appellirte deßhalb an Leo. Dieser versammelte 445 eine römische Synode[4]), und setzte ihn wieder in sein Amt ein, da die Anklage von Hilarius, der selbst im Winter zu Fuße nach Rom reiste und gegen die Appellation sehr derb protestirte, nicht zur Zufriedenheit des Papstes erwiesen werden konnte. Ja, er ließ den Hilarius direct oder indirect verhaften, und als dieser entrann und nach Gallien zurück eilte, schnitt er ihn von der Gemeinschaft mit der römischen Kirche ab und ent-

gest. in Brüssel 1719), welche auch die Werke und eine Vertheidigung des Hilarius Arelatensis vom gallicanischen Standpunkte enthält (Par. 1675 in 2 voll.) und i. J. 1676 von der Congregation des Index verdammt wurde, ohne daß dieselbe auch nur zuvor gelesen wurde, und in der Ausgabe der beiden Brüder Ballerini, welche im Gegensatz gegen jene (Ven. 1755—57, in 3 voll.) erschien und den italienisch-ultramontanen Standpunkt vertritt. Vgl. außerdem über diesen Streit des Hilarius Arelatensis (nicht zu verwechseln mit Hilarius Pictaviensis, Hilarius Narbonensis und anderen Männern desselben Namens) mit dem Papst Leo die Vita Hilarii von Honoratus Massiliensis um 490 (abgedruckt bei Mansi, VI, 461 sqq. und in den Acta Sanct. ad d. 5 Maji); die Abhandlung von Perthel in Illgens Zeitschrift für hist. Theol. 1843; sowie Perthels Monographie über Leo I. S. 24 ff.; Greenwood l. c. I. p. 350—356; Milman, Lat. Christianity, I. p. 269—276 (Amer. ed.); und den Art. „Hilarius" in Wetzer und Welte's Kirchenlexic. Bd. V. S. 181 ff.

[1]) Synodus Vesontionensis.

[2]) Nisi magnitudo causae etiam nostrum exquirat examen. Gieseler I, 2. S. 218; Greenwood I. p. 299.

[3]) Vgl. Bonifacius I. Epist. 12 ad Hilarium Narbon. (nicht Arelatensem) i. J. 422, bei Gieseler S. 219. Bonifacius spricht hier zu Gunsten des nicänischen Grundsatzes, daß ein jeder Metropolit bloß über Eine Provinz regieren soll. Greenwood übersieht diese Aenderung und giebt daher dem Hilarius vollkommen Recht auf Grund der Anordnung des Zosimus. Aber selbst wenn diese Anordnung noch bestanden hätte, so war doch die Absetzung eines Bischofs eine causa major, welche Hilarius als Vicar dem Papste hätte zur Bestätigung vorlegen sollen.

[4]) Concilium sacerdotum.

zog ihm alle Vorrechte über die Viennensische Diöcese, welche dem Bischof von Arles bloß temporär verliehen worden und durch ein besseres Urtheil[1]) aufgehoben seien. Er beschuldigt ihn der Eingriffe in die Rechte anderer gallischer Metropoliten und vor allem der Insubordination gegen die Principalität des seligsten Petrus und geht so weit zu sagen: „Wer dem Apostel Petrus seinen Primat streitig macht, kann zwar dessen Würde auf keine Weise verringern, aber aufgebläht durch den Geist seines Hochmuthes, stürzt er sich selbst in die Hölle[2])." Nur aus besonderer Gnade beließ er ihn in seinem Bisthum. Damit nicht zufrieden, rief er auch den weltlichen Arm zu Hülfe und erwirkte von dem schwachen abendländischen Kaiser Valentinian III. ein Edict an Aëtius, den magister militum von Gallien, worin beinahe in den Ausdrücken Leos behauptet wird, daß die ganze Welt[3]) den römischen Stuhl als Director und Gouverneur anerkenne; daß weder Hilarius noch irgend ein Bischof den Befehlen desselben sich widersetzen solle; daß keine gallischen oder anderen Bischöfe, im Widerspruch mit alter Sitte, irgend etwas ohne die Autorität des ehrwürdigen Papstes der ewigen Stadt thun dürfen; und daß alle Beschlüsse des Papstes Gesetzeskraft haben. Der Brief Leo's an die gallischen Kirchen und das Edict des Kaisers geben uns das erste Beispiel einer defensiven und offensiven Alliance der geistlichen und weltlichen Centralgewalt im Interesse einer unbegrenzten Souveränität. Das Edict konnte aber natürlich höchstens im Occident, worauf die Herrschaft Valentinians beschränkt war, Kraft haben. Ja selbst Hilarius und seine Nachfolger behaupteten sich, trotz Leos, in ihren, ihnen früher vom Papst Zosimus ertheilten Vorrechten, welche von späteren Päpsten bestätigt wurden[4]). Der Ausgang des Streites ist uns nicht näher bekannt. Hilarius Arelatensis starb 449 in allgemeiner Achtung und Liebe, ohne sich, so viel wir wissen, mit Rom förmlich ausgesöhnt zu haben[5]); dessen ungeachtet figurirt er merkwürdiger Weise im römischen Kalender neben seinem päpstlichen Gegner Leo als ein kanonisirter Heiliger. Ohne Zweifel ist Leo in diesem Streite viel zu strenge und anmaßend gegen Hilarius verfahren; doch war es wichtig, daß er das Princip der Appel-

---

[1]) Sententia meliore.

[2]) Leo Epist. 10 (al. 89) ad Episc. provinciae Viennensis.

[3]) Universitas, griechisch οἰκουμένη.

[4]) Die Päpste Vigilius 539—555, Pelagius 555—559, und Gregor der Gr. ertheilten dem Erzbischof von Arelate nebst dem Pallium auch die Stellvertretung (vices). Vgl. Wiltsch I, 71 f.

[5]) Die Aussöhnung ist jedenfalls nicht sicher zu erweisen. Hilarius that zwar, nach dem Berichte seines Schülers und Biographen, der ihn etwa 40 Jahre nach seinem Tode mit dem Heiligenscheine umgab, einige Schritte zur Aussöhnung und sandte zwei Priester als Delegaten mit einem Briefe an den römischen Präfecten Auxiliaris nach Rom. Dieser suchte den Vermittler zu machen, gab ihnen aber zu verstehen, daß Hilarius durch seine derbe Freimüthigkeit die feinen Ohren der Römer zu stark verletzt habe. In Leo's Brief wird dem Hilarius nach der Absetzung des Celidonius ein neuer Eingriff in die Rechte des Bischofs Projectus vorgeworfen. Auch starb Hilarius bald nach diesem Streite (449).

lation festhielt als eine Garantie für die Freiheit der Bischöfe gegen die Uebergriffe der Metropoliten. Der päpstliche Despotismus erwies sich häufig als einen heilsamen Damm gegen den Despotismus untergeordneter Prälaten.

Mit dem nördlichen Gallien kamen die römischen Bischöfe weniger in Berührung, doch finden sich auch hier im fünften und sechsten Jahrhundert Beispiele einer Geltendmachung ihrer Jurisdiction.

Die altbritische Kirche stand von Anfang an sehr isolirt und wurde seit der Einwanderung der heidnischen Angelsachsen um die Mitte des fünften Jahrhunderts in die Gebirge von Wales, Cornwallis, Cumberland und die noch entfernteren Inseln zurückgetrieben. Erst mit der Bekehrung der Angelsachsen unter Gregor dem Gr. begann eine regelmäßige Verbindung zwischen England und Rom.

Endlich gelang es den römischen Bischöfen ihre Patriarchalgewalt auch nach dem Osten, nämlich über die Präfectur von Ostillyrien auszudehnen. Illyrien gehörte ursprünglich zum occidentalischen Reiche, blieb während der arianischen Streitigkeiten dem nicänischen Glauben treu und schloß sich zur Vertheidigung desselben eng an Rom an. Als Gratian im J. 379 Illyricum orientale dem orientalischen Reiche einverleibte, wollten jedoch die dortigen Bischöfe ihre bisherige kirchliche Verbindung nicht aufgeben. Damasus übertrug dem Metropoliten Acholius von Thessalonich als päpstlichem Vicar Patriarchalrechte in der neuen Präfectur. Der Patriarch von Constantinopel versuchte zwar mehrmals dieselbe in seine Diöcese zu ziehen, aber vergeblich. Justinian bildete daraus im J. 535 eine neue Diöcese mit einem selbstständigen Patriarchen zu Prima Justiniana (oder Achrida, seiner Geburtsstadt); aber diese willkührliche Neuerung hatte keinen Bestand, und Gregor I. trat wieder in lebhaften Verkehr mit den illyrischen Bischöfen. Erst im achten Jahrhundert unter dem Kaiser Leo Isauricus wurde Ostillyrien der römischen Diöcese für immer entrissen und dem constantinopolitanischen Patriarchat einverleibt[1]).

§. 192. Das Papstthum.

Literatur dieselbe wie in §§. 110 u. 187.

Endlich machte der römische Bischof den Anspruch, vermöge göttlicher Einsetzung und als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus, der Primas der ganzen Kirche und der sichtbare Stellvertreter Christi, des unsichtbaren Oberhauptes der Christenheit, zu sein. Das ist der engere und ausschließliche Sinn des Wortes Papst[2]).

---

[1]) Vgl. Gieseler I, 2. S. 215 ff. und Wiltsch I, 72 ff. 431 ff.

[2]) Der Name papa — nach einigen eine Abkürzung von pater patrum, wahrscheinlicher aber wie die verwandten abbas, πάππας oder πάπας, Pa-pa, eine bloße Nachbildung von dem ersten Lallen der Kinder, also gleichbedeutend mit Vater — war im

Dieser Anspruch ist eigentlich nie vollständig verwirklicht worden und bis auf heute ein Zankapfel der Kirchengeschichte geblieben. Die griechische Christenheit hat ihn niemals anerkannt, und die lateinische nur unter vielfachem Widerspruch, der zuletzt in der Reformation gesiegt und dem Papstthum den besten Theil seines Gebietes für immer entfremdet hat. Es ist das Proton Pseudos des römischen Systems, daß es Papstthum und Kirche identificirt und darum consequenter Weise nicht nur den Protestantismus, sondern auch die ganze orientalische Kirche bis in ihren Ursprung hinauf entkirchlichen muß. Unter der una sancta catholica apostolica ecclesia des nicänisch-constantinopolitanischen Symbols ist die Gesammtheit aller katholischen Christen zu verstehen, wovon die ecclesia Romana bloß einer der vornehmsten Zweige ist, wie die Kirchen von Alexandria, Antiochia, Hierosolyma und Constantinopolis. Die Idee und die Ansprüche des Papstthums auf kirchliche Universalherrschaft traten allerdings schon deutlich in unserer Periode hervor, konnten aber nicht über die Grenzen des Abendlandes hinaus verwirklicht werden. Somit ist das Papstthum, als historische Thatsache, oder soweit es anerkannt wurde, eigentlich nichts weiter als das zur absoluten Monarchie zugespitzte lateinische Patriarchat.

Das Papstthum wird von seinen Vertheidigern nicht blos auf kirchliche Sitte, wie die Metropolitan- und Patriarchalgewalt, sondern auf göttliches Recht gegründet, nämlich auf die eigenthümliche Stellung, welche Christus dem Petrus in dem bekannten Worte anwies: Du bist Petros, und auf diese Petra (man beachte den in der deutschen Uebersetzung verschwindenden Wechsel des Genus von der Person zur Sache oder der über alle Personen erhabenen, hier bekannten Wahrheit) will ich meine Kirche bauen, u. s. w. [1]). Diese Stelle wurde von jeher für den unerschütterlichen exegetischen Felsengrund des Papstthums gehalten; auf sie beriefen sich die Päpste selbst unzählige Male, als auf den Hauptbeweis für die göttliche Einsetzung einer sichtbaren und unfehlbaren Central-Autorität in der Kirche. Der Primat geht nach dieser Anschauung dem Apostolat, das Haupt dem Körper voran, und nicht umgekehrt.

Abendlande lange Zeit Ehrenname jedes Bischofs als eines geistlichen Vaters, wurde aber seit dem fünften Jahrhundert vorzugsweise den Patriarchen und später ausschließlich dem römischen Bischofe und zwar diesem im eminenten Sinne als dem Vater der ganzen Kirche verliehen. Vgl. Du Cange, Glossar. s. verb. Papa und Pater Patrum, und Hoffmann, Lexic. univers. IV. p. 561. In demselben ausschließlichen Sinne wird das italienische und spanische papa, das französische pape, das englische pope und das deutsche Papst oder Pabst gebraucht. In der griechischen und russischen Kirche dagegen heißen alle Priester Popen (von πάπας, papa). Auch die Benennungen apostolicus, vicarius Christi, summus pontifex, sedes apostolica wurden längere Zeit von verschiedenen Bischöfen und ihren Sitzen gebraucht, später aber ausschließlich von den römischen Bischöfen in Anspruch genommen.

[1]) Matth. 16, 18. Vgl. die Commentare ad loc., besonders Lange, Olshausen, Meyer unter den deutschen, Alford und Wordsworth unter den englischen, und meine Geschichte der apostol. Kirche §. 90.

Allein einmal war diese hervorragende Stellung des Petrus keineswegs eine Beeinträchtigung der Selbstständigkeit der übrigen Apostel; vielmehr stand besonders Paulus nach dem klaren Zeugniß seiner Briefe und der Apostelgeschichte ganz unabhängig von ihm da und trat ihm sogar einmal in Antiochien scharf entgegen. Sodann folgt aus der persönlichen Stellung des Petrus noch keineswegs der Primat des römischen Bischofs ohne den doppelten Beweis, einmal daß Petrus wirklich in Rom gewesen, und sodann, daß er seine Prärogative dem dortigen Bischof übertragen habe. Das erstere Factum ruht auf einer allgemeinen, jedoch nachapostolischen Tradition der alten Kirche, die damals niemand bezweifelte, wird aber durch die noch viel sichrere, aus dem Neuen Testament feststehende Thatsache von der durchaus selbstständigen Wirksamkeit Pauli in Rom theilweise neutralisirt. Die zweite Voraussetzung, die Uebertragung des Primates auf die römischen Bischöfe läßt sich weder historisch noch exegetisch erweisen und ist bloß eine Folgerung aus dem Grundsatz, daß der Nachfolger im Amte auch alle amtlichen Vorrechte seines Vorgängers ererbt. Aber auch diese beiden Mittelglieder in der Schlußkette der päpstlichen Theorie zugegeben, so bliebe noch immer die doppelte Frage offen, einmal ob der römische Bischof der einzige Nachfolger Petri sei, oder diese Ehre mit den Bischöfen von Jerusalem und Antiochien theile, wo Petrus bekanntlich ebenfalls sich aufhielt; und sodann, ob der Primat zugleich eine Suprematie der Jurisdiction über die ganze Kirche in sich schließe, oder bloß ein Ehrenprimat über gleichberechtigte und ebenbürtige Patriarchen sei. Das erstere war die römische, das letztere die griechische Ansicht.

Cyprian (gest. 258), also ein Afrikaner, war der erste, der, gleichsam unschuldig und ohne Ahnung des künftigen Gebrauchs und Mißbrauchs, jener Stelle (Matth. 16, 18) eine papistische Deutung gab und die Idee einer fortdauernden cathedra Petri klar aussprach. Derselbe Cyprian aber war daneben, sei es consequent, oder inconsequent, ebenso stark von dem Bewußtsein der bischöflichen Gleichheit und Unabhängigkeit beseelt, trat später factisch dem Papste Stephan in einer dogmatischen Streitfrage über die Gültigkeit der Ketzertaufe kühn entgegen und verharrte in diesem Proteste bis an sein Ende[1]).

§. 193. Die Meinungen der Väter.

Wir verfolgen nun die weitere Entwicklung dieser Idee bei den Kirchenvätern des vierten und fünften Jahrhunderts[2]). Im Allgemeinen stimmen sie darin überein, daß sie dem Petrus einen gewissen Primat über die anderen Apostel zuerken-

[1]) Vgl. §. 110.

[2]) Eine ziemlich vollständige Sammlung der patristischen Aussprüche über den Primat des Petrus und seiner Nachfolger, jedoch vom römischen Standpunkte aus, findet sich in dem Werke von Rev. Jos. Bennington und Rev. John Kirk: The Faith of Catholics confirmed by Scripture and attested by the Fathers of the first five centuries of the Church. 3rd ed. Lond. 1846. vol. II. p. 1—112.

nen und ihn wegen seines Bekenntnisses der Gottheit Christi für das Fundament der Kirche erklären, während sie im höchsten Sinne Christum für den göttlichen Grund und Felsen der Kirche halten. Darin liegt auch eine Ausgleichung des scheinbaren Widerspruchs, daß sie die petra in Matth. 16, 18 bald auf die Person des Petrus, bald auf sein Bekenntniß, bald auf Christum beziehen. Da nun die Bischöfe überhaupt als Nachfolger der Apostel betrachtet wurden, so sahen sie in dem römischen Bischof auf Grund der alten Tradition von dem Märtyrertod des Petrus in Rom, den Nachfolger des Petrus und den Erben des Primates. Allein über die Art und die Vorrechte dieses Primates waren die Ansichten noch sehr unbestimmt und verschieden. Es ist merkwürdig, daß die Beziehung auf Christum, welche Augustin so entschieden, und Hieronymus und Ambrosius wenigstens theilweise vertheidigen, selbst an dem größten Papst des Mittelalters, an Gregor VII., einen Vertreter fand in der bekannten Aufschrift, die er der Krone des Kaisers Rudolph gab: „Petra (Christus) dedit Petro (dem Apostel), Petrus (der Papst) diadema Rudolpho." Es ist ferner beachtenswerth, daß sowohl die nachnicänischen als die vornicänischen Väter bei all ihrer Verehrung vor dem römischen Stuhl den heidnischen Titel Roms: urbs aeterna, als gotteslästerlich ansahen mit Beziehung auf das apokalyptische Thier voll Namen der Lästerung [1]). Die herrschende Ansicht der Väter scheint gewesen zu sein, daß Rom und das römische Reich vor der Ankunft des Antichrist und der Parusie des Herrn fallen werde [2]).

1. Die Ansichten der lateinischen Väter.

Die Cyprianische Idee wurde zunächst in Nordafrika, wo sie zuerst klar hervortrat, weiter ausgebildet.

Optatus, Bischof von Mileve, der sonst unbekannte Verfasser einer antidonatistischen Schrift um 384, ist ebenfalls ganz durchdrungen von dem Gedanken der sichtbaren Einheit der Kirche, erklärt sie geradezu für das höchste Gut und sieht ihren plastischen Ausdruck und ihre sicherste Gewähr in der unerschütterlichen cathedra Petri, des Apostelfürsten, des Inhabers der Schlüssel des Himmelreichs, der trotz seiner Verläugnung Christi in demselben Verhältniß zu den übrigen Aposteln blieb, damit die Objectivität der kirchlichen Einheit als eine unwandelbare, durch kein menschliches Vergehen umzustoßende erscheine. Alle diese Prärogative sind auf die römischen Bischöfe als seine Nachfolger übergegangen [3]).

Ambrosius von Mailand (gest. 397) spricht zwar in sehr hohen Ausdrücken von der römischen Kirche und räumt ihren Bischöfen eine ähnliche religiöse Herr-

---

[1]) Offenb. 17, 3. Vgl. Hieronymus Adv. Jovin. lib. II. c. 38 (Opera ed. Vallars. t. II. p. 382), wo er Rom anredet: „Ad te loquar, quae scriptam in fronte blasphemiam Christi confessione delesti." Prosper: „Aeterna cum dicitur quae temporalis est, utique nomen est blasphemiae."

[2]) So Chrysostomus zu 2 Theff. 2, 7; Hieronymus, Epist. CXXI. qu. 11 (tom. I. p. 880 sq.); Augustin, De civit. Dei lib. XX. c. 19.

[3]) De schismate Donatistarum, lib. II. c. 2. 3 u. l. VII, 3. Das Werk wurde verfaßt, als Siricius römischer Bischof war, also nach 384.

schaft, wie den Kaisern des heidnischen Roms eine politische, ein[1]); doch nennt er den Primat des Petrus blos einen „Primat des Bekenntnisses, nicht der Ehre, des Glaubens, nicht des Ranges"[2]), und stellt ihm den Apostel Paulus gleich[3]). Von einer Abhängigkeit des Ambrosius, sowie überhaupt der mailändischen Bischöfe in den ersten sechs Jahrhunderten von römischer Jurisdiction findet sich keine Spur.

Hieronymus (gest. 419), der gelehrteste Schriftausleger unter den lateinischen Vätern, schwankt in der Erklärung der petra, indem er sie bald, wie Augustin, auf Christum[4]), bald auf Petrum und sein Bekenntniß bezieht[5]). In seinem Commentar zu Matth. 16 verbindet er beide Erklärungen also: „Wie Christus den Aposteln Licht gab, so daß sie nach ihm das Licht der Welt genannt wurden, und wie sie andere Benennungen vom Herrn empfingen, so erhielt Simon, weil er an den Felsen Christus glaubte, den Namen Petrus, und in Uebereinstimmung mit diesem Bilde vom Felsen wird mit Recht zu ihm gesagt: Ich will meine Kirche auf dich[6]) bauen." Er erkennt im römischen Bischofe den Nachfolger Petri, vertheidigt aber sonst die gleichen Rechte der Bischöfe[7]), ja leitet

---

[1]) Ambr. Sermo II in festo Petri et Pauli: „In urbe Romae, quae principatum et caput obtinet nationum: scilicet ut ubi caput superstitionis erat, illic caput quiesceret sanctitatis, et ubi gentilium principes habitabant, illic ecclesiarum principes morerentur." In Ps. 40: „Ipse est Petrus cui dixit: Tu es Petrus ... ubi ergo Petrus, ibi ecclesia; ubi ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna." Vgl. die poetische Stelle in seinem Morgenliede in dem Citate aus Augustin weiter unten. Aber in einer anderen Stelle bezieht er ebenfalls den Felsen auf Christum, in Luc. 9, 20: „Petra est Christus," etc.

[2]) De incarnat. Domini c. 4: „primatum confessionis utique, non honoris, primatum fidei, non ordinis."

[3]) De Spiritu S. II, 12: „Nec Paulus inferior Petro, quamvis ille ecclesiae fundamentum." Sermo II in festo P. et P., gleich vor der oben angeführten Stelle: „Ergo beati Petrus et Paulus eminent inter universos apostolos, et peculiari quadam praerogativa praecellunt. Verum inter ipsos, quis cui praeponatur, incertum est. Puto enim illos aequales esse meritis, qui aequales sunt passione."

[4]) Hieron. in Amos VI, 12: „Petra Christus est, qui donavit apostolis suis, ut ipsi quoque petrae vocentur."

[5]) Adv. Jovin. l. I. c. 26 (bei Vallars. tom. II. p. 279), wo er auf Jovinian's Berufung auf das Beispiel Petri zu Gunsten des ehelichen Lebens antwortet: „At dicis: super Petrum fundatur ecclesia; licet id ipsum in alio loco super omnes apostolos fiat, et cuncti claves regni coelorum accipiant, et ex aequo super eos fortitudo ecclesiae solidetur, tamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tollatur occasio." Ebenso Epist. XV ad Damasum papam (ed. Vallars. tom. I, 37).

[6]) Super te.

[7]) Vgl. Ep. 146 (Vall. tom. I, 1076), nach der Bened. Ausg. Ep. 101 (alias 85) ad Evangelum: „Ubicunque fuerit episcopus, sive Romae, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, sive Alexandriae, sive Tanis [eine absichtliche Zusammenstellung der mächtigsten und obscursten Bisthümer]: ejusdem est meriti, ejusdem est

selbst den Episkopat nicht aus directer göttlicher Einsetzung, sondern aus kirchlicher Gewohnheit und aus dem Präsidium des Presbyteriums ab [1]) und kann demnach höchstens als Zeuge für einen Primat der Ehre, nicht aber für eine Suprematie der Jurisdiction angeführt werden. Darüber geht auch die stärkste Stelle in einem Briefe an den befreundeten Papst Damasus vom Jahr 376 nicht hinaus, wo er sagt: „Weg mit dem Ehrgeiz der römischen Spitze; ich rede mit dem Nachfolger des Fischermannes und dem Jünger des Kreuzes. Keinem anderen Haupte, als Christo folgend, bin ich mit deiner Heiligkeit, d.i. mit dem Stuhle Petri durch die Gemeinschaft des Glaubens verbunden. Denn auf diesen Felsen ist, wie ich weiß, die Kirche gebaut" [2]). Später zerfiel dieser Vater, der selbst ein Auge auf den päpstlichen Stuhl hatte, mit der römischen Geistlichkeit und zog sich in die asketische und literarische Einsamkeit von Bethlehem zurück, wo er der Kirche durch seine Schriften weit besser diente, als wenn er der Nachfolger des Damasus geworden wäre.

Augustin (gest. 430), die größte dogmatische Autorität der lateinischen Kirche, bezog anfangs die Worte: „auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen," auf die Person des Petrus, nahm aber nachher diese Erklärung ausdrücklich zurück und verstand unter der petra Christum, und zwar auf Grund einer Unterscheidung von petra [3]) und Petrus [4]), einer Unterscheidung, die auch Hieronymus macht, jedoch mit der Andeutung, daß dieß eigentlich auf das hebräische und syrische Kephas nicht anwendbar sei [5]). „Ich habe irgendwo von dem seligen Petrus gesagt, — so berichtigt sich Augustin in seinen Retractationen am Ende seines Lebens [6])

---

et sacerdotii. Potentia divitiarum et paupertatis humilitas vel sublimiorem vel inferiorem episcopum non facit. Caeterum omnes apostolorum successores sunt."

[1]) Vgl. oben §. 184. J. Craigie Robertson, Hist. of the Christ. Church to 590 (Lond. 1854) p. 286 Note, findet einen merkwürdigen negativen Beweis gegen die päpstlichen Ansprüche in Hieronym. Ep. 125: „where submission to one head is enforced on monks by the instinctive habits of beasts, bees and cranes, the contentions of Esau and Jacob, of Romulus and Remus, the oneness of an emperor in his dominions, of a judge in his province, of a master in his house, of a pilot in a ship, of a general in an army, of a bishop, the archpresbyter, and the archdeacon in a church; but there is no mention of the one universal bishop."

[2]) Ep. XV (alias 57) ad Damas. (ed. Vall. I, 37 sq.): „Facessat invidia: Romani culminis recedat ambitio, cum successore piscatoris et discipulo crucis loquor. Ego nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuae, id est cathedrae Petri, communione consocior. Super illam petram aedificatam ecclesiam scio. Quicunque extra hanc domum agnum comederit, profanus est."

[3]) *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ.* [4]) *σὺ εἶ Πέτρος.*

[5]) Hier. Com. in Ep. ad Galat. 2, 11. 12 (ed. Vallars. tom. VII. col. 409): „Non quod aliud significet Petrus, aliud Cephas, sed quod quam nos Latine et Graece petram vocemus, hanc Hebraei et Syri, propter linguae inter se viciniam, Cephan nuncupent."

[6]) Retract. l. I. c. 21.

— „daß die Kirche auf ihn als den Felsen gebaut sei; ein Gedanke der von vielen in den Versen des seligen Ambrosius gesungen wird:

„Hoc ipsa petra ecclesiae
„Canente, culpam diluit[1]).
(„Beim Hahnenrufe sühnte selbst
„Der Fels der Kirche seine Schuld.")

Aber ich weiß, daß ich seitdem öfter erklärt habe, daß das Wort des Herrn: „Du bist Petrus und auf diese Petra will ich meine Kirche bauen," von dem, welchen Petrus als den Sohn des lebendigen Gottes bekannte, verstanden werden muß; und Petrus, so genannt nach diesem Felsen, stellt die Person der Kirche dar, die auf diesen Fels gegründet ist, und empfing die Schlüssel des Himmelreichs. Denn es ward zu ihm nicht gesagt: „Du bist ein Fels"[2]), sondern „du bist Petrus"[3]); der Fels aber war Christus, durch dessen Bekenntniß Simon den Namen Petrus empfing. Doch möge der Leser entscheiden, welche der beiden Erklärungen ihm wahrscheinlicher dünkt." In ähnlichem Sinne spricht er sich an einem anderen Orte aus:„ Petrus stellt vermöge des Primates seines Apostolates durch eine figürliche Allgemeinheit die Kirche dar. Als zu ihm gesagt wurde: „Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben," u.s.w., bezeichnete er die ganze Kirche, welche in dieser Welt durch verschiedene Versuchungen, gleichwie durch Fluthen und Stürme, erschüttert wird, und doch nicht fällt, da sie auf einen Felsen gegründet ist, von dem Petrus den Namen empfangen hat. Denn der Fels heißt nicht so nach Petrus, sondern Petrus nach dem Felsen[4]), gleichwie Christus nicht nach den Christen, sondern der Christ nach Christo genannt wird. Denn deßhalb spricht der Herr: „Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen," weil Petrus gesagt hatte: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." Auf diesen Felsen, den du bekannt hast, spricht Er, will ich meine Kirche bauen. Denn Christus war der Fels[5]), auf welchem auch Petrus selbst erbaut worden ist; denn einen anderen Grund kann niemand legen, außer dem der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Also hat die Kirche, welche auf Christo gegründet ist, von ihm in der Person des Petrus die Schlüssel des Himmelreichs, d. h. die Macht Sünden zu binden und zu lösen, erhalten[6])." Diese augustinische Erklärung petra ist später von einigen protestantischen Theologen im antirömischen Interesse wieder aufgenommen worden[7]). Augustin verstand nun zwar unleugbar unter der Kirche die sichtbare katholische Kirche, die durch die Reihenfolge der Bischöfe von den Apo-

---

[1]) In dem ambrosianischen Morgenliede: „Aeterne rerum conditor."
[2]) Petra. [3]) Petrus.
[4]) Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra.
[5]) Petra enim erat Christus.
[6]) Tract. in Evang. Joannis 124, §. 5. S. das Original z. B. bei Gieseler I, 2 S. 210 (4. Aufl.), der jedoch einige unwesentliche Worte ausläßt.
[7]) Besonders von Calov, und neuestens wieder von Dr. Wordsworth in seinem englischen Commentar zum N. T. Aber Alford protestirt entschieden dagegen, wie die meisten neueren deutschen Ausleger.

stelln, vor allem von Petrus abstammt, und nannte die römische Kirche nach dem Sprachgebrauche seiner Zeit vorzugsweise die sedes apostolica[1]). Andererseits aber legt er, wie Cyprian und Hieronymus, Gewicht auf die wesentliche Einheit des Episkopats und hebt hervor, daß die Schlüssel des Himmelreichs nicht einem einzelnen Menschen, sondern der gesammten Kirche, welche Petrus nur repräsentirte, übergeben worden seien[2]). Dazu kommt die selbstständige Stellung der nordafrikanischen Kirche seiner Zeit gegenüber von Rom, wie sie in der bereits erwähnten Appellationsangelegenheit des Apiarius und in der pelagianischen Streitigkeit, deren Führer er war, hervortrat. Er kann also jedenfalls nur als Zeuge einer beschränkten Autorität des römischen Stuhles angeführt werden. Es ist auch wohl zu beachten, daß er in seinen zahlreichen Schriften nur sehr selten davon redet und dann meist blos gelegentlich, also bei weitem nicht das Gewicht auf diesen Punkt legt, wie die römischen Theologen.

Die späteren lateinischen Väter des vierten und fünften Jahrh. bevorzugen die Beziehung der petra auf Petrum und sein Bekenntniß und tragen die Prärogative desselben auf die römischen Bischöfe als seine Nachfolger über, ohne jedoch etwas Neues vorzubringen. Dahin gehören **Maximus** von Turin (um 450), der übrigens, wie Ambrosius, den Paulus dem Petrus gleichstellt[3]); **Orosius** und mehrere Päpste, vor allem **Leo**, von dem wir im folgenden Abschnitt näher handeln werden.

2. Was die griechischen Väter betrifft, so beziehen **Eusebius**, **Cyrill** von

---

[1]) De utilit. credendi §. 35 leitet er die Entwicklung der Kirche „ab apostolica sede per successiones apostolorum" ab, und Epist. 43 spricht er beiläufig von der „Romana ecclesia, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus." Greenwood I. p. 296 sq. löst den scheinbaren Widerspruch bei Augustin so: „In common with the age in which he lived, he (St. Augustine) was himself possessed with the idea of a visible representative unity, and considered that unity as equally the subject of divine precept and institution with the Church-spiritual itself. The spiritual unity might therefore stand upon the faith of Peter, while the outward and visible oneness was inherent in his person; so that while the Church derived her esoteric and spiritual character from the faith which Peter had confessed, she received her external or executive powers from Peter through ‚the succession of bishops' sitting in Peter's chair. Practically, indeed, there was little to choose between the two theories." Vgl. auch die gründliche Darstellung der augustinischen Theorie von der katholischen Kirche und ihren Attributen bei Rothe in seinem Werk über die Anfänge der christlichen Kirche I. S. 679—711.

[2]) De diversis serm. 108: „Has enim claves non homo unus, sed unitas accepit ecclesiae. Hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius universitatis et unitatis figuram gessit, quando ei dictum est: tibi tradò, quod omnibus traditum est," etc.

[3]) Hom. V am Feste des Petrus und Paulus. Dem einen sagt er, seien die Schlüssel der Erkenntniß, dem andern die Schlüssel der Macht übergeben. Eminent inter universos apostolos et peculiari quadam praerogativa praecellunt. Verum inter ipsos quis cui praeponatur, incertum est. Der letzte Satz findet sich wörtlich bei Ambrosius, De Spiritu S. II, 12.

Jerusalem, **Basilius**, die beiden **Gregore**, **Ephräm** Syrus, **Cyrill** von Alexandrien, **Chrysostomus** und **Theodoret** die *πέτρα* bald auf das Bekenntniß, bald auf die Person des Petrus, bald auf beides, reden einstimmig in sehr hohen, zum Theil in rhetorisch übertreibenden Ausdrücken von diesem Apostel und nennen ihn unter anderen den „Koryphäen des Chors der Apostel", den „Apostelfürsten", die „Zunge der Apostel", den „Inhaber der Schlüssel", den „Hüter des Himmelreichs", die „Säule", den „Felsen", das „feste Fundament der Kirche". Allein einmal verstehen sie darunter bloß einen Ehrenprimat des Petrus, dem nur zuerst die Macht ertheilt wurde, welche der Herr später allen Aposteln gleichmäßig verlieh; und sodann begünstigen sie keineswegs eine ausschließliche Uebertragung dieser Prärogative auf den römischen Bischof, sondern nehmen sie auch für die Bischöfe von Antiochien in Anspruch, wo Petrus nach Gal. 2 eine Zeit lang verweilte und nach der Tradition Bischof war und einen Nachfolger erwählte.

So nennt z. B. **Chrysostomus** den Ignatius von Antiochien einen „Nachfolger des Petrus, dem nach Petrus das Regiment zufiel" [1]), und sagt noch deutlicher an einer anderen Stelle: „Da ich Petrum genannt habe, so werde ich an einen anderen Petrus [Flavian, Bischof von Antiochien], unseren gemeinsamen Vater und Lehrer, erinnert, der sowohl die Tugenden, als den Stuhl des Petrus ererbt hat. Ja, denn dieß ist das Vorrecht unserer Stadt [Antiochien], daß sie zuerst (?) den Koryphäen der Apostel zum Lehrer hatte. Denn es ziemte sich, daß die Stadt, wo der Christenname entstand, den ersten der Apostel zum Hirten empfangen sollte. Aber nachdem wir ihn zum Lehrer gehabt, behielten wir ihn nicht, sondern überließen ihn dem kaiserlichen Rom" [2]).

Auch **Theodoret**, der wie Chrysostomus aus der antiochenischen Schule hervorging, sagt von der „großen Stadt Antochien", daß sie den „Thron des Petrus" habe [3]). In einem Briefe an Papst Leo spricht er allerdings in sehr extravaganten Ausdrücken von Petrus und seinen römischen Nachfolgern, bei denen sich alle äußeren und inneren Bedingungen zur höchsten Eminenz und kirchlichen Hegemonie vereinigen [4]). Allein er bemerkt in demselben Briefe, daß das „dreimal selige und göttliche Zweigestirn des Petrus und Paulus im Osten aufgegangen sei und seine Strahlen nach allen Richtungen hin verbreitet habe;" und sodann muß

---

[1]) In S. Ignat. Martyr. n. 4.

[2]) Hom. II in Principium Actorum n. 6. tom. III. p. 70 der Ausg. von Montfaucon. Der letzte Satz (*ἀλλὰ προσεχωρήσαμεν τῇ βασιλίδι Ῥώμῃ*) ist übrigens kein Zugeständniß der Superiorität Roms; denn Chrysostomus fährt gleich fort: „Wir haben zwar nicht den Leib des Petrus, wohl aber seinen Glauben behalten, und so lange wir seinen Glauben behalten, haben wir ihn selbst."

[3]) Epist. 86.

[4]) Epist. 113. Vgl. Bennington und Kirk, l. c. p. 91—93. In Epist. 116 an Renatus, einen der drei päpstlichen Legaten zu Ephesus, wo er diesen um seine Fürsprache bei Leo ersucht, schreibt er dem römischen Stuhle die Hegemonie über die Kirchen der Welt (*τῶν κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησιῶν τὴν ἡγεμονίαν*) zu, aber sicherlich im orientalischen Sinne einer Ehren-Hegemonie.

man bedenken, daß er damals bei Leo Schutz gegen die Eutychianische Räubersynode von Ephesus (449) suchte, die ihn sammt Flavianus von Constantinopel ungerecht abgesetzt hatte.

Auch sein bitterer Gegner, der anmaßende und gebieterische **Cyrill** von Alexandria, ließ sich einige Jahre früher in seinem Kampfe gegen Nestorius zu unwürdigen Schmeicheleien herab und nannte den Papst Cölestin „den Erzbischof der ganzen [römischen] Welt" [1]). Dieselben Prälaten würden unter anderen Umständen römische Eingriffe in ihren Sprengel mit stolzer Entrüstung zurückgewiesen haben.

§. 194. Die Beschlüsse der Concilien.

Viel wichtiger als die Meinungen der einzelnen Väter sind die officiellen Beschlüsse der Concilien.

Hier ist zunächst die während des arianischen Streites 343 [2]) (nicht 347) gehaltene Synode von Sardica in Illyricum (jetzt Sofia in Bulgarien) zu erwähnen, welche den römischen Ansprüchen am günstigsten ist. Sie beschloß nämlich auf Antrag des präsidirenden Hosius von Cordova, im Interesse des abgesetzten Athanasius und der nicänischen Orthodoxie:

1) daß ein abgesetzter Bischof, wenn er eine gute Sache zu haben glaubt, sich aus Ehrfurcht gegen das Andenken des Apostels Petrus an den römischen Bischof Julius wenden dürfe und ihm die Bestätigung der Absetzung oder die Berufung einer neuen Synode anheimstellen solle;

2) daß der vacante Bischofssitz nicht besetzt werde, bis die Entscheidung von Rom eingelaufen sei;

3) daß der römische Bischof in einem solchen Appellationsfalle je nach seinem Gutdünken entweder eine neue Untersuchung durch die Bischöfe einer benachbarten Provinz anstellen, oder Bevollmächtigte an Ort und Stelle senden könne, um die Sache mit den Bischöfen zu entscheiden [3]).

---

[1]) *ἀρχιεπίσκοπον πάσης τῆς οἰκουμένης* [d. h. des römischen Reiches, nach dem bekannten Sprachgebrauch selbst des N. T.'s, vgl. Luk. 2, 1], *πατέρα τε καὶ πατριάρχην Κελεστῖνον τὸν τῆς μεγαλοπόλεως Ῥώμης*. Encom. in S. Mar. Deip. (tom. V. p. 384). Vgl. seine Epist. IX ad Coelest.

[2]) Dieß ist das richtige Datum, wie aus den neuerdings aufgefundenen und von Cureton syrisch (London 1848), von Williams in englischer Uebersetzung (Oxford 1854) und von Larsow deutsch (Leipzig 1852) herausgegebnen Festbriefen des h. Athanasius hervorgeht. Mansi verlegte die Synode in's Jahr 344, die meisten aber, auch Gieseler, Neander, Milman, Greenwood, nach der unrichtigen Angabe des Sokrates (II, 20) und Sozomenus (III, 12) in's Jahr 347. Vgl. darüber Larsow, die Festbriefe des Athanasius, S. 31, und Hefele, Concilien-Gesch. I. S. 513 ff.

[3]) Can. 3, 4 u. 5 (in der lateinischen Uebersetzung can. 3, 4 u. 7) bei Mansi III, 23 sq. und bei Hefele I, 539 ff., wo der griechische und der lateinische dionysische Text mit gelehrten Erklärungen mitgetheilt ist. Der griechische und lateinische Text weichen zum Theil von einander ab.

Hier wurde also deutlich dem römischen Bischof ein Appellations- und Revisionsrecht in Sachen verurtheilter oder abgesetzter Bischöfe auch des Orients ertheilt. Allein einmal wurde diese Autorität hier nicht als ein bereits in der Praxis bestehendes Recht anerkannt, sondern erst neu verliehen, und zwar bloß als ein Ehrenrecht und nur für die Person des Bischofs Julius[1]). Denn sonst wäre entweder dieser nicht ausdrücklich genannt, oder seine Nachfolger mitgenannt. Sodann beschränken die Kanones die Appellation bloß auf den Fall der Absetzung eines Bischofs von seinen Comprovinzialen und sagen nichts von anderen Fällen. Endlich war die Synode von Sardica nicht eine allgemeine Synode, sondern bloß eine abendländische Particularsynode, konnte also auch kein allgemein gültiges Kirchenrecht aufstellen. — Denn die orientalischen Bischöfe zogen sich gleich im Anfang zurück und hielten eine Gegensynode in dem benachbarten Philippopolis; auch gehörte die Stadt Sardica sammt der ganzen Präfectur Illyricum damals zum occidentalischen Reiche (von dem sie erst 379 getrennt wurde) und zum römischen Patriarchate. Die Synode sollte eine ökumenische werden, bestand aber anfangs bloß aus 170 und nach dem Austritt der 76 Orientalen bloß aus 94 Bischöfen, und auch unter den später hinzugetretenen 200 Unterschriften abwesender meistens ägyptischer Bischöfe, denen die Verhandlungen zugeschickt wurden, ist der Orient und das lateinische Afrika, welches damals mindestens 300 Bisthümer zählte, sehr schwach vertreten. Sie wurde vom Kaiser Constantius nicht bestätigt und ist auch von keiner späteren Autorität für ökumenisch erklärt worden[2]). Daher geriethen jene Beschlüsse bald in Vergessenheit und wurden in dem weiteren Verlauf der arianischen Streitigkeiten und auch noch im nestorianischen Streit, wo offenbar die Bischöfe von Alexandrien und nicht die von Rom, an der Spitze der orthodoxen Bewegung standen, gar nicht beachtet[3]). Die allgemeinen Synoden von 381, 451 und 680 wissen nichts von einem solchen höchsten

---

[1]) So werden die viel besprochenen canones nicht bloß von protestantischen, sondern auch von katholischen Historikern aus der gallicanischen Schule, wie Petrus de Marca, Quesnel, Du-Pin, Richer, Febronius, erklärt. Diese Erklärung stimmt am besten mit dem ganzen Zusammenhang; sodann mit der ausdrücklichen Erwähnung des Julius (welcher zwar in der lateinischen Uebersetzung der Prisca und bei Isidor fehlt, aber im griechischen und dionysischen Texte ausdrücklich steht: Ἰουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης, Julio Romano episcopo); ferner mit den Worten: „si vobis placet" (can. 3), womit die fragliche Appellation erst von dem Beschlusse dieser Synode abhängig gemacht wird; und endlich mit den Worten: „sancti Petri apostoli memoriam honoremus", welche das Revisionsrecht des römischen Bischofs als Ehrensache darstellen. Was Hefele gegen diese Gründe einwendet (I. 548 f.), erscheint mir sehr ungenügend.

[2]) Baronius, Natalis Alexander und Mansi haben zwar der Synode einen ökumenischen Charakter vindiciren wollen, aber im Widerspruch mit den gewichtigsten älteren und neueren Autoritäten der katholischen Kirche. Vgl. Hefele I, 596 ff.

[3]) Es ist auch zu beachten, daß das Synodalschreiben, sowie die orthodoxen kirchlichen Schriftsteller dieser und der folgenden Zeit, welche Notiz von dieser Synode nehmen, wie Sokrates, Sozomenus, Theodoret und Basilius, nichts von jenen Beschlüssen in Betreff Roms erwähnen.

Appellationstribunal, sondern beschlossen einstimmig, daß alle kirchlichen Angelegenheiten ohne Ausnahme zuerst in den Provinzialsynoden entschieden werden sollten mit dem Rechte der Appellation — nicht an den Bichof von Rom — sondern an den Patriarchen der betreffenden Diöcese. Nur Rom vergaß die sardicensischen Beschlüsse nicht und gründete auf diesen einzelnen Vorgang ein allgemeines Recht. Der Papst Zosimus machte dabei in der Sache des abgesetzten Presbyters Apiarius von Sicca (417—418) den bedeutsamen Verstoß, daß er die sardicensischen Beschlüsse für nicänische hielt und ihnen dadurch ein größeres Gewicht gab, als sie wirklich besaßen; er wurde aber von den Afrikanern an den ächten Text der nicänischen Kanones erinnert. Uebrigens gingen die späteren Päpste über die sardicensischen Beschlüsse hinaus, indem sie nach den pseudoisidorischen Decretalen den Provinzialsynoden das von Sardica noch zugestandene Recht der Absetzung eines Bischofs entzogen und als causa major ausschließlich für sich in Anspruch nahmen.

Was endlich die vier großen ökumenischen Concilien, das erste nicänische, das erste constantinopolitanische, das ephesinische und chalcedonensische betrifft, so haben wir ihre Stellung zu dieser Frage bereits in Verbindung mit ihrer Gesetzgebung über die Patriarchalverfassung dargelegt[1]). Wir haben gesehen, daß dieselben dem römischen Bischof zwar einen Vorrang der Ehre unter den gleichberechtigten fünf Patriarchen einräumen, ihn also als primus inter pares anerkennen, aber eben damit seine Ansprüche auf Suprematie der Jurisdiction und monarchische Gewalt über die gesammte Kirche verwerfen. Die ganze Patriarchalverfassung ist ja oligarchisch und nicht monarchisch. Daher der Protest der römischen Delegaten und des Papstes Leo gegen den betreffenden Beschluß des chalcedonensischen Concils von 451 in Uebereinstimmung mit dem des constantinopolitanischen von 381. Dieser Protest konnte den Beschluß nicht umstoßen und machte im Orient keinen bleibenden Eindruck. Auch spätere gelegentliche Zugeständnisse griechischer Patriarchen und Kaiser, wie des Usurpators Phokas (606) und selbst der sechsten ökumenischen Synode von Constantinopel (680) an den römischen Stuhl können dieses Resultat nicht umstoßen und sind aus bestimmten Rücksichten auf specielle Verhältnisse und Vortheile zu erklären.

Es ist also eine unläugbare historische Thatsache, daß die größte dogmatische und disciplinarische Autorität der alten Kirche ebenso entschieden gegen die specifischen Papalansprüche des römischen Bisthums, als für seine Patriarchalrechte, mit Einschluß eines Ehrenprimates in der patriarchalen Oligarchie, zeugt. Die spätere Trennung der griechischen Kirche von der lateinischen beweist bis auf den heutigen Tag, daß sie nie willens war, ihre Unabhängigkeit von Rom zu opfern oder den Beschlüssen ihrer eigenen größten Concilien untreu zu werden.

Hier liegt aber auch der Unterschied in der griechischen und in der protestantischen Opposition gegen die päpstliche Universalmonarchie. Die griechische Kirche

---

[1]) Vgl. §. 188.

protestirt dagegen vom Standpunkte der oligarchischen Patriarchalhierarchie des fünften Jahrhunderts, also einer Zeit und kirchlichen Verfassung, welche der welthistorischen Bedeutung des Papstthums voranging; die evangelische Kirche protestirt dagegen von einer freieren Auffassung des Christenthums aus und sieht im Papstthum ein Institut, das zwar eine weitere, consequente Entwicklung der Patriarchalverfassung und für die Erziehung der romanischen und germanischen Völker des Mittelalters nothwendig war, aber im großen Ganzen seine Mission erfüllt und überlebt hat. Die griechische Kirche hatte niemals ein Papstthum, während die evangelische dasselbe zur historischen Voraussetzung hat. Das Papstthum steht vermittelnd zwischen dem Zeitalter der Patriarchalverfassung und dem Zeitalter der Reformation, ähnlich wie die mosaische Theokratie zwischen der patriarchalen Periode und dem Eintritt des Christenthums. Der Protestantismus verwirft mit der päpstlichen Monarchie zugleich die patriarchale Oligarchie und kann ebendeßhalb auch jene so gut als diese für eine gewisse Zeit und Entwicklungsstufe des Christenthums rechtfertigen.

§. 195. Leo der Große.

440—461.

I. Quellen:

Leo Magnus: Opera omnia (sermones et epistolae) ed. Paschas. Quesnel. Par. 1675. 2 voll. 4°. (gallicanisch und den Papst in Diss. V des Uebergriffs in fremde Rechte beschuldigend, deßhalb vom röm. Index librorum prohibit. verdammt), und ed. Petr. et Hieron. Ballerini (zwei gelehrte Brüder und Presbyter zu Verona im Auftrag Benedicts XIV.). Venet. 1753—57. 3 voll. fol. Die Ausgabe der Ballerini nimmt die Quesnelsche ganz mit auf, und ist wieder abgedruckt in Migne's Patrologiae Cursus completus. vol. 54—57. Par. 1846. Der erste Band enthält die 96 Predigten und 173 Briefe, die beiden anderen Bände unächte oder zweifelhafte Werke und kritische Dissertationen.

II. Bearbeitungen:

Acta Sanctorum, sub Apr. 11 (Apr. tom. II. p. 14—30, kurz und ungenügend). **Tillemont**: Mém. tom. XV. p. 414—832 (ausführlich und gründlich). **A. Butler**: Lives of Saints sub Apr. 11 (erbaulich). **W. A. Arendt** (R.-K.): Leo der Große und seine Zeit. Mainz 1835 (katholisch, apologetisch und panegyrisch). **Edw. Perthel**: P. Leo's I. Leben und Lehren. Jena 1843 (protestantisch und kritisch). **Fr. Böhringer**: Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Zürich 1846. Bd. I. Abth. 4. S. 170—309. **Ph. Jaffé**: Regesta Pontif. Rom. Berol. 1851. p. 34 sqq. Vgl. auch **Greenwood**: Cathedra Petri. Lond. 1859. vol. I. Book II. Chapt. IV—VI (The Leonine Period), u. **H. H. Milman**: Hist. of Latin Christianity. Lond. and N. York 1860. vol. I. Book II. Ch. IV.

Die Persönlichkeit der meisten älteren Bischöfe von Rom tritt im Verhältniß zur Bedeutung ihres Amtes zurück. Der Zeitgeist und die öffentliche Meinung beherrschten sie, und nicht umgekehrt. In der vorigen Periode waren zuerst Victor im Paschastreite, Callistus in der Frage über die Wiederaufnahme der Gefalle-

nen, und Stephanus im Streit über die Ketzertaufe mit hierarchischer Anmaßung aufgetreten, aber noch etwas voreilig, und fanden kräftigen Widerstand an Irenäus, Hippolytus und Cyprian, obwohl die römische Ansicht zuletzt in allen drei Fragen den Sieg davon trug.

In unserer Periode traten Damasus, der Illyrien der römischen Jurisdiction unterwarf und die Autorität der Vulgata begründete, und Siricius, der das erste ächte Decretalschreiben erließ, in ihre Fußtapfen. Innocenz I. (402—417) that einen Schritt weiter und wagte in der pelagianischen Controverse die kühne Behauptung, daß auf dem ganzen christlichen Erdkreise ohne Kenntnißnahme des römischen Stuhls nichts zu entscheiden sei und daß besonders in Sachen des Glaubens sich alle Bischöfe an den heil. Petrus zu wenden haben[1]).

Allein der erste Papst im eigentlichen Sinne des Wortes ist Leo I., der in der Geschichte der lateinischen Hierarchie mit Recht den Ehrennamen des Großen trägt. In ihm wurde die Idee des Papstthums gleichsam Fleisch und Blut. Er erfaßte dieselbe mit großer Energie und Klarheit und führte sie mit römischem Herrschergeiste so weit durch, als die Verhältnisse der Zeit nur irgend gestatteten. Er machte in der Entwicklung des Papstthums eine ähnliche Epoche, wie Cyprian in der Geschichte des Episkopats. Er hatte sogar eine höhere Idee von den Prärogativen des römischen Stuhls als Gregor der Große, der hundert und fünfzig Jahre später regierte und dessen ungeachtet mehr den Standpunkt der Patriarchalverfassung repräsentirt. Zugleich war Leo der erste bedeutende Theolog auf dem römischen Stuhle und übertraf an dogmatischem Tiefsinn und Scharfsinn alle seine Vorgänger und Nachfolger bis auf Gregor I. Benedict XIV. hat ihn (1744) unter die geringe Zahl der doctores ecclesiae erhoben. Er bekämpfte die Manichäer, Priscillianisten, Pelagianer und andere Ketzer und erwarb sich ein unsterbliches Verdienst um die Vollendung der katholischen Lehre von der Person Christi. —

Das Jahr und der Ort der Geburt und das frühere Leben Leo's sind unbekannt. Seine Briefe, aus denen wir ihn hauptsächlich kennen lernen, beginnen erst mit dem Jahr 442. Wahrscheinlich ein Römer von Geburt[2]), jedenfalls ein Römer

---

[1]) Ep. ad Conc. Carthag. und Ep. ad Concil. Milev., beide vom Jahr 416. In Bezug auf diese Entscheidung, welche gegen Pelagius ausfiel, äußerte Augustin das von römischen Theologen häufig citirte Wort: „Causa finita est; utinam aliquando finiatur error." Allein als Zosimus, der Nachfolger des Innocenz, sich des Pelagius annahm, traten ihm Augustin und die africanische Kirche freimüthig gegenüber und machten von dem Cyprianischen Protestationsrecht Gebrauch.

[2]) Wie Quesnel und die meisten Neueren aus Prospers Chronik und aus einer Stelle in Leo's Ep. 31. c. 4 schließen, wo er unter den Gründen, weßhalb er das Concil zu Ephesus i. J. 449 nicht besuchen könne, den angibt, daß er „patriam et sedem apostolicam" verlassen wolle. Allein Perthel a. a. O. S. 9 f. bemerkt nicht ohne Grund, daß patria auch auf Italien oder die Diöcese Roms mit den zehn suburbicarischen Provinzen bezogen werden könne. Nach dem Liber pontificalis stammte er aus Tuscien („natione Tuscus", in zwei Handschriften jedoch steht dafür „natione Romanus"). Canisius, der Verfasser der

in der stolzen Würde seines Geistes, in legislativer und administrativer Begabung, in Kraft und Ausdauer des Willens, zeichnete er sich zuerst unter Cölestin (423—432) und Sixtus III. (432—440) als Archidiakonus und Legat der römischen Kirche aus. Nach dem Tode des letzteren wurde er während seiner Abwesenheit in Gallien einstimmig vom Klerus, Senat und Volke zum Papste gewählt und blieb es einundzwanzig Jahre (440—461). Während dieser Zeit war er fast der einzige große Mann im römischen Reiche, entwickelte eine außerordentliche Thätigkeit und nahm einen leitenden Antheil an allen Angelegenheiten der Kirche. Sein Privatleben tritt ganz zurück und wir haben keine Ursache, die Reinheit seiner Motive und seines Wandels in Frage zu stellen. Sein hierarchischer Ehrgeiz, alle seine Zeit und Kraft waren den Interessen des Christenthums gewidmet, das er aber mit der Universalherrschaft der römischen Kirche identificirte.

Er war von der unerschütterlichen Ueberzeugung beseelt, daß ihm als dem Nachfolger Petri die Sorge für die gesammte Kirche nach göttlicher Einrichtung obliege[1]). Er anticipirte alle dogmatischen Argumente, durch welche die Macht des Papstthums später begründet wurde. Er bezieht die petra, worauf die Kirche gegründet ist, auf Petrus und sein Bekenntniß. Obwohl Christus selbst im höchsten Sinne der Fels und das Fundament ist, außer welchem kein anderes gelegt werden kann, so hat er doch auch den Petrus wegen seines Bekenntnisses der Gottheit Christi durch Uebertragung seiner Autorität zum Felsen gemacht und darauf den unzerstörbaren Tempel seiner Kirche gebaut. „Mein Vater im Himmel hat dir meine Gottheit offenbart," sagt der Herr zu Petrus, d. h. nicht irdische Meinung, sondern himmlische Eingebung bekehrte dich. „Und ich sage dir," d. h. wie dir mein Vater meine Gottheit offenbart, so mache ich dir meine Auszeichnung bekannt. „Du bist Petrus," d. h. obgleich ich der unverletzliche Fels bin, der Eckstein, der aus beiden Eins macht, der Grund, außer welchem niemand einen anderen legen kann, so bist du dennoch auch ein Fels, weil du durch meine Kraft tüchtig gemacht wirst, das an Macht mit mir zu theilen, was mir eigenthümlich gehört. In Petrus kommt das fundamentale Verhältniß Christi zur Kirche gleichsam zur concreten geschichtlichen Erscheinung und Verwirklichung. Ihm übergab er die Schlüssel des Himmelreichs in einem besonderen und individuellen Sinne, während sie den anderen Aposteln blos im allgemeinen und corporativen Sinne übergeben sind. Für seinen Glauben hat der Herr in der Leidensstunde besonders

---

Vita Leonis in den Acta Sanctorum, adoptirt die erstere Ansicht. Butler löst die Schwierigkeit durch die Annahme „that he was descended of a noble Tuscan family, but born at Rome."

[1]) Ep. V ad Episcopos Metrop. per Illyricum constitutos, c. 2 (ed. Baller. I, 617, in Migne's Patrol. vol. 54. p. 215): „Quia per omnes ecclesias cura nostra distenditur, exigente hoc a nobis Domino, qui apostolicae dignitatis beatissimo apostolo Petro primatum fidei suae remuneratione commisit, universalem ecclesiam in fundamenti ipsius [— Quesnel schlägt hier istius für ipsius vor —] soliditate constituens, necessitatem sollicitudinis quam habemus, cum his qui nobis collegii caritate juncti sunt, sociamus."

gebetet, als ob der Stand der übrigen Apostel um so sicherer würde, wenn die Gesinnung ihres Führers unbesiegt bliebe. In ihm ruht die Glaubensfestigkeit des ganzen Apostelcollegiums. Ihm übergab der Herr nach der Auferstehung die Pflege seiner Schaafe und Lämmer. Petrus ist also der Hirte und Fürst der gesammten Kirche, durch welchen Christus seine Universalherrschaft auf Erden ausübt. Dieser Primat ist aber nicht auf das apostolische Zeitalter beschränkt, sondern dauert fort, so gut als der Glaube des Petrus und als die Kirche selbst, und zwar durch die Bischöfe von Rom, die sich zu Petrus verhalten, wie Petrus zu Christus. Wie Christus in Petrus, so lebt und redet Petrus in seinen Nachfolgern und vollführt in ihnen fortwährend den Auftrag: Weide meine Schaafe! Es war eine besondere Leitung der göttlichen Vorsehung, daß Petrus in Rom wirkte und starb und sammt tausenden von seligen Märtyrern an heiliger Stätte ruht. Nur der Mittelpunkt des Weltreiches konnte auch der Mittelpunkt des Reiches Gottes werden. Doch wäre die politische Stellung Roms von keiner Bedeutung ohne die religiöse Grundlage. Erst durch Petrus ist Rom, früher der Mittelpunkt alles Irrthums und Aberglaubens, die christliche Welthauptstadt geworden und hat eine viel größere geistliche Herrschaft erlangt, als es eine irdische besaß. Daher kann das Bisthum von Constantinopel, weil es keine sedes apostolica ist und bloß auf weltlich politischer Basis ruht, mit dem römischen Bisthum, dessen Primat in göttlichem und menschlichem Rechte wurzelt, niemals rivalisiren. Auch Antiochien, wo Petrus blos vorübergehend sich aufhielt, und Alexandrien, wo er durch seinen Schüler Marcus die Kirche pflanzte, stehen nur in einem secundären Verhältniß zu Rom, wo seine Gebeine ruhen und wo sich das vollendete, was im Osten bloß angebahnt war. Der römische Bischof ist also der primus omnium episcoporum, welchem die plenitudo potestatis, die sollicitudo omnium pastorum und die communis cura universalis ecclesiae obliegt[1]).

Leo machte also aus einem Primate der Gnade und persönlichen Tüchtigkeit einen Primat des Rechtes und der Succession. Von seiner Person redet er zwar in seinen Predigten sehr demüthig, aber nur um sofort seinen Amtscharakter desto mehr zu erheben. Er sagt den Römern, das sei die würdige Feier des Jahrestages seiner Erhebung, daß sie unter seiner niedrigen Person den Petrus erkennen, ihn ehren und ihm gehorchen, der selbst noch immer für Hirt und Heerde sorgt und dessen Würde auch dem unwürdigen Erben nicht fehlt"[2]). Sie müssen glauben,

[1]) Diese Ansichten spricht Leo wiederholt aus in seinen Predigten am Feste des Petrus und zur Feier seines Amtsantrittes, sowie in seinen officiellen Briefen an die africanischen, illyrischen und süd-gallischen Bischöfe, an Dioscur von Alexandrien, an den Patriarchen Anatolius von Constantinopel, an den Kaiser Marcian und die Kaiserin Pulcheria. Einzelne Beweisstellen sind unnöthig. Vgl. besonders Ep. X., XI., XII., XIV., CIV—CVI (ed. Baller.), und Perthel, l. c. S. 226—241, wo die wichtigsten Stellen mitgetheilt sind.

[2]) „Cujus dignitas etiam in indigno haerede non deficit." Sermo III in Natal. ordin. c. 4 (vol. I. p. 13 ed. Baller.). „Etsi necessarium est trepidare de merito, religiosum est tamen gaudere de dono: quoniam qui mihi oneris est auctor, ipse est administrationis adjutor." Serm. II. c. 1.

daß er als Stellvertreter des Petrus, von demselben unterstützt, nichts anderes sage, als was dieser ihn gelehrt habe. Ja, die ganze Kirche müsse sich freuen an dem Tage seiner Erhebung; denn über ihn sei der Segen reichlicher ausgegossen, als über andere, geringere Glieder der Kirche, und er habe die Gewalt zu binden und zu lösen. Wir haben also hier schon jene charakteristische Vereinigung von Demuth und Stolz, welche sich in den Ausdrücken „Knecht der Knechte Gottes," „Statthalter Christi," ja „Gott auf Erden" stereotyp ausgeprägt hat. In diesem Doppelgefühl seiner persönlichen Unwürdigkeit und seiner amtlichen Erhabenheit feierte er jährlich den Tag seiner Erhebung auf den Stuhl Petri. Während Petrus selbst seine Prärogative mit Stillschweigen übergeht und ausdrücklich gegen hierarchische Anmaßung warnt[1]), kann Leo nicht oft und nachdrücklich genug davon reden. Während jener sich von dem später berufenen Paulus demüthig in Antiochien zurechtweisen ließ[2]), erklärte Leo die Auflehnung gegen seine Autorität für gottlosen Hochmuth und für den sicheren Weg zur Hölle[3]). Der Gehorsam gegen den Papst ist also eine nothwendige Bedingung zur Seligkeit. Wer nicht, so sagt er, mit dem apostolischen Stuhle, d. h. mit dem Haupte des Leibes ist, von welchem alle Gnadengaben über den Körper ausströmen, der ist auch nicht am Leibe der Kirche und hat keinen Theil an ihrer Gnade. Das ist die furchtbare, aber natürliche logische Consequenz der päpstlichen Grundanschauung, welche das Reich Gottes in die engen Grenzen einer bestimmten Verfassung einschließt und die geistige Universalherrschaft Christi von einer zeitlichen Form und einem menschlichen Organe abhängig macht. Aber schon bei seiner ersten Anwendung erwies sich dieses päpstliche Verdammungsurtheil als ein brutum fulmen, indem der gallische Erzbischof Hilarius, gegen den es gerichtet war, dessen ungeachtet in allgemeiner Achtung und Liebe starb und später sogar kanonisirt wurde. Gerade diese Unmöglichkeit der praktischen Anwendung jenes Grundsatzes, der alle griechischen und protestantischen Christen vom Himmelreich ausschließen würde, ist auch seine Widerlegung.

In der Durchführung seiner Idee vom Papstthum bewies Leo den klugen Tact, die diplomatische Gewandtheit und eiserne Consequenz, welche die größten Päpste des Mittelalters charakterisirt. Die Zeitverhältnisse waren ihm im Allgemeinen günstig: der Orient durch dogmatische Streitigkeiten zerrissen; Afrika durch die Barbaren verwüstet; im Occident ein schwacher Kaiser; nirgends ein gewaltiger und reiner Bischof oder Theolog, wie Athanasius, Augustin und Hieronymus in der früheren Generation; der Sturz des weströmischen Reiches im nahen Anzug; ein neues Zeitalter mit neuen Völkern anbrechend, für welche in ihrer Kindheit gerade das Papstthum eine nothwendige Schule der Disciplin war; die

---

[1]) 1 Petr. 5, 3. [2]) Gal. 2, 11.

[3]) Ep. X. c. 2 (ed. Baller. I, 634; ed. Migne, vol. 54. p. 630) an die gallischen Bischöfe in der Angelegenheit des Hilarius: „Petro quisquis principatum aestimat denegandum, illius quidem nullo modo potest minuere dignitatem, sed inflatus spiritu superbiae suae semetipsum in inferna demergit." Vgl. Ep. CLXIV, 3; CLVII, 3.

Versammlung der zahlreichsten und letzten bedeutenden Generalsynode; zuletzt der Abschluß des Systems der ökumenischen Orthodoxie durch die Entscheidung der Streitfrage über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo.

Zuerst benutzte er die Verwirrungen der nordafrikanischen Kirche während der Herrschaft der arianischen Vandalen und schrieb an ihre Bischöfe im Tone eines anerkannten Oberhirten. Unter dem Drucke der Zeit und im Mangel einer hervorragenden Persönlichkeit, wie Cyprian und Augustin, unterwarfen sich die Afrikaner seiner Autorität (443). Er verbannte die Ueberbleibsel der Manichäer und Pelagianer aus Italien und drohte den Bischöfen mit seinem Zorn, wenn sie nicht ihre Kirchen von der Häresie reinigten. In Ostillyrien, das für Rom als kirchlicher Vorposten gegen Constantinopel wichtig war, gelang es ihm, das schon unter Damasus angeknüpfte, aber wieder locker gewordene Superioritätsverhältniß herzustellen und zu verstärken. Anastasius von Thessalonich bat ihn um Bestätigung in seinem Amte. Das that Leo 444 und dehnte seine Jurisdiction über alle illyrischen Bischöfe aus mit dem Vorbehalt der Appellation in wichtigen Angelegenheiten, welche nach Rom berichtet werden sollten, damit sie der Papst nach göttlicher Offenbarung entscheide. Ein solcher Fall ereignete sich bald, wobei Leo seinem Vicar zu Gemüthe führte, daß er zwar zur Theilnahme der Sorge, aber nicht zur Fülle der Macht[1]) berufen sei. Auch in den Angelegenheiten der spanischen Kirche hatte er eine günstige Gelegenheit seinen Einfluß geltend zu machen, indem ihn der Bischof Turibius von Astorga zur Einschreitung gegen die Priscillianisten aufforderte. Er widerlegte dieselben Punkt für Punkt, und auf Grund seiner Auseinandersetzung entwarfen die Spanier eine rechtgläubige regula fidei mit achtzehn Anathematismen gegen die priscillianistische Irrlehre.

In Gallien aber fand er, wie wir bereits gesehen haben, kräftigen Widerspruch an Hilarius von Arles und erlangte bloß einen theilweisen Sieg, obwohl er auch die weltliche Gewalt zu Hülfe rief und ein seinen Ansprüchen günstiges Edict vom Kaiser Valentinian auswirkte[2]). Noch weniger gelang es ihm, im Orient seinen Primat geltend zu machen und die rechtliche Gleichstellung seines constantinopolitanischen Rivalen durch den berühmten achtundzwanzigsten Kanon des chalcedonensischen Concils zu verhindern[3]). Sein ernster Protest dagegen blieb ohne bleibenden Erfolg. Sonst aber hatte er den größten Einfluß in dem zweiten Stadium der christologischen Controverse. Er vernichtete die Tyrannei des Dioskurus von Alexandrien und die Erfolge der schmachvollen Räubersynode von Ephesus (449), veranlaßte hauptsächlich das vierte ökumenische Concil, präsidirte daselbst durch seine Legaten, was auf keiner der drei früheren ökumenischen Synoden der Fall gewesen, und gab in der Entscheidung der dogmatischen Frage den Ausschlag, indem die Hauptbestimmungen seines berühmten Schreibens an den Bischof Flavian von Constantinopel dem neuen Symbole einverleibt wurden.

---

1) Plenitudo potestatis. 2) Vgl. oben §. 191.

3) Vgl. das Nähere oben §. 188 gegen den Schluß.

Doch verdankte er diesen Einfluß keineswegs bloß seiner amtlichen Stellung, sondern vor allem seiner tiefen Einsicht in die Streitfrage und dem meisterhaften Takte, womit er zwischen den Extremen der alexandrinischen und antiochenischen, der eutychianischen und nestorianischen Lehre die katholisch-orthodoxe Mitte zu halten wußte. Das Nähere über seine Stellung zu diesem wichtigen Dogma gehört in die Geschichte der Lehre.

Neben seiner kirchen-politischen und dogmatischen Thätigkeit hat sich Leo auch um die Stadt Rom unsterbliche Verdienste erworben, indem er sie zweimal vom Untergang rettete[1]). Als der Hunnenkönig Attila, die Geißel Gottes, nach der Zerstörung von Aquileja unheildrohend an die Weltstadt heranzog (452), wagte es allein Leo mit zwei Begleitern, den Bischofsstab in der Hand, im Vertrauen auf die göttliche Hülfe in's feindliche Lager zu ziehen und änderte durch seine ehrwürdige Gestalt, Vorstellungen und Geschenke den Entschluß des rohen Heiden. Die spätere Legende, die Raphael's Pinsel benutzt hat, schmückte das Factum aus durch eine sichtbare Erscheinung des Petrus und Paulus, welche den Bischof begleitet und dem Attila mit gezücktem Schwerte den Untergang gedroht haben, wenn er nicht zurückkehre[2]). Aehnliches ereignete sich mehrere Jahre später (455) als der Vandalenkönig Genserich, von der Kaiserin Eudoxia aus Rache herbeigerufen, verheerend vor Rom zog. Leo erwirkte von ihm wenigstens die Zusage, die Stadt mit Mord und Brand zu verschonen. Doch unterlag sie einer vierzehntägigen barbarischen Plünderung, deren enorme Beute nach Karthago transportirt wurde. Nach derselben that der Papst alles, um dem Elend und der Noth abzuhelfen und die Kirchen wiederherzustellen[3]).

Er starb 461 und wurde in der Peterskirche beigesetzt. Der Tag und die Umstände seines Todes sind unbekannt. Nach dem römischen Kalender starb er am 11. April, nach andern am 28. Juni, nach Quesnel am 30. October, nach Pagi am 4. November, nach Butler am 10. November.

Die literarischen Werke Leo's bestehen aus 96 Predigten und aus 173 Briefen mit Einschluß der Briefe Anderer an ihn. Sie sind ernst, kräftig, erhaben, gedankenreich, hochkirchlich, voll kühner Antithesen und allegorischer Willkührlichkeiten in der Exegese, bisweilen schwerfällig, schwülstig und dunkel im Ausdruck. Canisius nennt ihn in den Acta Sanctorum „den christlichen Demosthenes." — Seine Predigtsammlung ist die erste, die wir von einem römischen Bischof besitzen. Er erklärte in seiner Antrittsrede das Predigen für seine heilige Pflicht. Seine

---

[1]) Vgl. Perthel, a. a. O. S. 90 ff. u. 104 ff.

[2]) Vgl. den einfachen Bericht des Prosper in Chron. ad ann. 452 und den ausgeschmückten in Canisius Vita Leonis in den Acta Sanctorum Apr. tom. II, p. 18. Leo selbst erwähnt in seinen Briefen seine Sendung an Attila nirgends, woraus Perthel a. a. O. S. 94 schließt, daß sein Verdienst um die Entfernung des Königs ein geringes war. „Hätte er wirklich etwas der Rede Werthes vollbracht, so wäre er auch sicher sein eigener Herold gewesen."

[3]) Vgl. Leo, Sermo 84, und Prosper, Chron. ad ann. 455.

Predigten sind kurz und einfach, wurden meist an hohen Festen und an den Gedenktagen seiner Thronbesteigung[1]) gehalten. Andere ihm zugeschriebene Schriften, wie die über die Berufung aller Völker[2]), welche eine vermittelnde Stellung in der Prädestinationslehre einnimmt und selbst von Erasmus, Luther, Bullinger und Hugo Grotius sehr gelobt wird, sind von zweifelhafter Aechtheit.

§. 196. Das Papstthum von Leo I. bis Gregor I. 461—590.

Der erste Leo und der erste Gregor sind die beiden größten römischen Bischöfe der ersten sechs Jahrhunderte. Zwischen beiden begegnet uns keine bedeutende Persönlichkeit auf dem Stuhle Petri. Auch machte die Idee und Macht des Papstthums keinen wesentlichen Fortschritt im Laufe des sechsten Jahrhunderts. Ja, sie war in Leo's Gedanken weiter entwickelt, als in Gregor's; jener dachte und handelte als ein absoluter Monarch, dieser als der erste unter den Patriarchen, beide jedoch im vollen Bewußtsein, die Nachfolger Petri zu sein.

Nach Leo's Tode wurde der Archidiakonus Hilarius, der ihn auf dem Concil zu Ephesus vertreten hatte, an seine Stelle erwählt und regierte (461—468) nach seinen Grundsätzen, indem er die strenge Orthodoxie im Osten und die Autorität des Primates in Gallien behauptete.

Sein Nachfolger, Simplicius (468—483), sah den endlichen Untergang des weströmischen Kaiserthums unter Romulus Augustulus (476), nimmt aber in seinen Briefen von diesem Ereigniß gar keine Notiz, scheint ihm also auch nur geringe Bedeutung zugeschrieben zu haben. Die letzten Kaiser hatten durch ihre Schwäche das Wachsthum der päpstlichen Macht eher befördert als gehindert. Nun nahm diese gewissermaßen die erledigte Stelle ein und der Nachfolger Petri wurde im Bewußtsein der abendländischen Völker der einzige Erbe der alt-römischen Herrschertradition.

Durch den Sturz des Kaiserthums wurde der Papst der politische Unterthan barbarischer und häretischer (arianischer) Könige, aber diese ließen ihm, wie die meisten heidnischen Kaiser, in kirchlichen Angelegenheiten theils aus Politik, theils aus Unwissenheit oder Gleichgültigkeit völlige Freiheit. Die Katholiken hatten in Italien bei weitem die Uebermacht der Zahl und der Bildung. Auch war der Arianismus der neuen Herrscher mehr ein zufälliges Gewand, als eine innere Ueberzeugung. Odoaker, der sich zunächst zum König von Italien aufwarf (476—

---

[1]) Sermones de natali.

[2]) De vocatione omnium gentium. Quesnel hat nur die Möglichkeit der Leonischen Abfassung bewiesen. Vgl. Perthel, l. c. S. 127 ff. Entschieden unächt ist das Sacramentarium, oder eine Sammlung liturgischer Formulare für die Fest- und Feiertage des ganzen Jahres, welche Muratori und die Ballerini einem Privatmanne unter Felix III. zuschreiben. Es enthält neben manchen Gebeten Leo's auch vieles, was sich auf spätere Personen und Dinge bezieht, z. B. ein Gebet für Simplicius, den zweiten Nachfolger Leo's.

493), war tolerant gegen den orthodoxen Glauben; doch suchte er die neue Papstwahl 483 im Interesse des Staates zu controlliren und verbot bei Strafe des Anathema die Entfremdung von Kircheneigenthum durch irgend einen Bischof. Gegen diese Einmischung eines Laien protestirte zwanzig Jahre später eine römische Synode und erklärte das betreffende Decret aus dem Grunde für null und nichtig, faßte aber einen ähnlichen Beschluß gegen die Entfremdung des Kircheneigenthums[1]).

Papst Felix II. oder nach anderer Zählung III. (483—492) setzte den Kampf seines Vorgängers gegen den Monophysitismus des Orients fort, verwarf das Henoticon des Kaisers Zeno, als eine unberechtigte Laienanmaßung in Glaubenssachen, und wagte sogar die Excommunication des Bischofs Acacius von Constantinopel. Acacius antwortete mit einem Gegenanathema und wurde von den anderen östlichen Patriarchen unterstützt. Das Schisma der beiden Kirchen dauerte über dreißig Jahre bis zum Pontificat des Hormisdas.

Gelasius I. (492—496) sprach zuerst den Grundsatz aus, daß die Priestergewalt über der königlichen und kaiserlichen Gewalt stehe, und daß es vor der Entscheidung des Stuhles Petri keine Appellation gebe. Doch besitzen wir von diesem Papste andererseits ein merkwürdiges Zeugniß gegen die Kelchentziehung, oder die communio sub una specie, welche er für ein Sacrilegium erklärt.

Anastasius II. (496—498) stimmte einen milderen Ton gegen Constantinopel ein und kam dadurch selbst in den Verdacht der Häresie[2]).

Nach seinem plötzlichen Tode kam eine streitige Papstwahl vor, welche zu blutigen Auftritten führte. Der ostgothische König Theodorich (der Dietrich von Bern im Nibelungenlied), der Eroberer und Beherrscher von Italien (493—526), ebenfalls ein Arianer, wie Odoaker, wurde in diesem Streite um Rath gefragt und erklärte sich gegen Laurentius und für **Symmachus**, weil dieser die Mehrzahl der Stimmen erhalten hatte und zuerst consecrirt worden war. Die Partei des Laurentius aber, damit nicht zufrieden, erhob gegen Symmachus die Anklage grober Verbrechen, selbst des Ehebruchs und der Verschwendung der Kirchengüter. Die blutigen Scenen wurden erneuert, Priester ermordet, Klöster verbrannt und Nonnen insultirt. Theodorich, abermals vom Senate um Entscheidung gefragt, berief eine Synode zu Rom, wozu Symmachus seine Zustimmung gab. Also eine von einem häretischen Könige zusammenberufene Synode sollte über den Papst entscheiden! Es wurden bald nach einander mehrere Synoden in dieser Streitsache gehalten, deren Chronologie streitig ist[3]). Die wichtigste ist die sogenannte synodus palmaris[4]), die vierte unter Symmachus, vom October 501.

---

[1]) Es war dieß die fünfte (sonst vierte) Synode unter Symmachus, gehalten im Nov. 502, also später als die synodus palmaris. Vgl. Hefele, II. S. 625 f.

[2]) Dante versetzt ihn in die Hölle, und Baronius schreibt seinen plötzlichen Tod einem offenbaren Gerichte Gottes zu.

[3]) Vgl. darüber Hefele, II. S. 615 ff.

[4]) So genannt von dem Gebäude in Rom, wo sie gehalten wurde, „a porticu beati

Sie sprach diesen Papst ohne Untersuchung frei unter der Voraussetzung, daß es ihr nicht zukomme, über den Nachfolger des heil. Petrus ein Urtheil zu fällen. In seiner Vertheidigung dieses Concils, mit dem die Gegner nicht zufrieden waren, sprach der Diakonus Ennodius, später Bischof von Pavia († 521), zuerst deutlich den absolutistischen Grundsatz aus, nach welchem Leo bereits gehandelt hatte, daß der römische Bischof über jedem menschlichen Tribunale erhaben sei und bloß von Gott selbst gerichtet werden könne[1]). Dessen ungeachtet sind selbst im Mittelalter Päpste von Kaisern und allgemeinen Concilien abgesetzt und eingesetzt worden. Es ist dieß einer der Streitpunkte zwischen dem absolutistischen Papalsystem und dem constitutionellen Episkopalsystem in der römischen Kirche, welcher auch durch das Tridentiner Concil nicht geschlichtet wurde.

Unter Hormisdas (514—523) wurde durch den energischen Eifer des orthodoxen Kaisers Justin die monophysitische Partei in der griechischen Kirche gestürzt und die Verbindung derselben mit Rom nach fünfunddreißigjährigem Schisma wieder hergestellt (519).

Theodorich legte den Verhandlungen und Gesandtschaften kein Hinderniß in den Weg und erlaubte seinem vornehmsten Unterthan, seine kirchliche Superiorität über Constantinopel zu behaupten. Dieser semibarbarische und häretische Fürst war im Allgemeinen tolerant und sehr freigebig gegen die katholische Kirche und erhob sich sogar zu dem Grundsatz, der erst in neuerer Zeit zur Geltung gekommen ist, daß die Gewalt der Fürsten auf das bürgerliche Regiment beschränkt sei und sich keine Eingriffe in die Gewissensrechte ihrer Unterthanen erlauben dürfe. Niemand soll gezwungen werden, sagte er, gegen seinen Willen zu glauben. Dessen ungeachtet befahl er gegen das Ende seiner Regierung auf bloßen politischen Verdacht hin die Hinrichtung des berühmten Philosophen Boethius, mit welchem die altrömische Literatur viel würdiger abschließt, als das römische Reich mit Augustulus; ebenso befahl er den Tod des Senators Symmachus und die Einkerkerung des Papstes Johann I. (523—526).

Beinahe der letzte Act seiner Regierung war die Ernennung des würdigen Felix III. (IV.) zum Papste nach einem längeren Streit der Parteien. Dabei erließ er die Verordnung, daß künftighin der Papst, wie bisher, vom Klerus und Volke erwählt, aber vor seinem Amtsantritte vom weltlichen Fürsten bestätigt werden sollte. Mit diesem Einverständniß gaben der Klerus und die Stadt ihre Zustimmung zu seiner Ernennung.

Dessen ungeachtet kamen bei der Wahl des Bonifacius II. (530—532) und Johann II. (532—535) wieder ähnliche entehrende Streitigkeiten und

---

Petri Apostoli, quae appellatur ad Palmaria", wie Anastasius sagt. In den Conciliensammlungen wird sie irrig als Synodus III aufgeführt. Manche Historiker, auch Gieseler, verlegen sie ins Jahr 503.

[1]) Libellus apologeticus pro Synodo IV Romana, bei Mansi VIII, 274. Diese Vertheidigung wurde von der sechsten römischen Synode unter Symmachus i. J. 503 feierlich adoptirt und den Synodalbeschlüssen gleichgestellt.

Bestechungen vor, welche eine Art chronische Krankheit in der Geschichte des Papstthums wurden.

Bald nach dem Tode des Theodorich (526) zerfiel das gothische Reich durch inneren Zwiespalt und schwache Herrscher. Italien wurde von Belisar erobert (535) und sammt Afrika abermals dem oströmischen Reiche einverleibt, das unter Justinian seinen alten Glanz erneuerte und einen kurzen Nachsommer feierte. Und doch war dieser mächtige, orthodoxe Kaiser ein Sklave der ränkevollen und häretischen Theodora, welche er vom Theater zum Throne erhoben hatte. Ebenso war Belisar, sein siegreicher Feldherr, ganz in der Gewalt seiner Gattin Antonina.

Mit der Eroberung Italiens geriethen die Päpste in eine gefährliche und unwürdige Abhängigkeit vom Kaiser in Constantinopel, der zwar den römischen Stuhl ehrte, aber nicht minder den constantinopolitanischen, und im Grunde beide zu Werkzeugen seines staats-kirchlichen Despotismus zu machen suchte. Agapetus (535—536) leistete der Willkühr Justinians furchtlosen Widerstand und protestirte mit Erfolg gegen die Erhebung des Eutychianers Anthimus auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel. Aber durch die Intriguen der monophysitisch gesinnten Kaiserin wurde sein Nachfolger, der Papst Silverius (ein Sohn des Hormisdas, 536—538), einer verrätherischen Correspondenz mit den Gothen angeklagt, abgesetzt und nach der Insel Pandataria verbannt, wohin einst die schlimmsten heidnischen Kaiser die Opfer ihrer Tyrannei verwiesen, und wo er 540, ungewiß ob eines natürlichen oder eines gewaltsamen Todes, starb.

Vigilius, eine willfährige Creatur der Theodora, bestieg nun unter dem militärischen Schutze Belisars den päpstlichen Stuhl (538—554). Die Kaiserin hatte ihm diese Würde und eine Summe Geldes versprochen unter der Bedingung, daß er die Beschlüsse des chalcedonensischen Concils aufhebe und den Anthimus und seine Freunde für orthodox erkläre. Der ehrgeizige und doppelzüngige Prälat nahm die Bedingung an und bewirkte die Absetzung, vielleicht auch den Tod des Silverius. In sein Pontificat fiel der heftige Dreikapitelstreit und die zweite constantinopolitanische Generalsynode (553). Seine Verwaltung war ein charakterloses Schwanken zwischen der Würde und den Pflichten seines Amtes und der Unterwürfigkeit unter fremden theologischen und politischen Einfluß, zwischen wiederholter Verdammung der drei Kapitel in eutychianisirendem Interesse und dem wiederholten Widerruf dieser Verdammung. Er erlitt in Constantinopel, wo er mehrere Jahre auf kaiserlichen Befehl residirte, vielfache persönliche Verfolgung, aber ohne die Gesinnung und ohne den Ruhm des Märtyrerthums. So wurde er z.B., wenigstens nach westlichen Berichten, gewaltsam von dem Altare gerissen, den er mit beiden Händen so fest hielt, daß die Säulen des Baldachin über ihm zusammenstürzten, mit einem Strick um den Hals durch die Straßen geschleppt und in ein gemeines Gefängniß geworfen, weil er sich dem Willen Justinians und seinem Concil nicht fügen wollte. Zuletzt gab er doch nach unter

dem Einfluß der Furcht vor Absetzung. Er erhielt Erlaubniß zur Rückkehr nach Rom, starb aber unterwegs in Sicilien an der Steinkrankheit (554).

Pelagius I. (554—560) wurde auf Befehl Justinians, dessen Gunst er sich früher als päpstlicher Gesandter in Constantinopel erworben hatte, der Nachfolger des Vigilius, fand aber nur zwei Bischöfe bereit, ihn zu consecriren. Seine enge Verbindung mit dem Osten und seine Billigung des fünften ökumenischen Concils, welches als ein theilweises Zugeständniß an die eutychianische Christologie und insofern als eine Abschwächung der Autorität des chalcedonensischen Concils angesehen wurde, entfremdete ihm viele westliche, selbst italienische Bischöfe und führte eine temporäre Suspension ihrer Verbindung mit Rom herbei. Er erließ einen Brief an die ganze christliche Welt, worin er seine volle Uebereinstimmung mit den vier ersten Generalconcilien versicherte und dann das fünfte als dem chalcedonensischen Dogma in keiner Weise Abbruch thuend vertheidigte. Aber nur mit Hülfe der militärischen Gewalt des Narses konnte er Gehorsam erzwingen; die widerspenstigen Gegner, die Bischöfe von Aquileja und Mailand, ließ er als Gefangene nach Constantinopel senden.

An diesen zwei justinianischen Päpsten sieht man, wie viel die Macht der römischen Hierarchie ihrer Entfernung vom byzantinischen Despotismus verdankte und wie sehr sie durch Berührung damit gefährdet wurde.

Mit dem Einfall der arianischen Longobarden in Italien 568 wurden die Päpste wieder mehr unabhängig vom byzantinischen Hofe. Zwar blieben sie zinspflichtige Unterthanen der Exarchen in Ravenna, als der Stellvertreter der griechischen Kaiser (seit 554), und mußten sich von ihnen in der Wahl bestätigen und in ihrer Amtsführung überwachen lassen. Da aber diese in Italien einen schwachen Fuß hatten und von den arianischen Barbaren bedrängt wurden, so lag ihnen viel an der Gunst der Päpste, die als die reichsten Gutsbesitzer auch ein großes politisches Ansehen in Italien genossen und ihren Einfluß unter den damaligen Verwirrungen zur Aufrechthaltung von Gesetz und Ordnung anwandten.

Im Uebrigen gehört die Regierungszeit der Päpste Johann III. (560—573), Benedict I. (574—578) und Pelagius II. (578—590) zu den dunkelsten und unfruchtbarsten in den Annalen des Papstthums.

Aber mit Gregor I. (590—604) beginnt eine neue Periode. Er ist nächst Leo I. der größte römische Bischof des Alterthums und bezeichnet den Uebergang von der Patriarchalverfassung zum eigentlichen Papstthum des Mittelalters. Aus mehreren Gründen ziehen wir es vor, ihn an die Spitze der nächsten Periode zu stellen. Zwar trat er mit bescheidneren Ansprüchen auf, als Leo, der ihm an Kühnheit, Energie und Consequenz überlegen war. Er protestirte sogar, wie schon sein Vorgänger Pelagius gethan hatte, feierlich gegen den Titel eines allgemeinen Bischofs, den der constantinopolitanische Patriarch Johannes Jejuna-

tor sich auf einer Synode 587 beilegte[1]), als gegen eine antichristliche Anmaßung, was ganz an die patriarchale Gleichheit erinnert und ein Rückschritt hinter die Ansprüche Leo's zu sein scheint. Indeß, wenn man sein sonstiges Wirken und die strenge Consequenz des Papstthums, das nie etwas vergißt, in's Auge faßt, so ist man fast zur Vermuthung berechtigt, daß dieser Protest nicht sowohl gegen den Titel selbst, als gegen den Träger gerichtet war und mehr aus Eifersucht gegen den constantinopolitanischen Rivalen, als aus Demuth hervorging[2]). Aus demselben Grunde vermieden die römischen Bischöfe den Patriarchentitel, der sie mit den orientalischen Patriarchen auf gleichen Fuß gesetzt hätte, und zogen den Titel Päpste im Bewußtsein der specifischen Würde des Stuhles Petri vor. Gregor soll den demüthig stolzen Titel: „Knecht der Knechte Gottes" zuerst gebraucht haben. Seine Nachfolger nannten sich, seines Protestes ungeachtet, Universalbischöfe der ganzen Christenheit. Was er an den orientalischen Collegen als antichristlichen Hochmuth getadelt hatte, das hielten die späteren Päpste nur für den angemessenen Ausdruck ihrer universal-kirchlichen Amtswürde.

§. 197. Die ökumenischen Synoden.

I. Quellen:

Die Hauptquellen sind die Concilienacten, am besten und vollständigsten gesammelt in den **Conciliorum Collectiones** von dem Jesuiten **Sirmond** (Rom. 1608—1612. 4 voll. fol.), in der sogenannten Collectio regia (Par. 1644, 37 voll. fol.), von **Coleti** (Venet. 1728, in 23 voll. mit den Supplementen von **Mansi** in 6 voll.); besonders aber von dem Jesuiten **Harduinus** (oder Hardouin, † 1729): Collectio maxima conciliorum generalium et provincialium (Par. 1715. 12 voll. fol., geht bis zum J. 1714 und ist sehr brauchbar wegen der fünf reichen Register), und von dem italienischen Erzbischof von Lucca **Joh. Dominicus Mansi** († 1769): Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio (Florent. 1759 ff. 31 voll. fol., die vollständigste und beste Sammlung bis zum 15. Jahrh., aber unvollendet und da-

[1]) Schon Justinian legte dem constantinopolitanischen Patriarchen mehrmals officiell den Titel οἰκουμενικὸς πατριάρχης, universalis patriarcha bei.

[2]) Bellarmin erledigt sich dieses Zeugnisses eines der größten und besten Päpste gegen das System und den Geist des Papstthums, welches seit Calvin häufig von protestantischen Polemikern angeführt wurde, und auch immer eine gewisse Kraft behalten wird, durch die Annahme eines zweifachen Sinnes, in welchem der Titel universalis episcopus gebraucht werden könne. „Respondeo", sagt er (in seinem großen polemischen Werke: De controversiis christianae fidei, etc., de Romano pontifice, lib. II. cap. 31), „duobus modis posse intelligi nomen universalis episcopi. Uno modo, ut ille, qui dicitur universalis, intelligatur esse solus episcopus omnium urbium Christianarum, ita ut caeteri non sint episcopi, sed vicarii tantum illius, qui dicitur episcopus universalis, et hoc modo nomen hoc est vere profanum, sacrilegum et antichristianum. . . . Altero modo dici potest episcopus universalis, qui habet curam totius ecclesiae, sed generalem, ita ut non excludat particulares episcopos. Et hoc modo nomen hoc posse tribui Romano pontifici ex mente Gregorii probatur."

her ohne indices). Nützliche Auszüge sind die **Summa Conciliorum** von **Barth. Caranza** in vielen Ausgaben; und in deutscher Sprache die **Bibliothek der Kirchenversammlungen** (4. und 5. Jahrh.) von Diakonus **Fuchs**, Leipzig 1780—84. 4 Bde.

II. Bearbeitungen.

Chr. Wilh. Franz Walch (Luth.): Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipzig 1759. **Edw. H. Laudon** (Anglicaner): A manual of Councils of the Holy Catholick Church, comprising the substance of the most remarkable and important canons, alphabetically arranged. Lond. 1846. **C. J. Hefele** (R.-K.): Conciliengeschichte. Freiburg, 1855 ff. 5 Bde. (noch nicht vollendet). Der fünfte Band geht bis ins J. 1250). Vgl. meinen Aufsatz über ökumenische Concilien in Dorner's Jahrbüchern der deutschen Theologie, Band VIII. S. 326—346.

Ueber den Patriarchen, auch über dem von Rom, standen die ökumenischen oder allgemeinen Synoden[1]). Sie waren die vollständigste Repräsentation der Einheit und Autorität der alten katholischen Kirche. Sie bezogen sich zunächst auf das römische Reich, dann aber auch auf die umliegenden Barbarenländer, sofern sie durch ihre Bischöfe auf denselben vertreten waren.

Die Synodalverfassung im Allgemeinen nahm ihren Ausgangspunkt vom Apostelconcil zu Jerusalem[2]) und bildete sich im Laufe des zweiten und dritten Jahrhunderts aus. Sie stellte, wie der Episkopat, eine hierarchische Stufenordnung dar. Es giebt zunächst Diöcesan- oder District-Synoden, wo der Bischof einer Diöcese (im späteren Sinne des Wortes) über seinen Klerus präsidirt; sodann Provinzial-Synoden, bestehend aus dem Metropoliten oder Erzbischof und den Bischöfen seiner kirchlichen Provinz; dann Patriarchal-Synoden, welche alle Bischöfe eines Patriarchalbezirks (oder einer Diöcese im alten Sinne des Wortes) umfassen; noch höher stehen die National-Synoden, ungenau auch General-Synoden genannt, welche entweder die gesammte griechische, oder die

---

[1]) Der Name σύνοδος οἰκουμενική (concilium universale, s. generale) kommt zuerst im 6. Kanon der constantinopolitanischen Synode i. J. 381 vor. Die οἰκουμένη (sc. γῆ) ist eigentlich die ganze bewohnte Erde, dann im engeren Sinne die von den Griechen bewohnte Erde im Gegensatz zu den Barbarenländern, endlich bei den Römern der orbis romanus, dessen politische Grenzen mit denen der griechisch-römischen Kirche zusammenfielen. Da aber auch die Bischöfe der Barbaren außerhalb des Reiches zugelassen wurden, so repräsentirten die ökumenischen Synoden die gesammte katholische Christenheit.

[2]) Ap.-G. 15 u. Gal. 2. Vgl. meine Geschichte der apostol. Kirche §. 67—69 (2. Ausg., von Leipzig, S. 248 ff.). Mansi im ersten Band seiner Concilien-Sammlung, p. 22 (de quadruplici Synodo Apostolorum) und andere römisch-katholische Historiker reden von vier apostolischen Synoden, nämlich Ap.-G. 1, 13 ff. zur Wahl eines Apostels, K. 6 zur Wahl der Diakonen, K. 15 zur Beilegung der Streitigkeit über die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, und K. 21 zu einem ähnlichen Zwecke. Indeß muß man doch einen Unterschied zwischen einer öffentlichen Synode und einer bloßen Conferenz oder Privat-Consultation machen.

gesammte lateinische Kirche (wie die späteren lateranischen und die tridentinische Synode) repräsentiren; am höchsten stehen die ökumenischen Synoden für die gesammte Christenheit. Eine eigenthümliche und abnorme Art von Synoden waren die sogenannten σύνοδοι ἐνδημοῦσαι, welche der Bischof von Constantinopel häufig mit den gerade daselbst anwesenden[1]) Bischöfen der Provinzen hielt[2]). —

Die Synoden traten in den ersten Jahrhunderten ohne feste Regel je nach Bedürfniß zusammen. Das nicänische Concil aber verordnete im fünften Kanon, daß die Provinzialsynoden jährlich zweimal, nämlich in der Fastenzeit vor Ostern und im Herbste stattfinden sollen[3]). Ueber die anderen Synoden wurde nichts festgestellt.

Die ökumenischen Synoden waren keine regelmäßig wiederkehrenden, sondern außerordentliche Versammlungen, welche durch die großen dogmatischen Streitigkeiten der alten Kirche veranlaßt wurden. Sie konnten erst entstehen nach der Bekehrung des römischen Kaisers und der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion. Sie waren die höchste, aber auch die letzte Kraftäußerung der griechischen Kirche, welche überhaupt in dem ersten Entwicklungsstadium des Christenthums in den Vordergrund trat und die Hauptträgerin aller theologischen Bewegungen war. Darum stehen sie auch in derselben noch immer in höchster Verehrung und werden durch Abbildungen in den Kirchen im Volksbewußtsein lebendig erhalten. Die griechischen und russischen Christen feiern seit 842 alljährlich das Andenken der sieben ökumenischen Concilien am ersten Sonntag in den Fasten, als dem Siegesfest der Rechtgläubigkeit[4]), und leben der Hoffnung, daß ein achtes ökumenisches Concil die Streitigkeiten und Gebrechen der Christenheit heilen werde. Durch ihre Glaubenssymbole leben sie, besonders das nicänische und chalcedonensische, auch in der abendländischen, römisch-katholischen und evangelisch-protestantischen Kirche noch immer fort.

Streng genommen war auf keiner dieser Synoden die gesammte Christenheit repräsentirt. Abgesehen davon, daß die Gemeinde und auch der niedere Klerus davon ausgeschlossen waren, so bildeten selbst die versammelten Bischöfe nur

---

[1]) ἐνδημοῦντες.

[2]) Nach gewöhnlicher Annahme giebt es blos vier oder fünf Arten von Synoden. Hefele zählt aber acht (I. S. 3 u. 4), indem er zu obengenannten noch die abnormen σύνοδοι ἐνδημοῦσαι, ferner die Synoden der Bischöfe mehrerer Provinzen, und endlich die concilia mixta, bestehend aus den weltlichen und geistlichen Würdeträgern einer Provinz, als besondere Classen hinzufügt.

[3]) Eine ähnliche Verordnung, aber mit anderer Zeitbestimmung, findet sich schon im 37sten der apostolischen Canones, wo es heißt (in der Ausgabe von Ueltzen p. 244): δεύτερον τοῦ ἔτους σύνοδος γινέσθω τῶν ἐπισκόπων.

[4]) Dieser Sonntag, dessen Feier die Kaiserin Theodora i. J. 842 anordnete, heißt bei den Griechen die κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας. An demselben werden die alten Concilien im Gottesdienste dramatisch reproducirt.

einen geringen Theil des katholischen Episkopats. Die nordafrikanische Provinz allein zählte weit mehr Bischöfe, als auf der zweiten, dritten und fünften Generalsynode versammelt waren[1]). Sie hatten einen überwiegend orientalischen Charakter, verhandelten griechische Streitfragen in griechischer Sprache, wurden in Constantinopel oder in der Nähe gehalten und bestanden fast ganz aus griechischen Mitgliedern. Die lateinische Kirche war gewöhnlich bloß durch ein Paar Delegaten des römischen Bischofs vertreten, die dann aber allerdings mehr oder weniger im Namen des ganzen Abendlandes handelten. Selbst die 520 oder 630 Mitglieder der chalcedonensischen Synode waren mit Ausnahme der zwei Stellvertreter Leo's I. und zweier Afrikaner, welche zufällig als Flüchtlinge beiwohnten, lauter Orientalen. Die constantinopolitanische Synode von 381 war von gar keinem lateinischen und auch nur von 150 griechischen Bischöfen besucht und wurde erst gegen die Mitte des folgenden Jahrhunderts durch die Zustimmung der lateinischen Kirche zum Range einer ökumenischen erhoben. Andererseits sollte die ephesinische Synode von 449 nach der Absicht des Kaisers und Papstes eine ökumenische werden; statt dessen aber wurde sie in der Geschichte mit dem Namen der Räubersynode gebrandmarkt, weil sie durch Gewalt die eutychianische Irrlehre sanctionirte. Die Synode von Sardica 343 war ebenfalls als eine allgemeine beabsichtigt, erhielt aber gleich nach dem Zusammentritt durch die Secession und das Gegenconcil der orientalischen Bischöfe einen sectionellen Charakter.

Es sind also nicht die Zahl der anwesenden Bischöfe und die Rechtmäßigkeit der Berufung allein, sondern der Erfolg, die Wichtigkeit und Rechtgläubigkeit der gefaßten Beschlüsse und vor allem die Zustimmung der orthodoxen Christenheit, welche über den ökumenischen Charakter einer Synode entscheiden[2]).

Es sind im Ganzen sieben Synoden, welche durch die öffentliche Meinung der griechischen und lateinischen Kirche zur Würde von Generalsynoden erhoben wurden. Die Reihe derselben beginnt mit der ersten nicänischen 325, welche die Lehre von der Gottheit Christi festsetzte und den Arianismus verdammte, und schließt mit der zweiten nicänischen 787, welche den kirchlichen Bildergebrauch sanctionirte. Die vier ersten dieser Synoden genießen auch in den orthodoxen evangelischen Kirchen ein hohes dogmatisches Ansehen, während die drei letzten weniger wichtig sind und viel seltener erwähnt werden.

Die ökumenischen Concilien haben nicht bloß einen kirchlichen, sondern auch einen reichs- oder staatskirchlichen Charakter. Schon ihr Name weist auf

---

[1]) Die schismatischen Donatisten allein hielten i. J. 308 zu Carthago ein Concil von 270 Bischöfen (vgl. Wiltsch, Kirchl. Geographie und Statistik, I. S. 53 u. 54), während das zweite ökumenische Concil bloß 150, das dritte 160 (198), das fünfte 164 Bischöfe zählte.

[2]) Schröckh sagt (Th. 8. S. 201) mit Unrecht, daß diese allgemeine Zustimmung zu den „leeren Einbildungen" gehöre. Natürlich muß man die Zustimmung auf die orthodoxe Christenheit einschränken.

die οἰκουμένη, den orbis Romanus, das Kaiserreich hin. Sie konnten erst nach jener großen Umwandlung entstehen, welche durch den Auftritt Constantins bezeichnet wird. Er veranlaßte die erste ökumenische Synode, obwohl die Idee ihm wahrscheinlich von befreundeten Bischöfen beigebracht wurde; wenigstens sagt Rufinus, er habe sie „ex sacerdotum sententia" berufen. Jedenfalls gehört der christliche griechisch-römische Kaiser durchaus zu einer ökumenischen Synode im alten Sinne des Wortes. Er ist ihr weltliches Oberhaupt und ihr gesetzlicher Schirmherr.

Nach der consequent hierarchischen oder päpstlichen Theorie, wie sie sich im Mittelalter ausgebildet hat und von römischen Theologen noch immer vertheidigt wird, kann bloß der Papst, als das allgemeine Oberhaupt der Kirche, eine allgemeine Synode berufen, leiten und bestätigen. Aber die Geschichte der ersten sieben oder, nach römischer Zählung, acht ökumenischen Synoden von 325 bis 867 weiset dieses dreifache Recht den byzantinischen Kaisern zu. Dieß geht unwiderleglich aus den noch vorhandenen Edicten der Kaiser, den Acten der Concilien, den Berichten aller griechischen Historiker und der gleichzeitigen lateinischen Quellen hervor. Auf diesen byzantinischen Vorgang und auf das Beispiel der Könige Israels bauten später — sei es nun mit Recht, oder mit Unrecht — die russischen Czaren und die protestantischen Fürsten in Deutschland, Scandinavien und England ihren Anspruch auf ein ähnliches, nur noch viel weiter ausgedehntes Oberaufsichtsrecht über die Kirchen ihres Landes.

Zunächst also ging die Berufung der ökumenischen Concilien von den Kaisern aus[1]). Sie bestimmten Ort und Zeit der Versammlung, luden durch ein Edict die Metropoliten und angeseheneren Bischöfe des Reiches ein, sorgten für die Transportationsmittel und bestritten die Reisekosten und sonstigen Ausgaben aus der Staatskasse. Bei der nicänischen und ersten constantinopolitanischen Synode geschah diese Berufung ohne alle vorangegangene Berathung und Zustimmung des römischen Bischofs[2]). Erst auf dem chalcedonensischen Concil 451

[1]) Dieß giebt auch der römisch-katholische Kirchenhistoriker Hefele (I. S. 7) im Gegensatz gegen Bellarmin und andere römische Theologen zu. „Die acht ersten allgemeinen Synoden", sagt er, „sind von den Kaisern, alle späteren dagegen [d. h. alle römisch-katholischen Generalsynoden] von den Päpsten angesagt und ausgeschrieben worden; aber auch bei jenen ersten zeigt sich eine gewisse Betheiligung der Päpste an ihrer Convocation, die in den einzelnen Fällen bald mehr, bald minder deutlich hervortritt." Die letztere Behauptung ist zu allgemein und läßt sich bei der Geschichte der beiden ersten und des fünften dieser Concilien gar nicht durchführen.

[2]) Was die nicänische Synode betrifft, so wurde sie nach Eusebius und allen alten Quellen bloß von Constantin berufen, und erst drei Jahrhunderte später, auf der Synode von 680, wurde dem Papste Silvester ein Antheil an der Berufung zugeschrieben. Was die constantinopolitanische Synode von 381 betrifft, so ruht die römische Behauptung, daß der Papst Damasus gemeinschaftlich mit Theodosius dieselbe berufen habe, auf einer Verwechselung dieser Synode mit einer anderen und unbedeutenden von 382. Vgl. die Noten des Valesius zu Theodoret, Hist. Eccl. V, 9, und Hefele (der seine frühere Ansicht hier selbst berichtigt), Bd. I. S. 8 u. Bd. II. S. 36.

trat der päpstliche Einfluß entschieden hervor, aber auch da noch in factischer Unterordnung unter die höhere Autorität der Synode, welche sich um den Protest Leo's gegen den 28. Kanon in Betreff des Ranges des Patriarchen von Constantinopel nicht kümmerte. Nicht nur ökumenische, sondern auch Provinzialsynoden wurden nicht selten von weltlichen Fürsten berufen, wie die Synode zu Arles 314 von Constantin, die Synode zu Orleans 549 von Childebert und — um ein späteres Beispiel zu anticipiren — die Synode zu Frankfurt 794 von Carl dem Großen. Merkwürdig ist, was wir bereits früher erwähnten, daß im Anfang des sechsten Jahrhunderts mehrere orthodoxe Synoden zu Rom, die über die streitige Papstwahl des Symmachus entscheiden sollten, von einem weltlichen Fürsten, und zwar von dem häretischen Theodorich berufen und als gültig angesehen wurden.

Sodann aber nahmen die Kaiser auch direct oder indirect thätigen Antheil an allen von ihnen berufenen ökumenischen Synoden mit zwei Ausnahmen und führten das Präsidium. Constantin der Große, Marcian und seine Gemahlin Pulcheria, Constantin Pogonatus, Irene und Basilius Macedo wohnten persönlich bei; gewöhnlich aber waren sie, wie die römischen Bischöfe (welche niemals selbst anwesend waren) durch Delegaten oder Commissäre vertreten, welche mit voller Autorität für diese Gelegenheit bekleidet waren. Sie eröffneten die Sitzungen durch Verlesung des kaiserlichen Edictes (in lateinischer und griechischer Sprache) und anderer Documente, präsidirten über die Verhandlungen in Verbindung mit den Patriarchen, leiteten den ganzen Geschäftsgang, sorgten für Ordnung und Sicherheit, schlossen das Concil und unterzeichneten die Acten entweder an der Spitze oder am Schlusse der Reihe der Bischöfe. Bei dieser hervorragenden Stellung übten sie, wenn sie ein selbstständiges theologisches Interesse und Urtheil hatten, bisweilen auch einen nicht geringen Einfluß auf die Verhandlungen und die Beschlüsse, doch hatten sie kein votum, wie ja die Präsidenten von berathenden und gesetzgebenden Versammlungen überhaupt gewöhnlich nur dann stimmen, wenn die Entscheidung der Frage davon abhängt.

Was insbesondere das Präsidium des Kaisers oder seiner Commissäre betrifft, so ist davon in den Concilienacten und bei den griechischen Historikern öfter die Rede. Selbst Papst Stephan V. (817) schreibt, daß Constantin der Große auf dem Nicänischen Concil präsidirt habe. Nach Eusebius eröffnete er die Hauptverhandlungen mit einer feierlichen Rede, wohnte fortwährend den Sitzungen bei und nahm den Ehrenplatz ein. Seine Gegenwart unter den Bischöfen bei dem Gastmahl, das er ihnen am Abschlusse des Concils gab, erschien dem panegyrischen Historiker sogar als ein Bild Christi unter seinen Heiligen![1]). Diese hervorragende Stellung Constantin's zu dem berühmtesten und angesehensten aller Concilien ist um so auffallender, da er damals noch nicht einmal getauft

---

[1]) Euseb., Vita Const. III, 15: *Χριστοῦ βασιλείας ἔδοξεν ἄν τις φαντασιοῦσθαι εἰκόνα, ὄναρ τ' εἶναι ἀλλ' οὐχ ὕπαρ τὸ γινόμενον.*

war. Als Marcian und Pulcheria mit ihrem Hofe auf dem Concil zu Chalcedon erschienen, um die Beschlüsse zu bestätigen, wurden sie von den versammelten Bischöfen im bombastischen Style des Orients als Vertheidiger des Glaubens, als Säulen der Orthodoxie, als Feinde und Verfolger der Häretiker, der Kaiser als ein zweiter Constantin, ein neuer Paulus, ein neuer David, die Kaiserin als eine zweite Helena, und mit anderen hochtönenden Ehrenprädicaten begrüßt[1]). Nur auf dem zweiten und auf dem fünften allgemeinen Concil war der Kaiser nicht repräsentirt und das Präsidium in den Händen des Patriarchen von Constantinopel.

Neben den kaiserlichen Commissären, oder in Abwesenheit derselben nahmen aber allerdings die verschiedenen Patriarchen oder ihre Vertreter, vor allem die Legaten des römischen Bischofs, als des mächtigsten unter den Patriarchen, auf dem dritten, vierten, sechsten, siebenten und achten allgemeinen Concil Antheil am Präsidium.

Denn das Präsidium des Kaisers bezog sich mehr auf die Geschäftsführung und auf die äußeren Angelegenheiten der Synoden, nicht aber auf die theologisch-religiösen Fragen. Auf diesen Unterschied weiset schon das bekannte Wort Constantins von einem doppelten Episkopat hin, das wir früher betrachtet haben. Demgemäß handelte er auch auf dem nicänischen Concil. Er erwies den Bischöfen größere Achtung, als seine heidnischen Vorgänger den römischen Senatoren. Er wollte ein Diener, nicht ein Richter der Nachfolger der Apostel sein. Nach seiner Eröffnungsrede überließ er das Wort den (geistlichen) Vorsitzern der Synode[2]), unter denen wahrscheinlich der Bischof von Alexandrien, Eustathius von Antiochien und Hosius von Cordova — der letztere als besonderer Freund des Kaisers und als Repräsentant der westlichen Kirchen, vielleicht auch des Bischofs von Rom — zu verstehen sind. Dieselbe Unterscheidung zwischen einem weltlichen und geistlichen Präsidium begegnet uns bei Theodosius II. Er schickte den Comes Candidian als seinen Stellvertreter auf die dritte allgemeine Synode mit Vollmacht über die ganze Geschäftsordnung, aber nicht über die theologischen Untersuchungen selbst; „denn," so schrieb er an die Synode, „es ist nicht erlaubt, daß wer nicht dem Katalog der heiligsten Bischöfe angehört, in die kirchlichen Erörterungen

---

[1]) Mansi VII, 170 sqq. Der Kaiser wird hier nicht blos göttlich genannt, welches allein schon hinlänglich abgöttisch klingt, sondern wiederholt der göttlichste Herr und Gebieter, ὁ θειότατος καὶ εὐσεβέστατος ἡμῶν δεσπότης, divinissimus et piissimus noster imperator ad sanctam synodum dixit, etc. Uebrigens muß man eingestehen, daß sich Spuren dieser heidnischen Abgötterei noch bis auf die neueste Zeit selbst in evangelischen Monarchieen finden.

[2]) Eusebius, Vita Const. III, 13: Ὁ μὲν δὴ ταῦτ' εἰπὼν Ῥωμαίᾳ γλώττῃ [welches noch immer die officielle Sprache war], ὑφερμηνεύοντος ἑτέρου, παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις. Doch nahm der Kaiser nach den gleichfolgenden Worten des Eusebius dennoch hörend, redend und zur Eintracht ermahnend lebhaften Antheil. Sein ganzer Bericht über das Concil ist summarisch und ungenügend.

sich einmische." Doch präsidirte Cyrill von Alexandrien auf dieser Synode und führte die Geschäftsordnung zuerst allein, später in Gemeinschaft mit den päpstlichen Legaten, während Candidian die nestorianische Gegenpartei unterstützte, welche unter dem Patriarchen Johann von Antiochien ein eigenes Concil hielt.

Endlich ging auch die Bestätigung der Concilien von den Kaisern aus. Sie gaben den Beschlüssen theils durch ihre Unterschrift, theils durch besondere Edicte Rechtsgültigkeit, erhoben sie zu Reichsgesetzen, sorgten für ihre Beobachtung und bestraften die Dissidenten mit Absetzung und Verbannung. Dies that schon Constantin der Große mit den nicänischen, Theodosius der Große mit den constantinopolitanischen, Marcian mit den chalcedonensischen Beschlüssen. Die zweite ökumenische Synode erbat sich vom Kaiser ausdrücklich diese Bestätigung, da er selbst nicht anwesend, auch durch keinen Commissär verteten war. Die päpstliche Bestätigung dagegen wurde erst seit der vierten allgemeinen Synode (451) für nothwendig anerkannt[1]). Dessen ungeachtet setzte Justinian die Beschlüsse der fünften allgemeinen Synode von 553 durch ohne die Genehmigung, ja trotz der anfänglichen Weigerung des Papstes Vigilius. Im Mittelalter dagegen kehrte sich das Verhältniß um, indem der Einfluß des Papstes auf den Concilien zunahm, der des Kaisers dagegen abnahm, oder vielmehr der deutsche Kaiser nie eine so hervorragende Stelle in der Kirche behauptete, wie der byzantinische. Doch ist das Verhältniß des Papstes zu einem Generalconcil, oder die Frage, ob jener über oder unter diesem stehe, noch immer ein Streitpunkt zwischen der curialistischen oder ultramontanen und der episkopalistischen oder gallicanischen Schule.

Mit Ausnahme dieser hervorragenden Stellung der Kaiser und ihrer Commissäre war der Charakter der ökumenischen Synoden durchaus hierarchisch. An dem Apostelconcil von Jerusalem nahmen außer den Aposteln auch die Brüder Theil und der Beschluß desselben erging im Namen der ganzen Gemeinde[2]). Allein dieses, so zu sagen, republikanische oder demokratische Element hatte längst dem aristokratischen Platz gemacht. Bloß die Bischöfe als die Nachfolger und Erben der Apostel, als die ecclesia docens, hatten Sitz und Stimme auf den Synoden. Daher wird im fünften Kanon von Nicäa selbst eine Provinzialsynode „die allgemeine Versammlung der Bischöfe der Provinz" genannt. Die Presbyter und Diakonen nahmen zwar an der Berathung Theil, und Athanasius, obwohl damals bloß Diakonus, übte auf dem Nicänischen Concil durch seinen Eifer und seine Gaben wahrscheinlich mehr Einfluß, als die meisten Bischöfe; aber

---

[1]) Nämlich in einem Schreiben der Synode an Leo (Ep. 89 in den Briefen Leo's, ed. Baller. tom. I. p. 1099) und in einem Briefe Marcians an Leo (Ep. 110. t. I. p. 1182 sq.).

[2]) Ap.-G. 15, 22: τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ; u. V. 23: οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῖς . . . ἀδελφοῖς, etc. Vgl. meine Geschichte der apostol. Kirche §. 69 u. §. 128.

sie hatten kein votum decisivum, außer wenn sie, wie die römischen Legaten, die Stelle ihres Bischofs vertraten. Die Laien waren gänzlich ausgeschlossen. Doch muß man bedenken, daß die Bischöfe jener Zeit durch die Volksstimme erwählt wurden und insofern wirklich das christliche Volk repräsentirten und von diesem nicht selten für ihr Verhalten zur Verantwortung gezogen wurden, obwohl sie in ihrem eigenen Namen als Nachfolger der Apostel ihr Votum gaben. Eusebius fühlte sich verbunden, vor seiner Diöcese in Cäsarea sich wegen seines Votums in Nicäa zu rechtfertigen, und die ägyptischen Bischöfe zu Chalcedon fürchteten sich vor einem Aufruhr ihrer Gemeinden.

Sodann sanctionirten die Concilien in einem Zeitalter des absoluten Despotismus das Princip gemeinsamer öffentlicher Berathung als des besten Weges, um zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen und eine Streitigkeit beizulegen. Sie erneuerten das Schauspiel des römischen Senates in kirchlicher Umbildung und waren die Vorläufer repräsentativer Verfassung und parlamentarischer Gesetzgebung.

In Disciplinarangelegenheiten entschied die Majorität; in Glaubenssachen aber war Einstimmigkeit erforderlich, welche nöthigenfalls durch Ausschließung der dissentirenden Minorität erzwungen wurde. In der Mitte der Versammlung lag auf einem Pulte oder Tische ein aufgeschlagenes Evangelienbuch als Symbol der Gegenwart Christi, dessen untrügliches Wort die Richtschnur aller Kirchenlehre ist. Später wurden auch die kirchlichen Kanones und Reliquien der Heiligen aufgelegt. Die Bischöfe saßen — wenigstens nach späterer Sitte — in Kreisform nach ihrem Ordinationsalter oder nach dem Rang ihrer Stühle, hinter ihnen die Priester, vor oder neben ihnen standen die Diakonen. Religiöse Feierlichkeiten in liturgischem Styl öffneten und schlossen die Versammlungen. In den alten Synoden wurden die Gegenstände in den Sitzungen selbst berathen, weßhalb die Acten lange Reden und Disputationen enthalten. Auf der Tridentiner Synode aber wurden die Gegenstände von besonderen Commissionen durchgearbeitet und der Versammlung bloß zur Bestätigung vorgelegt. Die Abstimmung geschah immer nach Köpfen bis zum Constanzer Concil, wo nach den fünf Nationen gestimmt wurde, um den italienischen Prälaten das Uebergewicht zu nehmen.

Die Jurisdiction der ökumenischen Synoden bezog sich auf die gesammte Gesetzgebung der Kirche, auf Sachen des christlichen Glaubens und Lebens (fidei et morum) und auf Sachen der Verfassung und des Cultus. Die Synodalbeschlüsse, im Allgemeinen ὅροι, definitiones genannt, erhielten den Namen dogmata, wenn sie Lehrsätze des Glaubens waren, symbola (σύμβολα), wenn solche bekenntnißmäßig formulirt waren; canones nannte man sie, wenn sie das sittliche Leben, Verfassung und Cultus normirten. Nur erstere (die symbola und dogmata) bedurften der Stimmeneinheit zu ihrer Geltung. Zugleich übten sie, wo es Gelegenheit gab, die höchste richterliche Gewalt aus durch Excommunication von Bischöfen und Patriarchen, wie die des Nestorius.

Was die Autorität dieser Synoden betrifft, so entschieden sie die Streitfragen in höchster und letzter Instanz.

Ihren dogmatischen Beschlüssen wurde frühzeitig Infallibilität zugeschrieben, indem man die Verheißung des Herrn von der Unzerstörbarkeit seiner Kirche[1]), von seiner ununterbrochenen Gegenwart bei dem Lehrstande[2]) und von der Leitung des Geistes der Wahrheit[3]) im vollsten Sinne auf sie übertrug, weil sie die gesammte Kirche repräsentirten. Nach dem Vorgang des Apostel-Concils wurde bei den Beschlüssen die Formel gebräuchlich: Visum est Spiritui sancto et nobis[4]). Schon Constantin der Große nennt in einem Rundschreiben an die Kirchen die Befehle des nicänischen Concils ein göttliches Gebot[5]), wobei jedoch der Mißbrauch dieses Wortes in der Sprache der byzantinischen Despoten nicht zu vergessen ist. Athanasius sagt mit Rücksicht auf die Lehre von der Gottheit Christi: „Was Gott durch das Concil von Nicäa gesprochen, währet in Ewigkeit"[6]). — Das Concil von Chalcedon erklärt die Beschlüsse der nicänischen Väter für unabänderliche Satzungen, weil Gott selbst durch sie geredet habe[7]). Das Concil von Ephesus braucht in dem Decret der Absetzung des Nestorius die Formel: „Der von ihm gelästerte Herr Jesus Christus bestimmt durch diese heiligste Synode[8]). Papst Leo spricht von einem „irretractabilis consensus" des Concils von Chalcedon in Bezug auf die Lehre von der Person Christi. Papst Gregor der Große stellt sogar die vier ersten Concilien den vier kanonischen Evangelien gleich, weil sie die Ketzereien und Gottlosigkeiten des Arius, Macedonius, Nestorius und Eutyches widerlegten und zerstörten[9]). Ebenso setzt Justinian die Dogmata der vier

---

[1]) Matth. 16, 18. [2]) 28, 20. [3]) Joh. 14, 26; 16, 13.

[4]) *ἔδοξε τῷ πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἡμῖν*, Ap.-G. 15, 28. Uebrigens hatten schon Provinzial-Concilien diese Phrase auf sich angewandt, z. B. das Concil. Carthaginiense von 252 (in den Opera Cypriani): „Placuit nobis, Sancto Spiritu suggerente, et Domino per visiones multas et manifestas admonente." Aehnlich das Concil von Arles i. J. 314: „Placuit ergo, praesente Spiritu Sancto et angelis ejus."

[5]) *θείαν ἐντολήν* und *θείαν βούλησιν*, bei Euf., Vita Const. III, 20. Vgl. seine Ep. ad eccl. Alexandr. bei Sokrates, H. E. I, 9, wo er ähnliche Ausdrücke gebraucht.

[6]) Auch Isidor von Pelusium nennt die nicänische Synode göttlich inspirirt, *θεόθεν ἐμπνευσθεῖσα* (Ep. l. IV. ep. 99). Aehnlich Basilius d. Gr. Ep. 114 (in der Bened. Ausg. seiner Opera omnia tom. III. p. 207), wo er sagt, daß die 318 Väter von Nicäa mit der *ἐνέργεια τοῦ ἁγίου πνεύματος* (non sine Spiritus Sancti afflatu) geredet haben.

[7]) Act. I., bei Mansi, tom. VI. p. 672. Wir citiren die lateinische Uebersetzung: „Nullo autem modo patimur a quibusdam concuti definitam fidem, sive fidei symbolum, a sanctis patribus nostris qui apud Nicaeam convenerunt illis temporibus: nec permittimus aut nobis, aut aliis, mutare aliquod verbum ex his quae ibidem continentur, aut unam syllabam praeterire, memores dicentis. *Ne transferas terminos aeternos, quos posuerunt patres tui* (Prov. XXII, 8; Matt. X, 20). Non enim erant ipsi loquentes, sed ipse Spiritus Dei et Patris qui procedit ex ipso."

[8]) *ὁ βλασφημηθεὶς παρ' αὐτοῦ κύριος Ἰησ. Χριστὸς ὥρισε διὰ τῆς παρούσης ἁγιωτάτης συνόδου.*

[9]) Lib. I. Ep. 25 (ad Joannem episcopum Constant. et caeteros patriarchas, in Migne's Ausg. der Opera Greg. tom. III. p. 478, u. in der Benedict. Ausg. III, 515): „Praeterea, quia corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem, sicut sancti evangelii quatuor libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me

ersten Concilien auf eine Stufe mit der heiligen Schrift und die Kanones derselben auf eine Stufe mit den Reichsgesetzen[1]). Die drei späteren Generalconcilien dagegen haben nicht die gleiche dogmatische Bedeutung und daher auch nicht dieselbe Autorität wie die vier ersten, welche die Grundlehren der ökumenischen Orthodoxie festsetzten. Sonst hätte Gregor in der eben angeführten Stelle auch das fünfte Concil von 553 erwähnen sollen. Und auch unter den vier ersten findet ein Gradunterschied statt, indem das Nicänische und das Chalcedonensische wegen ihrer wichtigen Resultate am höchsten stehen.

Anders verhält es sich mit den disciplinarischen Verordnungen, welche in den canones niedergelegt sind. Diese galten von Anfang an nicht für so allgemein verbindlich, wie die Glaubenssymbole, indem Verfassung und Gebräuche mehr zur Außenseite der Kirche gehören und mehr oder weniger dem Wechsel der Zeit unterworfen sind. Gregor von Nazianz zählt den fünfzehnten Kanon des nicänischen Concils, welcher die Versetzung des Klerus von einer Stelle zur anderen verbot und für ungültig erklärte[2]), sieben und fünfzig Jahre später (382) unter die längst erstorbenen Gesetze[3]). Gregor selbst wechselte mehrmals seine Stelle und Chrysostomus wurde von Antiochien nach Constantinopel berufen. Leo I. sprach mit auffallender Geringschätzung vom dritten Kanon des zweiten ökumenischen Concils, weil er dem Bischof von Constantinopel den ersten Rang nächst dem römischen einräumte, und protestirte aus demselben Grunde gegen den 28. Kanon des vierten ökumenischen Concils[4]). Ueberhaupt hat die römische Kirche nicht alle Disciplinarverordnungen dieser Synoden angenommen.

---

fateor. Nicaenum scilicet, in quo perversum Arii dogma destruitur; Constantinopolitanum quoque in quo Eunomii et Macedonii error convincitur; Ephesinum etiam primum, in quo Nestorii impietas judicatur; Chalcedonense vero, in quo Eutychetii (Eutychis) Dioscorique pravitas reprobatur, tota devotione complector, integerrima approbatione custodio: quia in his velut in quadrato lapide, sanctae fidei structura consurgit, et cujuslibet vitae atque actionis existat, quisquis eorum soliditatem non tenet, etiam si lapis esse cernitur, tamen extra aedificium jacet. Quintum quoque concilium pariter veneror in quo et epistola, quae Ibae dicitur, erroris plena, reprobatur," etc. Der letzte Satz wird in den von mir consultirten Werken über Kirchengeschichte ausgelassen und darauf die falsche Behauptung gegründet, daß Gregor blos die vier ersten ökumenischen Concilien angenommen habe.

[1]) Justin. Novell. CXXXI: Quatuor synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipimus, et regulas sicut leges observamus.

[2]) Conc. Nic. can. 15: ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον. Dieses Verbot ruhte auf der dogmatischen Auffassung des Verhältnisses zwischen einem Geistlichen und seiner Gemeinde als einer mystischen Ehe, und wollte dem clerikalen Ehrgeize Zügel anlegen. Es findet sich schon in den Can. Apost. 13. 14, wurde aber oft übertreten. Auf der nicänischen Synode selbst waren mehrere Bischöfe, wie Eusebius von Nikomedien und Eustathius von Antiochien, die ihr erstes Bisthum mit einem anderen und besseren vertauscht hatten.

[3]) νόμους πάλαι τεθνηκότας, Carm. de Vita sua, V. 1810.

[4]) Epist. 106 (al. 80) ad Anatolium, und Epist. 105 ad Pulcheriam. Vgl. oben §. 57. Selbst noch Gregor I. schreibt i. J. 600 in Bezug auf die canones der constant.

Augustin, der genialste und frömmste unter den Kirchenvätern, bildete sich im besten Geiste seiner Zeit eine philosophische Ansicht über das Ansehen der Concilien, welche zwischen Ueberschätzung und Unterschätzung eine weise und gesunde Mitte hält und sich der freieren evangelisch-protestantischen Ansicht nähert. Er ordnet nämlich dasselbe mit Recht der heil. Schrift, als der höchsten und unverbesserlichen Norm des Glaubens, unter und nimmt an, daß synodale Beschlüsse durch die tiefere Forschung einer späteren Zeit zwar nicht beseitigt und aufgehoben, aber doch erweitert und vervollkommnet werden können. Sie sprechen das durch vorangegangene theologische Streitigkeiten bereits gehörig vorbereitete Resultat für das allgemeine Bedürfniß aus und geben dem Bewußtsein der Kirche über den betreffenden Artikel des Glaubens den klarsten und angemessensten Ausdruck, der in dem gegebenen Zeitpunkte möglich ist. Allein dieses Bewußtsein der Kirche ist selbst einer Entwicklung fähig. Während die heil. Schrift die Wahrheit auf zweifellose und untrügliche Weise darstellt, so kann das Urtheil der Bischöfe durch das weisere Urtheil anderer Bischöfe, das Urtheil der Provinzial-Concilien durch das Urtheil der General-Concilien und diese selbst durch spätere General-Concilien verbessert und durch neue Wahrheiten aus dem Worte Gottes bereichert werden [1]). Er setzte dabei voraus, daß alles im Geiste christlicher Demuth, Eintracht und Liebe verhandelt werde. Hätte er aber dem Concil von Ephesus 431 beigewohnt, zu welchem er um die Zeit seines Todes eingeladen wurde, so würde er mit betrübtem Herzen dort einen anderen Geist gefunden haben.

Augustin giebt also offenbar eine allmähliche Fortentwicklung der Kirchen-

---

Synode von 381: Romana autem ecclesia eosdem canones vel gesta Synodi illius hactenus non habet, nec accepit; in hoc autem eam accepit, quod est per eam contra Macedonium definitum. Libr. VII. Ep. 34 ad Eulogium episcopum Alexand. (tom. III. p. 882 ed. Bened. und in Migne's Ausg. III, 893).

[1]) De Baptismo contra Donatistas l. II, 3 (in der Bened. Ausg. der Opera Aug., tom. IX. p. 89): „Quis autem nesciat, sanctam Scripturam canonicam, tam Veteris quam Novi Testamenti, certis suis terminis contineri, eamque omnibus posterioribus Episcoporum literis ita praeponi, ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit, quidquid in ea scriptum esse constiterit; Episcoporum autem literas quae post confirmatum canonem vel scriptae sunt vel scribuntur, et per sermonem forte sapientiorem cujuslibet in ea re peritioris, et per aliorum Episcoporum graviorem auctoritatem doctioremque prudentiam, et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a veritate deviatum est; et ipsa concilia, quae per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum conciliorum auctoritati, quae fiunt ex universo orbe Christiano, sine ullis ambagibus cedere; ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari, quum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat; sine ullo typho sacrilegae superbiae, sine ulla inflata cervice arrogantiae, sine ulla contentione lividae invidiae, cum sancta humilitate, cum pace catholica, cum caritate christiana. Vgl. die Stelle Contra Maximinum Arianum, II. c. 14, §. 3 (in der Bened. Ausg. t. VIII. p. 704), wo Augustin selbst die Entscheidung des Nicänischen Concils in Betreff des Homousion an dem höheren Maßstab der heil. Schrift bemessen wissen will.

lehre zu, welche durch die General-Concilien von Zeit zu Zeit zum entsprechenden Ausdruck kommt, aber einen Fortschritt innerhalb der Wahrheit, ohne einen positiven Irrthum. Denn in gewissem Sinne machte er, den Häretikern gegenüber, die Autorität der heiligen Schrift von der Autorität der katholischen Kirche abhängig in dem berühmten Ausspruch: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu triebe" [1]). Aehnlich lehrt auch Vincentius Lerinensis, daß die Kirchenlehre zwar durch verschiedene Altersstufen hindurchgehe und im Gegensatze gegen neue Irrthümer immer klarer und schärfer bestimmt werden müsse, aber niemals verändert und verstümmelt werden dürfe [2]). —

Die protestantische Kirche macht die Autorität der General-Concilien, wie überhaupt aller kirchlichen Tradition, von dem Grade ihrer Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift abhängig, während die griechische und römische Kirche Schrift und Tradition coordiniren. Sie hält die vier ersten General-Concilien mit Recht in großer, jedoch nicht sklavischer Verehrung und hat die dogmatischen Bestimmungen derselben in ihre Glaubensbekenntnisse aufgenommen, weil sie darin den klarsten und angemessensten, wenn auch menschlich unvollkommenen, Ausdruck der Schriftlehre über die Dreieinigkeit und die gottmenschliche Person Christi erkennt. Ueber diese Bestimmungen ist die kirchliche Erkenntniß (welche man von theologischer Speculation wohl unterscheiden muß) bis auf den heutigen Tag nicht wesentlich hinausgekommen, womit der Weisheit und Bedeutung jener Concilien das größte Lob ertheilt ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß das nicänische und das spätere athanasianische Symbol das non plus ultra aller kirchlichen Erkenntniß der darin gelehrten Glaubensartikel sei. Vielmehr ist es die Aufgabe der Theologie und Kirche, bei aller Hochschätzung und Festhaltung früherer Leistungen, dieselben Probleme immer auf's neue zu erforschen, immer tiefer in diese heiligen Grundgeheimnisse des Christenthums einzudringen und neue Schätze aus den unerschöpflichen Fundgruben des göttlichen Wortes an's Tageslicht zu fördern unter der Leitung desselben heiligen Geistes, der noch heute in der Kirche lebt und wirkt so gut als im vierten und fünften Jahrhundert. So hat z. B. die Christologie durch die Entwicklung der Lehre von den zwei Zuständen Christi in der lutherischen und von den drei Aemtern Christi in der reformirten Kirche wichtige

---

[1]) Contra Epist. Manich. lib. I. c. 5 (ed. Bened. tom. VIII. p. 154): „Ego vero evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas."

[2]) Commonitorium, c. 23 (in Migne's Curs. Patrol. tom. I. p. 667): „Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus. . . . . Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae, aetatum ac seculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia."

Bereicherung erfahren, während die alt-katholische Lehre, wie sie auf dem chalcedonensischen Concile mit sicherem Takte festgestellt wurde, sich eigentlich nur auf das Verhältniß der beiden Naturen Christi im Gegensatz zum nestorianischen Dualismus und zum eutychianischen Monophysitismus bezieht.

Mit diesem Vorbehalt weiterer und tieferer Ergründung der Schriftwahrheit fühlt sich der Protestantismus mit der alten griechischen und lateinischen Kirche durch das Band der ökumenischen Orthodoxie verbunden. Dagegen zu den disciplinarischen Kanones der ökumenischen Concilien stellt er sich noch freier und unabhängiger, als die römische Kirche. Denn diese Kanones ruhen auf einer wesentlich unprotestantischen, d. h. hierarchischen und priesterlich-sacrificalen Auffassung der Verfassung und des Cultus, von der sich die lutherische und anglicanische Reformation theilweise, die zwinglische und calvinistische fast völlig losgesagt hat. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht auch in dieser Hinsicht noch immer vieles von jenen Concilien zu lernen, und daß vielleicht manche alte Sitte und Einrichtung der Wiederbelebung in evangelischem Geiste würdig ist.

Der sittlich-religiöse Charakter jener Concilien steht im Wesentlichen auf gleicher Stufe mit älteren und neueren kirchlichen Versammlungen und darf deßhalb nicht zum Maßstab ihrer geschichtlichen Bedeutung und dogmatischen Autorität gemacht werden. Sie sind ein treuer Spiegel der Licht- und Schattenseiten der alten Kirche. Sie trugen den himmlischen Schatz in irdischen Gefäßen. Gab es sogar unter den inspirirten Aposteln und auf dem Concil von Jerusalem viel Disputirens[1]) und bald darauf eine heftige, obwohl bloß vorübergehende Reibung zwischen Paulus, Petrus und Barnabas, so muß man natürlich von den Bischöfen des nicänischen und nach-nicänischen Zeitalters, wo die Kirche bereits mit einem sittlich zerfallenen Staate verwoben war, noch viel Schlimmeres erwarten. Neben reichen Gaben, Kenntnissen und Tugenden versammelten sich auf den Synoden auch Ignoranz, Intrigue und Parteileidenschaften, welche schon durch die vorangegangenen langen Streitigkeiten von allen Seiten aufgeregt waren und nun an einander stießen und auf einander platzten, wie feindliche Heere in offener Feldschlacht. Denn die großen Concilien, welche alle durch Streitigkeiten über die wichtigsten und schwierigsten Probleme der Theologie veranlaßt wurden, sind in der That für die Dogmengeschichte dasselbe, was entscheidende Schlachten für die Kriegsgeschichte sind. Gerade weil die Religion die tiefste und heiligste Angelegenheit des Menschen ist, so sind auch die religiösen Leidenschaften gewöhnlich die heftigsten und bittersten, zumal in einer Zeit, wo alle Stände vom kaiserlichen Hofe bis zu den Marktbuden herab das lebhafteste Interesse an theologischer Speculation hatten und in den Strudel der Bewegung mit hineingezogen wurden. Daher wüthete die berüchtigte rabies theologorum im vierten und fünften Jahrhundert mehr als zu irgend einer anderen Periode der Geschichte, außer etwa

---

[1]) Act. 15, 6: πολλῆς συζητήσεως γενομένης, was freilich Luther viel zu stark übersetzte durch: „da man sich aber lange gezanket hatte.“

während der großen Umwälzung des sechszehnten und der confessionellen Polemik des siebzehnten Jahrhunderts.

Wir haben hierüber das Zeugniß von Zeitgenossen und von den Concilienakten selbst. Der heil. Gregor von Nazianz, der nach dem Urtheile des Sokrates alle seine Zeitgenossen an Frömmigkeit und Beredtsamkeit übertraf[1]), und der selbst eine Zeit lang als Bischof von Constantinopel über das zweite ökumenische Concil präsidirte, verlor aus bitterer Anschauung und Erfahrung sogar, obwohl mit Unrecht, alles Vertrauen auf Synoden, die er einmal in seinen Gedichten „Versammlungen von Kranichen und Gänsen" nennt. „Ich bin so gestimmt" — so antwortete er 382 (also ein Jahr nach dem zweiten ökumenischen Concil und ohne Zweifel mit Einschluß desselben) dem kaiserlichen Präfecten oder Notar, als dieser ihn im Namen des Theodosius vergeblich zu einer Synode einlud — „wenn ich die Wahrheit sagen soll, daß ich jede Versammlung von Bischöfen fliehe[2]), weil ich noch nie gesehen habe, daß eine Synode ein gutes Ende genommen[3]) oder die Uebelstände aufgehoben statt vermehrt hätte. Denn es regieren daselbst (und ich glaube nicht, daß ich mich hier zu hart ausdrücke) immer unbeschreibliche Streit- und Herrschsucht[4]), und leichter wird sich Einer den Vorwurf zuziehen, daß er sich zum Richter über die Schlechtigkeit Anderer aufwerfen wolle, als daß es ihm gelingen könnte, diese Schlechtigkeit zu tilgen. Deßwegen habe ich mich selbst zurückgezogen und die Ruhe meiner Seele allein in der Einsamkeit gefunden" [5]). Allerdings hatte der contemplative Gregor eine Abneigung gegen alles öffentliche Leben und Treiben und ließ sich in solchen Urtheilen zu sehr von subjectiven Stimmungen leiten. Auch ist er jedenfalls inconsequent, da er sonst von dem nicänischen Concil mit großer Achtung spricht und nächst Athanasius der Hauptvertheidiger des nicänischen Symbols war. Aber dennoch bleibt genug von seinen vielen ungünstigen Schilderungen der Bischöfe und Synoden seiner Zeit übrig, um alle Illusionen über eine makellose Reinheit zu zerstören. Beausobre bemerkt einmal, entweder müsse Gregor der größte Verläumder, oder die Bischöfe jener Zeit sehr tadelnswerth gewesen sein. Im fünften Jahrhundert wurde es nicht besser, sondern eher schlimmer. Auf der dritten ökumenischen Synode von Ephesus 431 herrschten nach allen Berichten unwürdige Intriguen, lieblose Verdammungssucht und rohe Gewalttä-

---

[1]) Hist. Eccl. lib. V. c. 7. [2]) *ὥστε πάντα σύλλογον φεύγειν ἐπισκόπων.*

[3]) *ὅτι μηδεμιᾶς συνόδου τέλος εἶδον χρηστόν.*

[4]) *ἀεὶ γὰρ φιλονεικίαι καὶ φιλαρχίαι.*

[5]) Ad Procop. Ep. 55 nach der alten Ordnung (in der neuen Pariser Ausgabe von Gaillau, Ep. 130. tom. II. p. 110). Aehnliche Schilderungen über Synoden seiner Zeit giebt er Ep. 76; 84; Carm. de vita sua, v. 1680—1688; Carm. X, v. 92; Carm. adv. Episc. v. 154. Vgl. Ullmann, Gregor von Naz., S. 246 ff. u. S. 270. Es ist auffallend, daß Gibbon keinen Gebrauch von diesen Stellen macht, um sein summarisches Urtheil über die ökumenischen Synoden am Ende des 20. Kap. zu stützen, wo er sagt: „The progress of time and superstition erased the memory of the weakness, the passion, the gnorance, which disgraced these ecclesiastical synods; and the Catholic world has unanimously submitted to the infallible decrees of the general councils."

tigkeit, beinahe ebenso stark als auf der berüchtigten Räubersynode zu Ephesus von 449; aber freilich mit dem wichtigen Unterschiede, daß jene für die Wahrheit, diese für den Irrthum kämpfte. Auch in Chalcedon rief die Einführung des berühmten Exegeten und Historikers Theodoret eine Scene hervor, welche uns beinahe unwillkührlich an die modernen Schlägereien griechischer und römischer Mönche auf dem heiligen Grabe unter der Aufsicht der türkischen Polizei erinnert. Seine ägyptischen Gegner schrien aus allen Kräften: „Der Glaube geht zu Grunde, werft ihn hinaus, diesen Lehrer des Nestorius!" Seine Freunde entgegneten mit derselben Heftigkeit: „Man hat uns [auf der Räubersynode] durch Schläge zur Unterschrift genöthigt; werfet die Manichäer, die Feinde Flavians, die Feinde des Glaubens, werfet den Mörder Dioskur hinaus! Wer kennt nicht seine Frevelthaten?" Die ägyptischen Bischöfe schrieen abermals: „Werfet den Juden hinaus, den Widersacher Gottes und nennt ihn nicht Bischof!" Darauf die orientalischen Bischöfe: „Werfet die Unruhestifter hinaus, werfet die Mörder hinaus; der orthodoxe Mann gehört zur Synode!" Endlich griffen die kaiserlichen Commissäre ein und machten diesem unwürdigen und nutzlosen Pöbelgeschrei [1]), wie sie es mit Recht nannten, ein Ende [2]).

Bei all diesen Ausbrüchen menschlicher Leidenschaft dürfen wir aber nicht übersehen, daß der Herr im Schiff der Kirche saß und es durch alle Wogen und Stürme sicher hindurchführte. Der Geist der Wahrheit, der nicht von ihr weichen soll, siegte immer zuletzt über den Irrthum und verherrlichte sich auch durch schwache Werkzeuge. Auf diese unverkennbare höhere Leitung, die im Contrast mit den menschlichen Unvollkommenheiten nur um so stärker in's Licht tritt, müssen wir unsere Achtung vor den Concilien gründen. Auch hier gilt das Wort: Soli Deo gloria! oder in der Sprache des Chrysostomus: *δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν!*

§. 198. Verzeichniß der ökumenischen Concilien.

Schließlich fügen wir noch der Uebersicht wegen ein Verzeichniß sämmtlicher ökumenischer Concilien der griechisch-römischen Kirche bei.

1. Das **Concilium Nicaenum I** im Jahre 325, gehalten zu Nicäa in Bithynien, einer damals lebhaften und von Land und Meer leicht zugänglichen Handelsstadt in der Nähe der kaiserlichen Residenz von Nikomedien. Diese Synode bestand aus 318 Bischöfen [3]) nebst einer großen Anzahl von Priestern, Diakonen

---

[1]) *ἐκβοήσεις δημοτικαί.*

[2]) Bei Harduin, tom. II. p. 71 sqq. und bei Mansi, tom. VI. p. 590 sq. Vgl. auch Hefele, II. S. 406 f.

[3]) Dieß ist die gewöhnliche Annahme, die sich auf die Autorität des Athanasius, Basilius d. Gr. (Ep. 114; Opera tom. III. p. 207 ed. Bened.), Sokrates, Sozomenus und Theodoret stützt, weßhalb das Concil auch bisweilen die Versammlung der 318 heißt. Andere Angaben reduciren die Zahl auf 300, oder 270, oder 250, oder 218, während die spätere Tradition sie zu 2000 und darüber anschwellt.

und Akoluthen, fast ohne Ausnahme vom Orient. Sie wurde von Constantin dem Großen zur Schlichtung der arianischen Streitigkeit berufen. Das Resultat war die Feststellung der Lehre von der wahren Gottheit Christi oder der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Die fundamentale Bedeutung dieses Dogma, die Zahl, die Gelehrsamkeit, die Frömmigkeit und Weisheit der Bischöfe, von denen manche noch die Wunden der Diocletianischen Christenverfolgung am Leibe trugen, die persönliche Gegenwart des ersten christlichen Kaisers, des Eusebius, „des Vaters der Kirchengeschichte," des Athanasius, „des Vaters der Rechtgläubigkeit" (obwohl er damals bloß Archidiaconus war), sowie der eigenthümliche Charakter dieser merkwürdigen Uebergangsperiode aus der Herrschaft des Heidenthums in die Herrschaft des Christenthums, alle diese Umstände geben dem Nicänischen Concil ein besonderes Ansehen. Es heißt im emphatischen Sinne „die große und heilige Synode", steht unter allen Concilien, besonders bei den Griechen, im höchsten Ansehen und lebt fort in dem Nicänischen Symbol, das jedoch erst auf dem zweiten ökumenischen Concile abgeschlossen und in die jetzige Gestalt (mit Ausnahme des späteren lateinischen Zusatzes filioque) gefaßt wurde[1]). Außerdem erließ es mehrere, nach der gewöhnlichen Annahme zwanzig Kanones über verschiedene Disciplinarfragen und über die Rechte der Metropoliten, unter denen die Zeit der Osterfeier und die Gültigkeit der Ketzertaufe die wichtigsten sind.

2. Das **Concilium Constantinopolitanum I** im Jahre 381 wurde von Theodosius dem Großen berufen und in der Residenz gehalten, die erst fünf Jahre nach dem vorigen Generalconcil in der Geschichte auftrat. Es bestand aber blos aus 150 Bischöfen, da der Kaiser nur die Anhänger der Nicänischen Partei eingeladen hatte, welche unter der vorigen Herrschaft sehr herabgeschmolzen waren. Der Kaiser wohnte nicht bei. Den Vorsitz führte Meletius von Antiochien bis zu seinem Tode, dann Gregor von Nazianz, und nach dessen Resignation der neuerwählte Patriarch Nektarius von Constantinopel. Die Synode erweiterte das nicänische Glaubensbekenntniß durch einen Zusatz über die Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes im Gegensatz gegen die Macedonianer oder Pneumatomachen (daher Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum genannt), und erließ außerdem sieben Kanones, wovon jedoch die lateinischen Uebersetzungen bloß die vier ersten haben, weshalb die Aechtheit der drei anderen von manchen bezweifelt wird.

3. Das **Concilium Ephesinum** im Jahre 431 (nicht zu verwechseln mit der ephesinischen Räubersynode von 449), berufen von Theodosius II. in Verbindung mit dem westlichen Mitkaiser Valentinian III. und gehalten unter der Leitung des herrschsüchtigen und gewaltthätigen Cyrill von Alexandrien. Diese Synode bestand anfangs aus 160, später aus 198 Bischöfen[2]), mit Einschluß von päpst-

[1]) Die ägyptischen und syrischen Kirchen feierten längere Zeit das Andenken des Nicänischen Concils durch ein jährliches Fest.

[2]) Die Gegensynode, welche der später eingetroffene Johann von Antiochien in derselben Stadt im Interesse des Nestorius und unter dem Schutze des kaiserlichen Commissärs

lichen Delegaten aus Rom, die hier zum ersten Mal erschienen, und zwar mit der Instruction, sich nicht in die Debatten zu mischen, sondern als Richter über die Meinungen anderer zu entscheiden. Sie verdammte die Irrlehre des Nestorius über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo, hatte also bloß ein negatives Resultat und ist das unbedeutendste unter den vier ersten Concilien, steht auch in sittlicher Hinsicht den andern weit nach. Sie wird von den nestorianischen oder chaldäischen Christen verworfen. Die sechs Kanones derselben beziehen sich ausschließlich auf die nestorianische und pelagianische Angelegenheit und wurden von Dionysius Exiguus in seiner Sammlung ganz übergangen.

4. Das **Concilium Chalcedonense** im Jahre 451, berufen vom Kaiser Marcian auf Anregung des römischen Bischofs Leo, gehalten zu Chalcedon in Bithynien, gegenüber von Constantinopel und zusammengesetzt aus 520 (nach anderen 630) Bischöfen,[1]) darunter drei Delegaten des Bischofs von Rom, zwei Bischöfe von Afrika, im Uebrigen lauter Orientalen. Das vierte ökumenische Concil fixirte die orthodoxe Lehre von der Person Christi im Gegensatz gegen den Eutychianismus und Nestorianismus, und erließ außerdem 30 (nach einigen Handschriften bloß 27 oder 28) Kanones, von denen der 28. bei den römischen Legaten und bei Leo I. Widerstand fand. Dies ist die zahlreichste und nächst der nicänischen, die wichtigste unter den General-Synoden, wird aber von allen monophysitischen Secten der orientalischen Kirche verworfen.

5. Das **Concilium Constantinopolitanum II** wurde vom Kaiser Justinian i. J. 553 ohne Zustimmung des Papstes zur Beilegung des Dreikapitelstreits berufen, vom Patriarchen Eutychius von Constantinopel geleitet, bestand bloß aus 164 Bischöfen und erließ vierzehn Anathematismen gegen die sogenannten drei Kapitel[2]) oder die christologischen Irrlehren der drei längst verstorbenen Bischöfe und Theologen Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyros, und Ibas von Edessa, die der Hinneigung zum Nestorianismus beschuldigt wurden. Diese Synode wurde jedoch, auch nachdem der wankelmüthige Papst Vigilius seine Zustimmung gegeben hatte, von vielen occidentalischen Bischöfen nicht anerkannt und führte ein temporäres Schisma zwischen Oberitalien und dem römischen Stuhle herbei. Sie steht an Bedeutung den vier älteren General-Concilien weit nach. Die griechischen Acten derselben sind verloren gegangen mit Ausnahme der 14 Anathematismen.

Außerdem haben noch zwei spätere Concilien ein unbestrittenes ökumenisches Ansehen unter Griechen und Lateinern erlangt, nämlich das dritte con-

---

Candidian hielt, zählte 43 Mitglieder, und excommunicirte den Cyrill, wie dieser zuvor den Nestorius excommunicirt hatte.

[1]) Die Synode selbst giebt in einem Schreiben an Leo die Zahl der Bischöfe bloß auf 520 an; Leo dagegen (Ep. 102) spricht etwas übertreibend von ungefähr 600 Gliedern; und die gewöhnliche Annahme (Tillemont, Mémoires, t. XV. p. 641) erhöht die Zahl aller Mitglieder mit Einschluß der Stellvertreter auf 630.

[2]) Tria capitula, κεφάλαια.

stantinopolitanische unter Constantin Pogonatus i. J. 680, welches den Monotheletismus (und auch den Papst Honorius) verdammte und die altkatholische Christologie zum Abschluß brachte; und das zweite nicänische unter der Kaiserin Irene, i. J. 787, welches den kirchlichen Bilderdienst sanctionirte, aber sonst keine dogmatische Bedeutung hat. Nicäa — jetzt ein elendes türkisches Dorf Isnik[1]) — hat also die Ehre, die Reihe der anerkannten ökumenischen Concilien zu eröffnen und abzuschließen.

Von da an gehen die Griechen und Lateiner auseinander, und es kann daher von keinen weiteren ökumenischen Synoden die Rede sein. Die Griechen betrachten die zweite Trullanische[2]) (oder vierte Constantinopolitanische), die sogenannte Quinisexta, von 692, welche aber kein Glaubenssymbol, sondern bloß Kanones erließ, als einen Anhang zur fünften und sechsten Synode (daher der Name Quinisexta sc. synodus). Die lateinische Kirche hat aber dagegen von Anfang an protestirt und erhebt statt dessen das vierte (chronologisch nach vollständiger Zählung das sechste) constantinopolitanische Concil[3]) von 869, welches den Patriarchen Photius, den Vorkämpfer der griechischen Kirche im Kampfe mit der lateinischen, absetzte, zum Range der achten ökumenischen Synode; allein dieselbe wurde für die griechische Kirche durch die spätere Restitution des Photius annullirt. Sodann fügt die römische Kirche unter Voraussetzung ihrer Ansprüche auf ausschließliche Katholicität zu den acht griechischen, noch acht oder mehr lateinische Generalconcilien mit Einschluß des Tridentinums hinzu, welchen aber von der griechischen und protestantischen Kirche bloß ein sectioneller Charakter zugestanden werden kann. Zwischen dem letzten unbestrittenen griechisch-lateinischen ökumenischen Concil der alten Kirche (787) und dem ersten lateinischen ökumenischen Concil des Mittelalters (1123) liegen dreihundert und sechs und dreißig Jahre. In dieser langen Zwischenzeit mußte die päpstliche Gewalt aufgerichtet werden[4]).

---

[1]) εἰς Νίκαιαν.

[2]) Trullum hieß ein Saal mit einer Kuppel im kaiserl. Pallast von Constantinopel.

[3]) Die Lateiner nennen es das vierte constantinopolitanische, weil sie das vierte constantinopolitanische Concil nach griechischer Zählung, nämlich das zweite trullanische von 692 wegen seiner canones, und das fünfte constantinopolitanische von 754 wegen der Verwerfung des Bilderdienstes, nicht anerkennen.

[4]) Ueber die eigentliche Zahl der ökumenischen Concilien sind übrigens die römischen Theologen selbst nicht einig. Die Gallicaner zählen 21, Bellarmin 18, Hefele bloß 16. Unbestritten sind unter ihnen außer den acht schon erwähnten griechisch-lateinischen folgende acht lateinische: Das erste lateranensische (römische) Concil i. J. 1123, das zweite lateranensische 1139, das dritte lateranensische 1179, das vierte lateranensische 1215, das erste zu Lyon 1245, das zweite zu Lyon 1274, das zu Florenz 1439, (das fünfte lateranensische 1512—1517 ist streitig) und das zu Trient 1545—1563. Der ökumenische Charakter der drei reformatorischen Concilien zu Pisa, Constanz und Basel im Anfang des 15. Jahrh., und des fünften lateranensischen 1512—1517 ist unter den römischen Theologen streitig und wird je nach dem ultramontanen oder gallicanischen Standpunkt verschieden beurtheilt. Hefele hält sie für theilweise ökumenisch, sofern sie nämlich vom Papste bestätigt wurden.

§. 199. Kirchliche Rechtsbücher.

I. Quellen.

Bibliotheca juris canonici veteris, ed. Voellus (Theolog der Sorbonne) et Justellus (Justeau, Rath und Secretair des Königs von Frankreich). Par. 1661. 2 voll. fol. (der erste Band enthält die Kanones der griechisch-latein. Universalkirche, die Kanones des Dionysius Exiguus, der römischen Kirche, der afrikanischen Kirche, ꝛc.).

II. Bearbeitungen.

Die Liter. zu §. 113. Die Brüder **Ballerini**: De antiquis tum editis tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum ad Gratianum usque, in ed. Opp. Leon. M. Ven. 1753 sqq. Die Abhandlungen von **Quesnel, Marca, Constant, Drey, Theiner**, ꝛc. über die Geschichte der Kanonsammlungen. Vgl. **Ferd. Walther**: Lehrbuch des Kirchenrechts, S. 109 ff. der 8. Aufl. von 1839.

Die allgemeinen Synoden wurden durch ihre disciplinarischen Verordnungen oder Kanones auch die Hauptquelle des Kirchenrechts. Dazu kamen die Satzungen der wichtigsten Provinzial-Concilien des vierten Jahrhunderts, von Ancyra, (314), Neo-Cäsarea (314), Antiochien (341), Sardica (343), Gangra (365) und Laodicea (zwischen 343 und 381), und in dritter Reihe die Verordnungen angesehener Bischöfe, Päpste und Kaiser. Aus diesen Quellen entstanden seit Anfang des fünften Jahrhunderts, jedenfalls schon vor dem Concil von Chalcedon, verschiedene Sammlungen der Kirchengesetze im Orient, in Nordafrika, in Italien, Gallien und Spanien, welche jedoch nur provinciale Gültigkeit hatten und vielfach von einander abwichen. Einen codex canonum ecclesiae universae gab es nie. Die älteren Sammlungen wurden durch zwei verdunkelt, welche, die eine im Abendlande, die andere im Morgenlande, zum größten Ansehen gelangten.

Die bedeutendste lateinische Sammlung rührt von dem römischen, aber aus Scythien stammenden Abt Dionysius Exiguus[1]) her, der sich auch durch die Einführung der christlichen Zeitrechnung (der „Dionysischen Aera") unsterblich gemacht hat, obwohl dieselbe bekanntlich auf einem chronologischen Irrthum beruht. Er übersetzte um's Jahr 500 für den Bischof von Salona eine Kanonsammlung aus dem Griechischen in's Lateinische, welche sammt der Vorrede an Stephan noch vorhanden ist[2]). Sie enthält zuerst die fünfzig sogenannten apostolischen, angeblich vom römischen Clemens gesammelten, in Wahrheit aber erst

---

[1]) Es ist ungewiß, ob er den Beinamen Exiguus wegen seiner kleinen Körpergestalt, oder aus mönchischer Demuth trug. Jedenfalls war es ein großer Gedanke dieses kleinen Mönchs, Christum zum Mittelpunkt der Zeitrechnung zu machen, wie Er denn in der That der Mittel- und Wendepunkt der Weltgeschichte ist.

[2]) Sie findet sich in der oben angeführten Bibliotheca, Bd. I, und in allen guten Concilien-Sammlungen. Er sagt in der Vorrede, er habe confusione priscae translationis [der Prisca oder Itala] offensus eine neue Uebersetzung der griech. Kanones unternommen.

allmählich im dritten und vierten Jahrhundert entstandenen Kanones[1]), dann die Kanones der wichtigsten Synoden des vierten und fünften Jahrhunderts, mit Einschluß der sardicensischen und der afrikanischen, und endlich die päpstlichen Decretalbriefe von Siricius im Jahre 385 bis auf Anastasius II. im Jahre 498. Der Codex Dionysii wurde nach und nach durch ächte und unächte Zusätze vermehrt und erhielt durch die Gunst der Päpste fast im ganzen Abendlande gesetzliches Ansehen. Doch blieben daneben auch andere Sammlungen in Gebrauch, besonders in Spanien und Nordafrika.

Etwa fünfzig Jahre nach Dionysius gab Johannes Scholasticus, früher Advocat, damals Presbyter von Antiochien, seit 565 Patriarch von Constantinopel, eine griechische Kanonsammlung[2]) heraus, welche die früheren durch Vollständigkeit und bequeme Anordnung übertraf und dadurch, sowie durch das Ansehen des Verfassers bald allgemeine Geltung in der griechischen Kirche erhielt. Er giebt darin fünf und achtzig apostolische Kanones, und die Satzungen der Concilien von Ancyra (314) und Nicäa (325) bis zu dem von Chalcedon (451) in 50 Titeln nach der Sachordnung. Die zweite Trullanische Synode (die sogenannte Quinisexta von 692), welche unter den Griechen für ökumenisch gilt, adoptirte die 85 apostolischen Kanones, während sie zugleich die apostolischen Constitutionen verwarf, weil diese, obwohl ebenfalls apostolischen Ursprungs, schon frühzeitig verfälscht worden seien. So befestigte sich der Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Kirche in Bezug auf die Zahl der sogenannten apostolischen Kanones, indem die letztere bloß die 50 der Dionysischen Sammlung beibehielt.

Derselbe Johannes veranstaltete als Patriarch von Constantinopel aus den Novellen Justinians eine Sammlung der kirchlichen Staatsgesetze oder *νόμοι*, wie sie im Unterschied von den synodalen Kirchengesetzen oder *κανόνες* hießen. Das praktische Bedürfniß veranlaßte dann eine Vereinigung beider unter dem Namen Nomokanon.

Diese kirchlichen Rechtsbücher dienten dazu die hierarchische Organisation zu vervollständigen und zu befestigen, das Leben der Geistlichkeit zu reguliren, Ordnung und Disciplin zu fördern, aber auch der Kirche den Charakter einer äußeren Gesetzlichkeit aufzudrücken und den Geist des Fortschritts zu hemmen.

---

[1]) „Canones, qui dicuntur apostolorum, . . . quibus plurimi consensum non praebuere facilem", woraus hervorgeht, daß Dionysius selbst mit vielen anderen den apostolischen Ursprung derselben bezweifelte. In einer späteren Kanonsammlung des Dionysius, von der jedoch blos die Vorrede übrig ist, ließ er die apostolischen Kanones völlig weg mit dem Bemerken: „quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere praetermisi. Vgl. über die pseudo-apostolischen Kanones und Constitutionen §. 113, und die bekannte Abhandlung des röm.-katholischen Theologen Drey.

[2]) *Σύνταγμα κανόνων*, Concordia canonum, in der Bibliotheca von Voellus und Justellus tom. II.

Sechstes Kapitel.

Kirchenzucht und Kirchenspaltungen.

§. 200. Zerfall der Kirchenzucht.

Die Hauptquellen sind die kirchlichen Rechtsbücher und die Concilienacten. Vgl. die Liter. zu §. 199 und zu §. 114.

Die Vereinigung der Kirche mit dem Staate übte auf die Kirchenzucht im Ganzen einen nachtheiligen Einfluß aus, und zwar in zwei entgegengesetzten Richtungen.

Einerseits wurde die Disciplin verschärft, indem der Staat auch hierin der Kirche zu Hülfe kam, den Acten der Suspension und Excommunication Gesetzeskraft lieh und sie mit bürgerlichen Strafen begleitete. Daher die zahllosen Amtsentsetzungen und Verbannungen von Bischöfen während der dogmatischen Streitigkeiten des nicänischen und nachnicänischen Zeitalters, besonders in der orientalischen Kirche unter dem Einfluß des byzantinischen Despotismus und der religiösen Intoleranz. Selbst die Todesstrafe wurde wenigstens gegen die Priscillianisten verhängt, aber freilich noch unter dem Proteste edlerer Theologen, welche den geistlichen Charakter der Kirche und ihrer Waffen nicht vergaßen [1]). Die Ketzerei wurde als das größte und strafbarste Verbrechen gegen die Gesellschaft angesehen und demgemäß von der herrschenden Partei ohne Unterschied des Bekenntnisses behandelt.

Andererseits aber wurde die Disciplin geschwächt. Während die Strenge gegen Häretiker zunahm, nahm die Strenge gegen praktische Verirrungen ab. Ketzerhaß und sittliche Laxheit, oder Eifer für Reinheit der Lehre und Gleichgültigkeit gegen Reinheit des Lebens, die sich gegenseitig ausschließen sollten, standen vielfach im Bunde. Beispiele solcher Allianzen liefert uns die Geschichte des Pharisäismus zur Zeit Christi, des zelotischen Lutherthums in seiner Opposition gegen Spener, Arnold, Francke und die ganze pietistische und herrnhutische Bewegung, des steifen Anglicanismus im Kampfe mit dem Methodismus. Wir finden dieselbe Erscheinung schon im johanneischen Zeitalter in der Gemeinde von Ephesus, welche darin die Licht- und Schattenseite der späteren griechischen Kirche vorbildete [2]). Die ernste, aber steife und mechanische Bußdisciplin mit ihren vier Bußstadien, die sich während der Diocletianischen Verfolgung ausgebildet hatte [3]), blieb zwar dem Buchstaben nach in Geltung und wurde von den Synoden des vierten Jahrhunderts

---

[1]) Vgl. oben §. 159.

[2]) Offenb. 2, 1—7. Vgl. meine Geschichte der apostolischen Kirche §. 108, S. 434 der 2. Aufl. (Engl. Ausg. p. 429).

[3]) Vgl. §. 114.

vielfach eingeschärft. Allein die veränderten Zeitumstände erschwerten die praktische Anwendung immer mehr schon wegen der großen Zahl und hohen Stellung der rechtmäßigen Gegenstände der Disciplin. Durch jenen gewaltigen Umschwung unter Constantin verlor die Kirche ihre Jungfräulichkeit und vermählte sich mit der heidnischen Volksmasse, ehe sie eine innere Umwandlung erlebt hatte. Nicht selten machten sich gerade die Kaiser und andere Gewalthaber, die mit einem guten Beispiel hätten voranleuchten sollen, bei allem Eifer für theoretische Rechtgläubigkeit, durch ihren anstößigen Wandel am meisten der Suspension und Excommunication schuldig, waren aber von schwachen oder weltförmigen Hofbischöfen umgeben, die sich mehr um die Gunst ihres irdischen, als um die Ehre ihres himmlischen Herrn und um die Würde der Kirche bekümmerten. Hatte ja selbst Eusebius, sonst einer der besseren Bischöfe seiner Zeit, kein Wort des Tadels gegen die groben Verbrechen Constantin's, sondern nur die übertriebensten Lobsprüche für seine Verdienste.

In der griechischen Kirche erstarb allmählich die Disciplin zum großen Nachtheil der öffentlichen Sittlichkeit, und es wurde jedem freigestellt nach seinem Gewissen an der Communion Theil zu nehmen. Bloß die Bischöfe behielten sich das Recht vor, Lasterhafte vom Tische des Herrn abzuweisen. Der Patriarch Nektarius von Constantinopel schaffte um das Jahr 390 das Amt des Bußpriesters [1]) ab, der über die Ausführung der Bußdisciplin zu wachen hatte. Die Veranlassung dazu gab ein scandalöser Vorfall, nämlich die Schändung einer vornehmen Dame in der Kirche durch einen nichtswürdigen Diakonus, als sie sich der Buße unterwerfen wollte. Dem Beispiel des Nektarius folgten bald die anderen orientalischen Bischöfe [2]). Sokrates und Sozomenus, welche sich zur Strenge der Novatianer hinneigten, datiren von diesem Acte des Nektarius den Zerfall der Disciplin und der früheren Sittenreinheit. Allein der tiefere Grund lag weiter zurück in der Verbindung der Kirche mit der weltlichen Macht. Wäre der Staat von dem religiösen Ernste des Christenthums durchdrungen gewesen, wie z. B. die Genfer Republik unter dem Einflusse der Reformation Calvins, so hätte die Kirchenzucht durch diese Verbindung an Strenge eher gewonnen als verloren. Aber der viel größere römische Staat konnte seine heidnischen Traditionen und Sitten nicht so leicht und schnell ablegen und pflanzte sie unter christlichem Namen fort. Die große Menge des Volkes empfing höchstens die Bußtaufe des Johannes, aber nicht die Geistes- und Feuertaufe Christi.

Indeß selbst unter diesen veränderten Verhältnissen machte sich doch der alte sittliche Ernst der Kirche von Zeit zu Zeit wieder geltend. Es fehlte nicht an Bi-

---

1) Presbyter poenitentiarius.

2) Sozomenus VII, 16; Sokrates V, 19. Diese Thatsache ist in der Controverse zwischen der römischen und protestantischen Kirche über das Bußsacrament gegen das letztere benützt worden. Nektarius hob allerdings das Institut der Bußpriester und die öffentliche Kirchenbuße auf. Aber für oder gegen die geheime Beichte läßt sich aus dem Berichte dieser Historiker kein Schluß ziehen.

schöfen, die selbst den Kaisern, wie einst Nathan dem David nach seinem Falle, als unerschrockene Bußprediger gegenüber traten. Chrysostomus drang streng darauf, daß der Diakonus alle Unwürdigen von der Theilnahme an der heiligen Communion fern halte, zog sich aber freilich durch seine ernste Rüge der Sitten des kaiserlichen Hofes zuletzt Absetzung und Verbannung zu. „Wenn auch ein Feldherr," sagt er den Geistlichen, „oder Statthalter, ja selbst der mit der Kaiserkrone Geschmückte unwürdig (zur heiligen Communion) herzunaht, so hindere ihn; du hast größere Macht als er... Hüte dich, den Zorn Gottes aufzuregen, und ein Schwert statt der Nahrung darzubieten. Und wenn ein neuer Judas sich der Communion naht, so verhindere ihn. Fürchte Gott, nicht Menschen. Wenn du Menschen fürchtest, so werden sie dich verspotten; wenn du Gott fürchtest, so wirst du selbst den Menschen ehrwürdig erscheinen" [1]). Synesius excommunicirte den nichtswürdigen Statthalter von Pentapolis, Andronicus, wegen grausamer Bedrückung des armen Volkes und Verachtung der Ermahnungen des Bischofs, und erreichte den erwünschten Erfolg. Das berühmteste Beispiel der Kirchenzucht ist der Auftritt zwischen Ambrosius und Theodosius in Mailand ums Jahr 390. Der Bischof verweigerte dem mächtigen und orthodoxen Kaiser die Communion und wies ihn von der Schwelle der Kirche zurück, weil er in einer Aufwallung des Zornes 7000 Menschen in Thessalonich wegen Aufruhrs ohne Rücksicht auf Stand, Geschlecht und Schuld mit empörender Grausamkeit durch seine Soldaten niederhauen ließ. Acht Monate später ertheilte er ihm auf seine Bitte die Absolution, nachdem er sich der öffentlichen Kirchenbuße unterworfen und versprochen hatte, künftighin ein Todesurtheil erst dreißig Tage nach Veröffentlichung desselben zu vollziehen, um in der Zwischenzeit es nöthigenfalls widerrufen und Barmherzigkeit üben zu können. [2]) Hier vertrat Ambrosius allerdings — wenn auch nicht ohne Beimischung von hierarchischem Stolze — die Würde und Rechte der Kirche gegenüber dem Staate, und die christliche Mäßigung und Barmherzigkeit gegenüber der rohen militärischen Gewalt. „Auf solche Weise," sagt ein neuerer Historiker,

---

[1]) Hom. 82 (al. 83) in Matth. (über das heil. Abendmahl) am Ende (in Montfaucon's Ausgabe der Opera Chrys. tom. VII. p. 789 sq.). Vgl. auch seine Auslegung von 1 Kor. 11, 27. 28 in der 27. u. 28. Hom. in I. Corinth. (Engl. Uebersetzung in der Oxford Library of the Fathers, etc. p. 379 sqq. und p. 383 sqq.).

[2]) Dieser Auftritt wird erzählt von Ambrosius selbst i. J. 395 in der Leichenrede auf Theodosius in folgenden Worten: „Deflevit in ecclesia publice peccatum suum, quod ei aliorum fraude obrepserat; gemitu et lacrymis oravit veniam. Quod privati erubescunt, non erubuit imperator, publice agere poenitentiam; neque ullus postea dies fuit quo non illum doleret errorem. Quid, quod praeclaram adeptus victoriam, tamen quia hostes in acie prostrati sunt, abstinuit a consortio sacramentorum, donec Domini circa se gratiam filiorum experiretur adventu." (De obitu Theod. c. 34, in der Bened. Ausg. der Opera Ambr., tom. II. p. 1207). Vgl. auch die Berichte von seinem Biographen Paulinus (de vita Ambros. c. 24) und von den Historikern Theodoret (V, 17), Sozomenus (VII, 25) und Rufinus (XI, 18).

ward die Kirche in einer Zeit schrankenloser Willkühr zum Horte der Volksfreiheit und Heilige übernahmen die Rolle von Volkstribunen"[1]).

§. 201. Das donatistische Schisma. Die äußere Geschichte.

I. Quellen.

Augustinus: Gegenschriften gegen die Donatisten (Contra epistolam Parmeniani, 3 Bücher; De baptismo contra Donatistas, 7 B.; Contra literas Petiliani, 3 B.; De unitate Ecclesiae, 1 B.; Contra Cresconium grammaticum Donat., 4 B.; Breviculus Collationis cum Donatistis; Contra Gaudentium, etc.) sämmtlich enthalten im 9. Bande seiner Opera, ed. Bened. Paris. 1688. **Optatus Milevitanus** (um 370): De schismate Donatistarum. **L. E. Du Pin**: Monumenta vett. ad Donatist. hist. pertinentia. Par. 1700. Vgl. auch die Excerpta et Scripta vetera ad Donatistarum Historiam pertinentia, am Ende des 9. Bandes der Bened. Ausg. der Opera Augustini.

II. Bearbeitungen.

Valesius: De schism. Donat. (hinter s. Ausg. des Eusebius). **Walch**: Historie der Ketzereien, etc. Bd. IV. **Neander**: Allg. K.-G. II, 1. S. 366 ff. (Engl. Uebers. von Torrey, vol. II, 182 sqq.). **A. Roux**: De Augustino adversario Donat. Lugd. Bat. 1838. **F. Ribbeck**: Donatus und Augustinus oder der erste entscheidende Kampf zwischen Separatismus und Kirche. Elberf. 1858. (Der Verf. war eine Zeit lang Baptist, trat dann zur preußischen Staatskirche zurück und schrieb dieses Werk gegen den Separatismus).

Der Donatismus ist bei weitem die wichtigste Kirchenspaltung unserer Periode. Er trennte die nordafrikanische Kirche ein volles Jahrhundert hindurch in zwei feindliche Heerlager. Wie die Kirchenspaltungen der früheren Periode[2]), entstand er aus dem Conflict der strengeren und der laxeren Theorie der Disciplin in Bezug auf die Wiederaufnahme der Gefallenen, nahm aber durch die Einmischung des christianisirten Staates zugleich einen kirchenpolitischen Charakter an. Die rigoristische Bußdisciplin war früher besonders von den Montanisten und Novatianern vertreten, die sich auch in unsere Periode noch forterbten, während die mildere Theorie und Praxis ihre wichtigste Stütze in der römischen Kirche hatte und seit Constantin allgemein herrschend wurde.

Die Anfänge der donatistischen Spaltung liegen in der Diocletianischen Christenverfolgung, welche jenen Conflict über Kirchenzucht und Märtyrerthum aufs Neue hervorrief. Die rigoristische Partei, welche von Secundus von Tigisis, dem damaligen Primas Numidiens, begünstigt und von Bischof Donatus von Casä Nigrä geleitet wurde, stürmte mit schwärmerischer Todesverachtung auf die Märtyrerkrone und sah in der Flucht vor Gefahr oder in der Auslieferung heiliger Bücher nur Feigheit und Verrath, welcher für immer von der Kirchengemeinschaft ausschließe. Die gemäßigte Partei, an deren Spitze der Bischof Mensurius und sein Archidiaconus und späterer Nachfolger Cäcilianus standen, verthei-

---

[1]) Hase, K.-G. §. 117 (S. 161 der 7. Aufl.).

[2]) Vgl. §. 115.

digte die Ansprüche der Besonnenheit und Klugheit und verdächtigte die Motive der voreiligen Confessoren und Märtyrer. Schon im Jahre 305 drohete eine Spaltung bei Gelegenheit einer Bischofswahl für die Stadt Cita. Aber erst nach dem Aufhören der Verfolgung i. J. 311 kam es zu einem förmlichen Bruch in Folge der schleunigen Wahl des Cäcilian zum Bischof von Carthago. Die Donatisten wollten ihn nicht anerkennen, weil er mit Umgehung der numidischen Bischöfe von dem Bischof Felix von Aptungis oder Aptunga, den sie für einen Traditor oder Auslieferer heiliger Schriften an die heidnischen Verfolger erklärten, ordinirt worden war. In Carthago selbst hatte er viele Gegner, nämlich die Gemeindeältesten[1]) und vor allem eine reiche und abergläubische Wittwe, Lucilla, welche gewisse Reliquien vor der täglichen Communion zu küssen pflegte und sie der heiligenden Kraft des Sakramentes vorzuziehen schien. Secundus von Tigisis und siebzig numidische, meist rigoristisch gesinnte Bischöfe versammelten sich zu Carthago, entsetzten und excommunicirten den Cäcilian, der sich nicht zur Vertheidigung einfinden wollte, und wählten an seine Stelle den Lector Majorinus, einen Günstling der Lucilla. Nach seinem Tode i. J. 315 folgte ihm Donatus, ein viel begabterer Mann von feuriger Energie und Beredsamkeit, der von seinen Verehrern als Wunderthäter verehrt und der Große genannte wurde. Von ihm, und nicht von dem früher genannten Donatus, stammt der Parteiname der Donatisten her[2]).

Beide Parteien suchten auswärtige Kirchen für sich zu gewinnen und verbreiteten dadurch die Spaltung. Die Donatisten appellirten — das erste Beispiel der Art — an den Kaiser Constantin, was sie nachher zu bereuen hatten. Der Kaiser, der damals in Gallien war, übertrug die Untersuchung der Sache dem römischen Bischof Melchiades (Miltiades) und fünf gallischen Bischöfen, vor welchen der angeklagte Cäcilianus und zehn afrikanische Bischöfe von jeder Partei erscheinen sollten. Die Entscheidung fiel zu Gunsten des Cäcilian aus, und dieser wurde nun außerhalb Afrika allgemein als der rechtmäßige Bischof von Carthago angesehen. Die Donatisten remonstrirten. Eine zweite Untersuchung, welche Constantin der Synode von Arles (Arelate) i. J. 314 übertrug, hatte dasselbe Resultat. Als sie hierauf von diesem kirchlichen Tribunal an den Urtheilsspruch des Kaisers selbst appellirten, erklärte er sich zu Mailand i. J. 316 ebenfalls gegen sie und erließ bald darauf Strafgesetze gegen sie, welche ihnen mit der Verbannung ihrer Bischöfe und Confiscation ihrer Kirchen drohten.

Die Verfolgung machte sie zu Feinden des Staates, dessen Hülfe sie angerufen

---

[1]) Seniores plebis.

[2]) „Pars Donati; Donatistae, Donatiani." Früher hießen sie gewöhnlich „Pars Majorini." Optatus von Mileve scheint zwar blos Einen Donatus zu kennen. Aber die Donatisten unterschieden ausdrücklich den Donatus Magnus von Carthago von dem Donatus a Casis nigris. Ebenso Augustin, Contra Cresconium Donat. II, 1, obwohl er selbst früher beide verwechselt hatte.

hatten, und nährte das Feuer ihrer Schwärmerei. Sie setzten dem kaiserlichen Commissär Ursacius gewaltsamen Widerstand entgegen und erklärten, daß keine Macht der Erde sie bewegen könne, mit dem „Schurken" [1]) Cäcilian Kirchengemeinschaft zu halten. Constantin sah die Fruchtlosigkeit des Religionszwanges ein und ertheilte den Donatisten durch ein Edict i. J. 321 völlige Glaubens- und Cultusfreiheit. Er blieb dieser Politik der Toleranz getreu, und ermahnte die Katholiken zur Geduld und Nachgiebigkeit. Auf einer Synode im Jahre 330 zählten die Donatisten 270 Bischöfe.

Constantins Nachfolger Constans griff wieder zu gewaltsamen Maßregeln. Aber weder Drohungen noch Versprechungen machten einen Eindruck auf die Partei. Es kam zu blutigen Auftritten. Die Circumcellionen, eine Art von donatistischen Bettelmönchen, die auf dem Lande unter den Hütten der Bauern herumschweiften [2]), übten in Verbindung mit rebellischen Bauern und Sklaven Plünderung, Brand und Mord und stürzten sich als ächte Streiter Christi in wahnsinnigem Eifer für die Märtyrerkrone in's Feuer oder Wasser oder von Felsen herab. Doch gab es auch Donatisten, welche diesen revolutionären Fanatismus mißbilligten. Der Aufruhr wurde mit Militärgewalt unterdrückt, mehrere Häupter der Donatisten hingerichtet, andere verbannt, ihre Kirchen geschlossen oder confiscirt. Donatus der Große starb in der Verbannung. Sein Nachfolger hieß Parmenianus.

Unter Julian dem Abtrünnigen erhielten sie zwar, wie alle anderen Häretiker und Schismatiker, wieder Religionsfreiheit und gelangten in den Besitz ihrer Kirchen, die sie neu anstrichen, um sie von der Profanation der Katholiken zu reinigen. Allein unter den späteren Kaisern verschlimmerte sich ihre Lage theils durch Verfolgung von außen, theils durch Spaltungen von innen. Der Streit beider Parteien griff in alle Fugen des täglichen Lebens ein. Der Donatistische Bischof Faustinus von Hippo z. B. erlaubte keinem seiner Gemeindeglieder für die katholischen Einwohner Brot zu backen.

§. 202. Augustin und die Donatisten. Ihre Verfolgung und ihr Untergang.

Am Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts machte der große Augustin von Hippo, wo ebenfalls eine starke schismatische Gemeinde war, einen energischen Versuch, die Donatisten auf dem Wege der Belehrung und Ueberzeugung mit der katholischen Kirche auszusöhnen. Er verfaßte mehrere Schriften darüber und setzte die ganze afrikanische Kirche gegen sie in Bewegung. Sie fürchteten sich vor seiner überlegenen Dialektik und wichen ihm wo möglich aus. Doch kam

---

[1]) Nebuloni.

[2]) Cellas circumientes rusticorum. Daher der Name Circumcelliones. Sie selbst aber nannten sich Milites Christi oder Agonistici. Ihr Alter und Ursprung ist ungewiß. Nach Optatus von Mileve traten sie erst unter Constans um 347 auf.

es i. J. 411 auf kaiserlichen Befehl zu einem dreitägigen Religionsgespräch zu Carthago, dem 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe beiwohnten[1]).

Augustin, der vor dem Anfang der Disputation in zwei schönen Predigten zur Liebe, Nachsicht und Sanftmuth ermahnte, war der Hauptsprecher auf kätholischer, Petilianus auf schismatischer Seite. Marcellinus, der kaiserliche Tribunus und Notarius und ein Freund Augustins, führte den Vorsitz und sollte das entscheidende Urtheil fällen. Das war offenbar parteiisch und sicherte von vorn herein den Sieg der Katholiken. Die Verhandlungen bezogen sich auf zwei Punkte: 1) ob die katholischen Bischöfe Cäcilian und Felix von Aptunga Traditoren gewesen seien; 2) ob die Kirche durch Gemeinschaft mit schweren Sündern ihr Wesen und ihre Eigenschaften verliere. Das Uebergewicht der Geistesgewandtheit und der Argumente war auf Seiten Augustins, obwohl die Donatisten vieles Treffende gegen religiösen Zwang und gegen die Vermischung der geistlichen und politischen Gewalt vorbrachten. Der kaiserliche Commissär entschied zu Gunsten der Katholiken, wie sich von vorn herein erwarten ließ. Die Separatisten aber verharrten dennoch bei ihrer Ansicht. Ihre Appellation an den Kaiser blieb erfolglos.

Es wurden nun schärfere Staatsgesetzte gegen sie erlassen, die donatistischen Geistlichen aus ihrem Vaterlande verbannt, die Laien mit Geld bestraft, die Kirchen confiscirt. Ja es wurde ihnen sogar i. J. 415 bei Todesstrafe verboten, religiöse Zusammenkünfte zu halten.

Selbst Augustin, der früher bloß geistige Mittel gegen Häretiker gebrauchen wollte, vertheidigte nun Zwangsmaßregeln, um sie in Gemeinschaft mit der allein seligmachenden Kirche zu bringen. Er berief sich dafür auf den Befehl der Nöthigung im Gleichniß vom Gastmahle, Luk. 14,23, wo aber das „nöthige"[2]) offenbar nur ein anschaulicher hyperbolischer Ausdruck für den heiligen Eifer in der Heidenbekehrung ist, wie wir ihn z. B. beim Apostel Paulus finden[3]).

Es kam zu neuen Ausbrüchen des Fanatismus. Ein Bischof Gaudentius z. B. drohte, er werde sich, wenn man ihm mit Gewalt seine Kirche rauben wolle, sammt seiner Gemeinde in derselben verbrennen, und berief sich zur Vertheidigung dieses beabsichtigten Selbstmordes auf das Beispiel des Rhazis, 2 Makk. 14.

Die Eroberung Afrikas durch die arianischen Vandalen i. J. 428 verwüstete die afrikanische Kirche und machte der Controverse ein Ende, ähnlich wie die französische Revolution den Jesuitismus und Jansenismus wegschwemmte. Doch pflanzten sich Ueberreste der Donatisten, wie man aus den Briefen Gregors I. sieht, bis in's siebente Jahrhundert fort, noch in ihren Trümmern die Macht eines mißverstandenen puritanischen Eifers und die Verantwortlichkeit staatskirchlicher Verfolgung bewährend. Im siebenten Jahrhundert ging die ganze afrikanische Kirche durch die Eroberung der Saracenen zu Grunde.

---

[1]) Augustin gibt einen Bericht über die Verhandlungen in seinem Breviculus Collationis cum Donatistis (Opera, tom. IX. p. 545—580).

[2]) ἀνάγκασον.

[3]) Vgl. über Augustin's Ansicht §. 159 gegen den Schluß.

§. 203. Die innere Geschichte. Das Dogma von der Kirche.

Die donatistische Controverse war ein Kampf zwischen Separatismus und Katholicismus, zwischen kirchlichem Purismus und dem gemischten Staats- und Volkskirchenthum. Sie drehete sich um die Lehre von dem Wesen der christlichen Kirche und besonders von dem Prädicat der Heiligkeit. Sie hatte den Erfolg, das katholische Dogma von der Kirche, das Cyprian im Kampfe gegen ein ähnliches Schisma halb vollendet hatte[1]), durch Augustin zum Abschluß zu bringen.

Die Donatisten gingen, wie Tertullian in seinen montanistischen Schriften, von einem idealistischen und spiritualistischen Begriff der Kirche als einer Gemeinschaft der Heiligen aus, der sich aber in einer sündigen Welt nur unvollkommen realisiren läßt. Sie legten das Hauptgewicht auf das Prädicat der subjektiven Heiligkeit oder der persönlichen Würdigkeit der einzelnen Glieder und machten davon die Katholicität der Kirche und die Wirksamkeit der Sacramente abhängig. Die wahre Kirche ist also nicht sowohl eine Schule zur Heiligkeit, als eine Gemeinschaft solcher, die bereits heilig sind, oder wenigstens als solche erscheinen; denn daß es Heuchler gebe, konnten ja auch die Donatisten nicht leugnen, und ebensowenig konnten sie im Ernste auf Unfehlbarkeit in der Unterscheidung der Menschen Anspruch machen. Durch Duldung offenbarer Sünder büßt die Kirche ihre Heiligkeit ein und hört auf, Kirche zu sein. Unheilige Priester können auch die Sacramente nicht verwalten; denn wie kann Wiedergeburt von Unwiedergebornen, Heiligkeit von Unheiligen ausgehen? Niemand kann etwas geben, was er selbst nicht hat. „Wer den Glauben", sagten sie, „von einem Ungläubigen empfangen will, der empfängt nicht Glauben, sondern Schuld"[2]). Deßwegen verwarfen sie ja die Wahl des Cäcilian, weil er von einem Unwürdigen zum Bischof ordinirt worden war. Deßhalb ließen sie die katholische Taufe gar nicht als Taufe gelten. In diesem Punkte hatten sie eine Stütze an Cyprian, der bekanntlich ebenfalls die Gültigkeit der Ketzertaufe, aber vom katholischen, nicht vom separatistischen Standpunkt aus verwarf und darüber mit Stephan von Rom in Conflict gerieth[3]).

Daher drangen sie, wie die Montanisten und Novatianer, auf rigoristische Kirchenzucht und verlangten die Excommunication aller unwürdigen Glieder, vor allem derer, die in der Verfolgung ihren Glauben verleugnet oder die heiligen Schriften ausgeliefert hatten. Sie bekämpften ferner alle Einmischung der Staatsgewalt in die Kirche, obwohl sie selbst anfangs den Beistand Constantins gesucht hatten. In der großen Volks- und Staatskirche sahen sie ein vorweltliches Babel, dem sie sich in separatistischem Hochmuthe als die allein reine und wahre

[1]) Vgl. §. 111, 115 u. 131.

[2]) Aug. Contra liter. Petiliani, l. I. c. 5 (Opera tom. IX. p. 208): „Qui fidem a perfido sumserit, non fidem percipit, sed reatum; omnis enim res origine et radice consistit, et si caput non habet aliquid, nihil est."

[3]) Vgl. §. 104.

Kirche gegenüberstellten. Zum Beweise ihrer Ansichten beriefen sie sich theils auf die Stellen des Alten Testaments von der äußeren Heiligkeit des Volkes Gottes, theils auf das Verfahren des Paulus gegen den korinthischen Blutschänder.

Im Gegensatz gegen diese subjective und spiritualistische Theorie von der Kirche bildete Augustin als Vorkämpfer der Katholiken die objektive realistische Theorie der Kirche aus, welche seitdem immer wieder nicht nur in der römischen, sondern auch in den protestantischen Kirchen gegen separatistische und schismatische Parteien, freilich mit vielfachen Modificationen, geltend gemacht wurde. Er legt den Hauptnachdruck auf die Katholicität und macht davon die Heiligkeit der einzelnen Glieder und die Wirksamkeit der kirchlichen Functionen abhängig. Er sucht das Wesen der Kirche nicht in der persönlichen Würdigkeit der einzelnen Christen, sondern in ihrem Zusammenhang mit Christo. Er stellt sich auf den historischen Standpunkt und geht auf die Stiftung der Kirche zurück, die im Neuen Testament sich nachweisen läßt, über die ganze Welt verbreitet ist und durch die ununterbrochene Succession der Bischöfe mit den Aposteln und mit Christo zusammenhängt. Das allein könne die wahre Kirche sein. Es ist unmöglich, daß sie auf einmal von der Erde verschwunden sei, oder bloß in der afrikanischen Secte der Donatisten existire[1]). Was sie auch von ihrem geringen Häuflein sagen mögen, was ist das im Vergleich mit der großen katholischen Christenheit aller Lande! Hier kommt also auch das numerische Uebergewicht als Merkmal mit herein, was freilich unter anderen Verhältnissen auch zu viel beweisen kann und die erste Christengemeinde im Vergleich zum herrschenden Juden- und Heidenthum und die Evangelischen im Kampfe mit den Katholischen entschieden in den Nachtheil stellen würde.

Von dem objectiven Charakter der Kirche als einer göttlichen Stiftung hängt nach katholischer Anschauung auch die Wirksamkeit aller ihrer Functionen, insbesondere der Sacramente ab. Als Petilianus auf der Collatio cum Donatistis sagte: „Wer den Glauben von einem Ungläubigen empfängt, der empfängt nicht Glauben, sondern Schuld," antwortete Augustin: „Aber Christus ist nicht untreu[2]), von welchem ich Glauben empfange, nicht Schuld." Christus ist also eigentlich der Fungirende, und der Priester bloß sein Organ. Mein Ursprung, sagte Augustin bei derselben Gelegenheit, ist Christus, meine Wurzel ist Christus, mein Haupt ist Christus. Der Same, aus dem ich geboren werde, ist

---

[1]) Aug. Ad Catholicos Epistola contra Donatistas, gewöhnlich citirt unter dem kürzeren Titel: De unitate ecclesiae c. 12 (in der Bened. Ausg. der Opera tom. IX. p. 360): „Quomodo coeptum sit ab Jerusalem et deinde processum in Judaeam et Samariam, et inde in totam terram, ubi adhuc crescit ecclesia, donec usque in finem etiam reliquas gentes, ubi adhuc non est, obtineat, scripturis sanctis testibus consequenter ostenditur: quisquis aliud evangelizaverit, anathema sit. Aliud autem evangelizat, qui periisse dicit de caetero mundo ecclesiam et in parte Donati in sola Africa remansisse dicit. Ergo anathema sit. Aut legat mihi hoc in scripturis sanctis, et non sit anathema."

[2]) Perfidus.

das Wort Gottes, dem ich gehorchen muß, auch wenn der Verkündiger selbst nicht thut, was er predigt. Ich glaube nicht an den Diener, durch welchen ich getauft werde, sondern an Christum, der allein den Sünder rechtfertigt und die Schuld vergeben kann[1]).

Was endlich die Kirchenzucht betrifft, so hielten die Gegner der Donatisten dieselbe ebenfalls für heilsam und für nothwendig, aber innerhalb der Schranken, welche ihr durch die Verhältnisse der Zeit und die Trüglichkeit des Menschen gesetzt sind. Eine vollkommene Aussonderung der Sünder von den Heiligen sei vor dem Endgerichte nicht ausführbar. Man müsse vieles mit Geduld tragen, um größeres Uebel zu verhüten und um zur Besserung der noch Besserungsfähigen zu wirken, insbesondere wo das Schlechte noch zu viele Anhänger habe. „Der Mensch", sagt Augustin[2]), „strafe im Geiste der Liebe, bis entweder die Zucht und Besserung von oben komme, oder bei der allgemeinen Ernte das Unkraut ausgerottet werde." Zur Stütze dieser Ansicht berief man sich auf die Gleichnisse des Herrn vom Unkraut unter dem Waizen und von dem Netze mit den guten und faulen Fischen, Matth. 13. Die Donatisten aber verstanden unter dem Acker nicht die Kirche, sondern die Welt[3]), und machten einen Unterschied zwischen den unbekannten Unwürdigen, auf welche sich die Parabel vom Fischernetz allein beziehe, und zwischen den offenkundigen Sündern. Damit war indeß nicht viel gewonnen; denn wenn die Kirche durch Berührung mit Unwürdigen überhaupt den Charakter der Heiligkeit verliert, so macht es keinen Unterschied, ob sie vor Menschen offenbar sind oder nicht, und es gäbe mithin gar keine Kirche auf Erden.

Andererseits sah sich aber Augustin, der doch ebenfalls den Charakter der Heiligkeit nicht von der Kirche trennen konnte, genöthigt, einen Unterschied zwischen einem wahren, und einem gemischten oder blos scheinbaren Leibe Christi zu machen, indem die Heuchler schon jetzt nicht in und mit Christo sind, sondern bloß zu sein scheinen[4]). Doch wollte er darum keineswegs zwei Kirchen zugeben, wie die Donatisten ihm vorwarfen. Nach seiner Ansicht ist es ein und dieselbe Kirche Christi, die hier mit Gottlosen und Heuchlern gemischt ist, dereinst aber von ihnen getrennt und aus lauter Heiligen bestehen wird[5]).

---

[1]) Contra literas Petiliani l. I. c. 7 (Opera tom. IX. p. 209): „Origo mea Christus est, radix mea Christus est, caput meum Christus est .... Non enim in ministrum, per quem baptizor, credo; sed in eum qui justificat impium, ut deputetur mihi fides in justitiam."

[2]) Aug. Contra Epistolam Parmeniani l. III. c. 2, §. 10—15 (Opera tom. IX. p. 62—66).

[3]) Breviculus Collat. cum Donat. Dies tert. c. 8. §. 10 (Opera tom. IX. p. 559): „Zizania inter triticum non in ecclesia, sed in ipso mundo permixta dixerunt [sc. die Donatisten auf jenem Religionsgespräch]; quoniam Dominus ait, Ager est mundus."

[4]) Corpus Christi verum atque permixtum, oder verum atque simulatum. Vgl. De doctr. Christ. III, 32, und das ausführliche Citat weiter unten.

[5]) Brevic. Collat. cum Donat., Dies tertius, c. 10, §. 19 u. 20 (Opera tom. IX.

Mit einigen nicht unwichtigen Modificationen sehen wir in dieser Augustinischen Unterscheidung zwischen der ecclesia vera und ecclesia permixta den Keim der späteren protestantischen Unterscheidung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche in dem Sinne, daß die unsichtbare Kirche die engere Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen, also die Wahrheit der sichtbaren Kirche, und in ihren Grenzen enthalten sei, ähnlich wie die Seele im Leibe oder der Kern in der Schale. Hierin näherte sich ihm der gemäßigte Donatist und gelehrte Dogmatiker Tychonius[1]), der die Kirche einen zwiefachen Leib Christi[2]) nannte, wovon der eine Theil die wahren, der andere die Schein-Christen umfasse[3]). Tychonius wich darin, sowie in der Anerkennung der Gültigkeit der katholischen Taufe, von den Donatisten ab. Weder er, noch Augustin haben übrigens diese Unterscheidung weiter verfolgt. Beide vermischten am Ende immer wieder das Christenthum mit der Kirche und die Kirche mit ihrer besonderen äußeren Organisation.

---

p. 564): „Deinde calumniantes, quod duas ecclesias Catholici dixerint, unam quae nunc habet permixtos malos, aliam quae post resurrectionem eos non esset habitura: veluti non iidem futuri essent sancti cum Christo regnaturi, qui nunc pro ejus nomine cum juste vivunt tolerant malos. . . De duabus etiam ecclesiis calumniam eorum Catholici refutarunt, identidem expressius ostendentes, quod dixerint, id est, non eam ecclesiam, quae nunc habet permixtos malos, alienam se dixisse a regno Dei, ubi non erant mali commixti, sed eandem ipsam, unam et sanctam ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram, nunc habere malos mixtos, tunc non habituram . . . sicut non ideo duo Christi, quia prior mortuus postea non moriturus."

[1]) Oder Tichonius, wie Augustin den Namen schreibt. Obwohl ein Donatist, schrieb er, wie Augustin sagt (De doctr. Christ. III. c. 30. §. 42) „invictissime contra Donatistas." Er war ein Gegner der Wiedertaufe, aber auch des gemischten latitudinarischen Staatskirchenthums und hielt sich an die donatistische Strenge der Disciplin. Von seinen Werken ist blos eines übrig, De septem regulis, zum Verständniß der Schrift-Geheimnisse, ein Ansatz zu einer biblischen Hermeneutik (der erste Versuch dieser Art). Augustin bespricht diese Regeln ausführlich in seinem Werk De doctrina Christiana l. III. c. 30 sqq. Die beste Ausgabe ist die von Gallandi in der Bibliotheca veterum Patrum, tom. VIII. p. 107—129. Tychonius starb, wie es scheint, um 390. Vgl. über ihn Tillemont, Mémoires, tom. VI. p. 81 sq. und einen Artikel von A. Vogel in Herzog's Real-Encyklopädie, Bd. XVI. S. 534—36.

[2]) „Corpus Domini bipartitum." Dieß war die zweite seiner hermeneutischen Regeln.

[3]) Augustin tadelt an ihm nur die Ausdrucksweise, De doctr. Christ. III, 32 (tom. III. p. 58): „Secunda [regula Tichonii] est de Domini corpore bipartito; non enim revera Domini corpus est, quod cum illo non erit in aeternum, sed dicendum fuit de Domini corpore vero atque permixto, aut vero atque simulato, vel quid aliud, quia non solum in aeternum, verum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in ejus esse videantur ecclesia." Vgl. auch Dr. Baur, K.-G. vom 4—6. Jahrh. S. 224.

§. 204. Die römische Kirchenspaltung zwischen Damasus und Ursinus.

Rufinus: Hist. eccl. II, 10. **Hieronymus**: Chron. ad ann. 366. **Socrates**: H. E. IV. 29 (sämmtlich zu Gunsten des Damasus). — **Faustinus** et **Marcellinus** (2 Presbyter des Ursinus): Libellus precum ad Imper. Theodos. in Bibl. Patr. Lugd. V, 637 (zu Gunsten des Ursinus). Mit diesen christlichen Nachrichten über die römische Spaltung ist der unparteiische Bericht des heidnischen Historikers **Ammianus Marcell.**, XXVII. c. 3 ad ann. 367 zu vergleichen.

Die Kirchenspaltung zwischen Damasus und Ursinus (oder Ursicinus) in Rom hat nichts mit der Streitfrage über Disciplin zu thun, sondern ging zum Theil aus der arianischen Controverse, zum Theil aus persönlichem Ehrgeiz hervor [1]). Sie liefert ein trauriges Beispiel von dem gewaltsamen Charakter der römischen Bischofswahlen. Diese waren ebenso wichtige Ereignisse für die Römer, wie früher die Kaiserwahlen durch die prätorianischen Soldaten, und regten alle Leidenschaften des Klerus und Volkes auf.

Das Schisma war vorbereitet durch die Absetzung und Verbannung des Bischofs Liberius wegen seiner Orthodoxie und durch die Wahl des Arianers Felix [2]) zum Gegenpapst durch die Willkühr des Kaisers Constantius (i. J. 355). Als Liberius im Exile die arianische Glaubensformel von Sirmium unterschrieb [3]), wurde er i. J. 358 wieder eingesetzt. Felix zog sich zurück und soll seinen Abfall zum Arianismus später bereut haben. Die Parteien Beider dauerten aber fort.

Nach dem Tode des Liberius i. J. 366 wurde Damasus von der Partei des Felix, Ursinus von der Partei des Liberius zum Nachfolger Petri erwählt. Es kam zu mehreren blutigen Auftritten, selbst der Altar des Friedensfürsten wurde entweiht und in einer Kirche, wohin sich Ursinus geflüchtet hatte, verloren an einem Tage hundert und sieben und dreißig Menschen das Leben [4]). Auch andere Provinzen wurden in den Streit mit hineingezogen.

---

[1]) Das Letztere deutet Ammianus Marc. lib. XXVII. c. 3 an: „Damasus et Ursinus supra humanum modum ad rapiendam episcopatus sedem ardentes scissis studiis asperrime conflictabantur," etc.

[2]) Athanasius (Historia Arianorum ad Monachos §. 75, Opera omnia ed. Bened. tom. I. p. 389), und Sokrates (H. E. II, 37) verdammen ihn entschieden als einen Arianer. Dessen ungeachtet ist dieser Ketzer und Gegenpapst in den römischen Heiligen- und Märtyrer-Katalog eingeschmuggelt worden. Gregor XIII. ließ eine Untersuchung darüber anstellen, die durch die plötzliche Entdeckung seines Leichnams mit der Inschrift: „Papst und Märtyrer" zum Abschluß kam.

[3]) Nach Baronius ad a. 357 war die Eifersucht des Felix die Delila, welche den katholischen Simson (Liberius) seiner Stärke beraubte.

[4]) Ammian Marc. l. c.: „Constat in basilica Sicinini (Sicinii), ubi ritus Christiani est conventiculum, uno die CXXXVII reperta cadavera peremtorum." Dann spricht er von der Pracht und dem Luxus des römischen Bisthums, weßhalb es von der Habsucht und Herrschsucht so begierig angestrebt werde, und contrastirt damit die Einfachheit und Selbstverleugnung der Landgeistlichen. Der Bericht ist bestätigt von Augustin,

Erst nach einigen Jahren gelangte Damasus mit Hülfe des Kaisers in den unbestrittenen Besitz seiner Würde, und Ursinus wurde verbannt. Die Berichte der beiden Parteien sind so widersprechend über die Priorität und Legitimität der Wahl und die Urheberschaft der blutigen Scenen, daß sich nicht mehr entscheiden läßt, auf welcher Seite die größere Schuld war. Damasus, der von 367 bis 384 regierte, wird zwar sonst als ein gewaltthätiger Mann geschildert[1]), hat sich aber durch seine Beförderung der lateinischen Bibelübersetzung des Hieronymus und die Einführung des lateinischen Psalters in den Kirchengesang Verdienste erworben[2]).

§. 205. Die Meletianische Spaltung in Antiochien.

Hieronymus: Chron. ad ann. 384. **Chrysostomus**: Oratio in S. Patrem nostrum Meletium archiepiscopum magnae Antiochiae (gehalten i. J. 386 oder 387, in Montfaucon's Ausg. von Chrysost. tom. II. p. 518—523). **Sozomenus**: H. E. IV, 28; VII, 10 u. 11. **Theodoret**: H. E. V, 3 u. 35. **Socrates**: H. E. III, 9; V. 9, 17. — **Walch**: Ketzerhistorie, Th. IV. S. 410 ff.

Das meletianische Schisma von Antiochien[3]) ist in die arianischen Streitigkeiten verflochten und dauerte mehr als ein halbes Jahrhundert. Die Majorität der antiochenischen Gemeinde wählte i. J. 361 den Bischof Meletius, der früher Arianer gewesen war, sich nun aber dem nicänischen Bekenntniß zuneigte. Er war ein Mann von angenehmer, gewinnender Beredtsamkeit, und einer liebenswürdigen Gemüthsart, die ihn den Katholiken und Arianern persönlich theuer machte. Aber seine dogmatische Unentschiedenheit mißfiel den Zeloten beider Parteien. Als er den Nicänischen Glauben bekannte, setzten ihn die Arianer in einem Concil ab, sandten ihn in die Verbannung und gaben sein Bisthum dem Euzovius, der früher mit Arius verbannt worden war.[4]) Die Katholiken erkannten natürlich den Euzovius nicht an, zerfielen aber unter sich selbst, indem der größere Theil dem verbannten Meletius treu blieb, während die ältere und strengere orthodoxe Partei, die bisher unter dem Namen der Eustathianer bekannt gewesen, und mit denen Athanasius in Glaubensgemeinschaft

---

Brevic. Coll. c. Donat. c. 16 und von Hieronymus in Chron. a. 367. Sokrates IV, 29 spricht allgemein von mehreren Conflicten, wobei viele das Leben verloren haben.

[1]) Seine Gegner warfen ihm auch zu große Vertraulichkeit mit vornehmen Römerinnen zu. Derselbe Vorwurf wurde indeß auch seinem Freunde Hieronymus wegen seines Eifers für die Verbreitung des asketischen Lebens unter den römischen Matronen gemacht.

[2]) Vgl. über Damasus seine Werke herausgegeben von Merenda, Rom. 1754, und mehrere Briefe des Hieronymus an ihn, Tillemont, Mém. tom. VIII, 386 und Butler, Lives of Saints sub Dec. 11.

[3]) Nicht zu verwechseln mit dem Meletianischen Schisma von Alexandrien, das in der vorigen Periode entstand, vgl. §. 115.

[4]) Sozomenus, H. E. IV. c. 28.

stand, sich weigerten einen von den Arianern ordinirten, wenn gleich katholisch gesinnten Bischof anzuerkennen und den angesehenen Presbyter **Paulinus** erwählten, der von Lucifer von Calaris zum Gegenbischof ordinirt wurde[1]).

Der dogmatische Unterschied der Meletianer von den alten Nicänern bestand vornämlich darin, daß jene drei Hypostasen in der göttlichen Trinität, diese bloß drei Prosopa anerkennen wollten. Die Einen legten also den Nachdruck auf die Dreiheit, die anderen auf die Einheit des göttlichen Wesens.

Die orthodoxen Orientalen erklärten sich für Meletius, die Occidentalen und Aegypter für Paulinus als rechtmäßigen Bischof von Antiochien. Als Meletius unter dem Schutze des Kaisers Gratian aus der Verbannung zurückkehrte, schlug er dem Paulinus vor, ihre beiderseitigen Gemeinden zu vereinigen und dem überlebenden die alleinige Leitung derselben zu überlassen. Aber Paulinus wies den Vorschlag zurück, weil die Kirchengesetze ihm verböten mit einem arianisch ordinirten Bischof auf collegialischem Fuße zu leben[2]). Darauf nahmen die militärischen Behörden Besitz von der Kathedrale zu Gunsten des Meletius und verdrängten den Euzoius. Meletius präsidirte auf dem zweiten ökumenischen Concil (381) als ältester Bischof, starb aber wenige Tage nach der Eröffnung — ein Heiliger außerhalb der römischen Kirche, der auf Seiten des Paulinus stand. Sein Leichenbegängniß war imposant: Lichter wurden dem einbalsamirten Leichnam vorgetragen, Psalmen in verschiedenen Sprachen gesungen, und diese Ehrenbezeugungen in allen Städten wiederholt, durch welche er auf dem Wege nach Antiochien zur Seite des Grabes des heiligen Babylas getragen wurde[3]). Die Antiochener prägten sein Bild auf ihre Ringe und Becher und auf die Wände ihrer Schlafzimmer. So berichtet uns Chrysostomus in einer beredten Lobrede auf Meletius[4]).

Flavian wurde zu seinem Nachfolger erwählt, obwohl Paulinus noch am Leben war. Dieß gab Veranlassung zu neuen Unruhen und erregte den Unwillen des Bischofs von Rom. Chrysostomus bemühte sich Rom und Alexandria für Flavian zu gewinnen. Aber die Partei des Paulinus erwählte nach seinem Tode im J. 389 den Evagrius zum Nachfolger († 392), und so dauerte das Schisma noch bis zum Jahr 413 oder 415, wo es dem Bischof Alexander gelang, die Ueberbleibsel der alten strengorthodoxen Partei mit dem Nachfolger des Meletius

---

[1]) Dieser Lucifer war ein orthodoxer Fanatiker, gerieth nachher selbst mit Athanasius in Alexandrien in Conflict und bildete eine eigene Secte der **Luciferianer** mit strengen Grundsätzen über Kircheneinheit. Vgl. Sokr. III, 9. Sozom. III, 15. und Walch, Ketzerhist. III, 338 ff.

[2]) Theodoret, H. E. lib. III. c. 3. Dieser Historiker rühmt den großmüthigen Vorschlag des Meletius hoch.

[3]) Sozomenus VII, 10. Der Historiker bemerkt, daß das Singen von Psalmen bei solchen Gelegenheiten ganz gegen die römische Sitte war.

[4]) Chrysostomus sagt im Eingang seiner Rede, daß fünf Jahre verflossen seien, seitdem Meletius zu Jesus gegangen. Er starb i. J. 381, folglich muß die Rede i. J. 386 oder 387 gehalten worden sein.

zu versöhnen. Die beiden Parteien feierten ihre Versöhnung durch ein glänzendes Fest und schritten dann in imposanter Procession zur Kirche[1]).

So kam eine lange und langweilige Kirchenspaltung zu Ende, und die Kirche von Antiochien genoß endlich den Frieden, den die Athanasianische Synode von Alexandrien im J. 362 vergeblich für sie erfleht hatte[2]).

Siebentes Kapitel.

Der Gottesdienst und die kirchliche Sitte.

I. Quellen:

Die alten Liturgien; die Concilienacten; und die kirchlichen Schriftsteller der Periode.

II. Bearbeitungen:

Die archäologischen und liturgischen Werke von **Martène**, **Mamachi**, **Bona**, **Muratori**, **Pelicia**, **Asseman**, **Renaudot**, **Binterim** und **Staudenmaier** (aus der katholischen Kirche); sowie **Bingham**, **Augusti**, **Siegel**, **Alt**, **Piper**, **Neale** und **Daniel** (aus der protestantischen Kirche). Vgl. die Lit. zu §. 98.

---

§. 206. Der Umschwung im Cultus.

Die Veränderung der gesetzlichen und geselligen Lage des Christenthums im Verhältniß zur Weltmacht übte auf den Cultus einen mächtigen Einfluß aus. Bis dahin war er auf eine verhältnißmäßig geringe Anzahl aufrichtiger Bekenner beschränkt gewesen; nun trat er aus der Verborgenheit der Privathäuser, der Einöden und Katakomben an's Tageslicht und mußte der großen Masse des Volkes anbequemt werden, das in den Traditionen des Heidenthums aufgewachsen war. Die Entwicklung der Hierarchie und die Bereicherung des Gottesdienstes gehen Hand in Hand. Eine republikanische und demokratische Verfassung verlangt einfache Sitten und Gebräuche, während die Aristokratie und Monarchie sich mit einer steifen Etiquette und glänzendem Hofstaat umgiebt. Das allgemeine Priesterthum hängt mit einfachem Cultus, die bischöfliche Hierarchie mit einem reichen imposanten Ceremoniell eng zusammen. Die Kirche legte im nicänischen Zeitalter ihre demüthige

---

[1]) Theodoret, H. E. V, 35. Dr. J. H. Kurtz redet in seinem größeren Werke über Kirchengeschichte (Handbuch, Bd. I. Th. II. §. 181. S. 129) irrig von einer Resignation Alexanders, wodurch er aus Friedensliebe i. J. 413 seine Gemeinde zur Anerkennung des Meletianischen Bischofs Flavian vermocht habe. Aber Flavian war ja schon mehrere Jahre zuvor (i. J. 404) gestorben und Alexander war selbst der zweite Nachfolger Flavians; zwischen beiden regierte der ausgelassene Porphyrius. Theodoret weiß nichts von einer solchen Resignation. Das Werk von Kurz muß überhaupt mit großer Vorsicht gebraucht werden, da er häufig ungenau ist und sich besonders in seinen Citaten zu sehr auf secundäre Quellen und Bearbeitungen verläßt.

[2]) Vgl. die Epistola Synodica Conc. Alex. bei Mansi tom. III. p. 345 sqq.

Knechtsgestalt ab und zog ein glänzendes Herrschergewand an. Sie vertauschte die frühere Einfachheit des Cultus mit einer bunten Mannichfaltigkeit. Sie zog nun alle schönen Künste in den Dienst des Heiligthums und begann die großartigen Schöpfungen der christlichen Architektur, Skulptur, Malerei, Poesie und Musik. An der Stelle der heidnischen Tempel und Altäre erhoben sich überall stattliche Kirchengebäude und Kapellen zur Ehre Christi, Mariä, der Märtyrer und Heiligen. Die verwandten Ideen des Priesterthums, Opfers und Altars wurden mit dem äußeren Wachsthum der Hierarchie weiter entfaltet und fester begründet. Die Messe oder die tägliche Wiederholung des Versöhnungsopfers Christi durch die Hand des Priesters wurde der geheimnißvolle Mittelpunkt des ganzen Gottesdienstes. Die Zahl der Kirchenfeste wurde vermehrt, Processionen und Pilgerfahrten und eine Menge von bedeutsamen und abergläubischen Gebräuchen und Ceremonien eingeführt. Der Gottesdienst erhielt einen dramatischen, so zu sagen, theatralischen Charakter und wurde dadurch reizender und imposanter für die Masse des Volks, das großentheils noch unfähig war, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten. Er war mehr an Auge und Ohr, an Gefühl und Phantasie, als an die Intelligenz und den Willen gerichtet. Kurz, wir begegnen im nicänischen Zeitalter in fast allen wesentlichen Zügen schon dem priesterlichen, mysteriösen, formenreichen, symbolischen Cultus der griechischen und römischen Kirche.

Diese Bereicherung und Verschönerung des Cultus war einerseits ein wirklicher Fortschritt und hatte ohne Zweifel, wie die hierarchische Organisation, eine pädagogische Bedeutung für die Erziehung der Völker. Aber andererseits wurde der Gewinn an äußerem Schein und Glanz vielfach aufgewogen durch den Verlust der Einfalt und Innerlichkeit. Während die Sinne und die Phantasie unterhalten uud bezaubert wurden, kehrten die Herzen nicht selten kalt und hungrig zurück. Eine nicht geringe Anzahl heidnischer Sitten und Ceremonien schlichen sich unter neuen Namen unvermerkt in die Kirche ein, oder wurden bloß mit dem Wasser, nicht mit dem Feuer und Geiste des Evangeliums getauft. Es ist bekannt, mit welcher Zähigkeit das Volk gerade an religiösen Gebräuchen und Sitten festhält, und es läßt sich gar nicht erwarten, daß es plötzlich mit vielhundertjährigen Traditionen brechen sollte. Auch ist ja keineswegs alles zu verdammen, was vom Heidenthum herrührt. Dem jüdischen und heidnischen Cultus liegen allgemeine religiöse Bedürfnisse zu Grunde, welche auch das Christenthum befriedigen muß und erst recht befriedigen kann. Endlich hat die Kirche fast keine älteren Cultusformen und Ceremonien aufgenommen, ohne ihnen zugleich einen neuen Geist einzuhauchen und eine höhere sittliche Bedeutung zu geben. Allein die Grenzlinie ist hier sehr schwer zu ziehen und das alte Wesen des Judenthums und Heidenthums, das im natürlichen Menschenherzen seinen Anknüpfungspunkt hat, machte immer wieder seinen Einfluß geltend. Das gestehen und beklagen gerade die ernstesten Kirchenväter des nicänischen und nach-nicänischen Zeitalters, obgleich sie sonst in katholischen Cultusanschauungen befangen sind.

In der christlichen Märtyrer- und Heiligenverehrung, die sich nun mit Riesen-

schnelligkeit über die ganze christliche Welt ausbreitete, kann man unmöglich die Nachwirkung des heidnischen Götter- und Heroencultus mit seinen lärmenden Volksfesten verkennen. Augustin legt einem Heiden die Frage in den Mund: „Wozu sollen wir Götter verlassen, welche die Christen selbst mit uns verehren?" Er beklagt die häufigen Gelage und Lustbarkeiten an den Gräbern der Märtyrer, obwohl er meint, daß man mit Rücksicht auf die alte Sitte mit dieser Schwäche Nachsicht haben müsse. Leo der Große redet von Christen in Rom, welche zuerst die aufgehende Sonne anbeteten, also dem heidnischen Apollo huldigten, ehe sie die Basilika des heiligen Petrus betraten. Theodoret vertheidigt die christlichen Gebräuche an den Gräbern der Märtyrer durch Hinweisung auf die heidnischen Libationen, Sühnungen, Götter und Halbgötter. Herakles, Asklepios, Dionysos, die Dioskuren und so viele andere Gegenstände der heidnischen Anbetung sind ja vergöttlichte Menschen, folglich könne man es, so meint er, an den Christen nicht tadeln, wenn sie ihre Märtyrer — nicht zu Göttern machen, sondern — als Zeugen und Diener des allein wahren Gottes ehren. Chrysostomus beklagt sich über die theatralischen Gewohnheiten, wie das laute Beifallklatschen, welche die Christen zu Antiochien und Constantinopel mit in die Kirche brachten. In dem christlichen Weihnachtsfeste, das seit dem vierten Jahrhundert von Rom aus sich über die ganze Kirche verbreitete, berühren sich — noch heut zu Tage selbst in protestantischen Ländern — die heiligen Erinnerungen an die Geburt des Erlösers mit den ausgelassenen Lustbarkeiten der heidnischen Saturnalien. Und selbst in der Feier des Sonntags, wie sie Constantin einführte und wie sie auf dem ganzen Continent Europas noch fortbesteht, mischte sich der Cultus des alten Sonnengottes Apollo mit dem Andenken an die Auferstehung Christi, und die weitverbreitete Profanation des Tages des Herrn, besonders auf dem Continent von Europa, beweist den großen Einfluß, den das Heidenthum noch heut zu Tage auf christliche Länder, protestantische sowohl als römisch- und griechisch-katholische, ausübt.

§. 207. Die bürgerliche und religiöse Sonntagsfeier.

Geo. Holden: The Christian Sabbath. Lond. 1825 (Ch. V). **John T. Baylee**: History of the Sabbath. Lond. 1857 (Ch. X—XIII). **James Aug. Hessey**: Sunday, its Origin, History, and present Obligation. Bampton Lectures preached before the University of Oxford. Lond. 1860. (Vertheidigt die hochkirchliche anglicanische Sonntagstheorie mit Belegen aus den Kirchenvätern). **James Gilfillan**: The Sabbath viewed in the light of Reason, Revelation, and History, with Sketches of its Literature. Edinb. 1861. (Die schottisch puritanische und anglo-amerikanische Sabbathstheorie).

Die Sonntagsfeier stammt aus der apostolischen Zeit und ist einerseits die Fortsetzung und christliche Umbildung der jüdischen Sabbathfeier auf Grundlage der Schöpfungsruhe Gottes und des vierten Gebots im Dekalog, der keine bloß nationale, sondern eine allgemein menschliche Bedeutung und bleibende Geltung

hat; andererseits eine neue christliche Schöpfung, als Gedenktag der Auferstehung Christi und des damit vollendeten und göttlich versiegelten Erlösungswerkes.

Die Verdienste Constantins um die bürgerliche Sonntagsfeier sind bereits §. 149 näher betrachtet worden; seine Nachfolger gingen auf dem eingeschlagenen Wege der Sonntagsgesetzgebung noch etwas weiter und ertheilten auch anderen heiligen Tagen die Sanction des Staates. So verboten Valentinian I. und II. die Eintreibung der Steuern und das Geldeinkassiren am Sonntag und verschärften das frühere Verbot der Rechtshändel. Theodosius der Große vermehrte die Zahl der gerichtlichen Ruhetage auf 124. Er verbot i. J. 386 und noch mehr der jüngere Theodosius i. J. 425 die Schauspiele, Leo und Anthemius i. J. 460 auch andere weltliche Vergnügungen am Tage des Herrn[1]).

Die kirchliche Gesetzgebung verbot ebenfalls unnütze Hand- und Feldarbeiten, den Besuch von Theatern und anderen öffentlichen Vergnügungsorten, auch Jagden und Trauungen an Sonn- und Festtagen. Zu diesen negativen Verboten, worauf sich der Staat beschränken muß, fügte die Kirche zugleich Ermahnungen zur positiven Sonntagsfeier, vor allem zum regelmäßigen Besuch des öffentlichen Gottesdienstes, zur häufigen Communion und zur Entrichtung der Opfergabe (des Zehnten). Manche Concilien verwechselten hier den gesetzlichen und evangelischen Standpunkt, wenn sie glaubten durch Androhung von Strafen erzwingen zu können, was nur als freiwillige That einen sittlichen Werth hat. Das Concil von Sardica (343)[2]) und die trullanische Synode (692)[3]) drohten den Geistlichen, welche ohne Noth drei Sonntage hintereinander den Gottesdienst versäumten, mit Absetzung, und den gleichschuldigen Laien mit temporärer Excommunication. Auf der anderen Seite erklären sich aber die Concilien sehr entschieden gegen den jüdischen Sabbathismus. Die apostolischen Kanones und die Synode von Gangra (um 450) — die letztere im Gegensatz gegen die gnostisch-manichäische Askese der Eustathianer — verdammen das Fasten am Sonntag[4]). In der griechischen Kirche ist dieses Verbot noch immer gültig, weil der Sonntag als Erinnerungstag der Auferstehung Christi ein geistlicher Freudentag ist. Aus demselben symbolischen Grunde war das Knieen beim Gebet am Sonntag und in der ganzen Zeit von Ostern bis Pfingsten verboten. Das nicänische General-Concil (325) erließ darüber im zwanzigsten Kanon folgende Bestimmung: „Da Einige am Sonntag und an den Tagen der Pentekoste [d. h. in den sieben Wochen nach Ostern]

---

[1]) Cod. Theod. XV. 5, 2 i. J. 386: „Nullus Solis die populo spectaculum praebeat."

[2]) Can. XI, mit Berufung auf ältere Verordnungen, vgl. Can. Apost. XIII u. XIV (XIV u. XV) und das Concil von Elvira, can. XXI. Hefele, Conciliengesch. I. S. 570.

[3]) Can. LXXX.

[4]) Can. Apost. LIII (alias LII): Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus in diebus festis non sumit carnem aut vinum, deponatur. Vgl. Can. LXVI (LXV) und Const. Apost. V, 20. Das Concil von Gangra sagt im 18. Kanon: „Wenn jemand wegen vermeintlicher Askese am Sonntage fastet, der sei Anathema."

die Knie beugen, so beschloß die heilige Synode, damit alles überall gleichmäßig sei, daß man stehend seine Gebete Gott darbringe." Die trullanische Synode (692) verordnete im neunzigsten Kanon: „Vom Samstag Abends bis Sonntag Abends darf niemand das Knie beugen." Die katholische Kirche hielt im Allgemeinen an dieser Praxis fest[1]). Das neue Testament giebt über solche Nebensachen kein Gesetz; vielmehr hat der Apostel Paulus gerade in der Oster- und Pfingstzeit vor seiner Gefangennehmung, seiner inneren Stimmung gemäß, mehrmals knieend gebetet[2]). Die Synode von Orleans (538) sagt im achtundzwanzigsten Kanon: „Es ist jüdischer Aberglaube, daß man am Sonntag nicht reiten und fahren, nichts zum Schmuck des Hauses und des Menschen thun dürfe. Aber die Feldgeschäfte sind verboten, damit man zur Kirche komme und dem Gebet obliegen kann. Wer dagegen handelt, soll nicht von Laien, sondern vom Bischofe bestraft werden"[3]).

Neben dem Sonntag wurde in der orientalischen Kirche auch der Sabbath durch Nichtfasten und stehendes Beten ausgezeichnet. Die occidentalische, besonders die römische Kirche dagegen beobachtete im Gegensatz gegen das Judenthum den siebenten Wochentag als einen Fasttag, ähnlich wie Freitag. Diese Differenz zwischen den beiden Kirchen wurde durch das trullanische Concil 692 permanent fixirt durch den 55sten Kanon: „In Rom wird an allen Samstagen der Quadragesima [der 40tägigen Fastenzeit vor Ostern] gefastet. Dies ist dem 66sten apostolischen Kanon zuwider und darf nicht mehr geschehen. Wer es thut, wird, wenn Kleriker, abgesetzt, wenn Laie, excommunicirt."

Was endlich die Ansichten der Kirchenväter über diesen Punkt betrifft, so sind sie natürlich alle zu Gunsten der Feier des Sonntags, die ja mit dem öffentlichen Gottesdienst unauflöslich zusammenhängt; aber sie betrachten den Tag als ein eigenthümliches christliches Institut und ziehen eine scharfe Linie der Unterscheidung zwischen ihm und dem jüdischen Sabbath, vergessend, daß sie im Wesen und Ziele eins und nur in der Form und im Geiste verschieden sind[4]). Eusebius nennt

---

1) Vgl. das Corpus juris can. c. 13. Dist. 3 de consecr. Uebrigens empfangen die Katholiken das Sacrament immer knieend und beten dasselbe bei der Monstranz in den Nachmittagsgottesdiensten knieend an.

2) Ap.-G. 20, 36; 21, 5.

3) Vgl. die zerstreuten kurzen Verordnungen der Concilien über die Sonntagsheiligung bei Hefele, a. a. O. I, 414, 753, 760, 761, 794; II, 69, 647, 756; Neale's „Feasts and Fasts"; und Gilfillan, „The Sabbath", etc. p. 390.

4) Vgl. die wichtigsten patristischen Aussagen über den Sonntag bei Hessey a. a. O. S. 90 ff. u. 388 ff. Er sagt: „In no clearly genuine passage that I can discover in any writer of these two (das 4. u. 5.) centuries, or in any public document, ecclesiastical or civil, is the fourth commandment referred to as the ground of the obligation to observe the Lord's Day." Die ganze katholische Kirche betrachtet eigentlich das vierte Gebot (das doch im Dekalog, in dem ewig gültigen Sittengesetz, nicht im Ritualgesetz steht) als abgeschafft. Auch die Reformatoren, in ihrem Eifer gegen allen Legalismus und für die christliche Freiheit, hatten laxe Ansichten über die Theorie des Sonntags und gaben seine gesetzliche Grundlage auf. Daher darf man sich denn auch über die laxe Praxis auf dem europäischen Continente nicht wundern. Erst der Puritanismus in England hat

den Sonntag „den ersten und wichtigsten Tag und einen Tag des Heils" und lobt Constantin für die Verordnung, daß Alle den Sonntag feiern, um ihre Leiber zu erfrischen und ihre Geister durch göttliche Ermahnung und Belehrung anzuspornen[1]). Athanasius spricht in hohen Ausdrücken vom Sonntag als einem fortwährenden Denkmal der Auferstehung, nimmt aber an, daß der alte Sabbath aufgehört hat[2]). Makarius, ein Presbyter aus Oberägypten (350), spiritualisirt den Sabbath als einen Typus und Schatten des ewigen Sabbaths, der in der Freiheit von Sünde besteht[3]). Hilarius stellt das ganze irdische Leben als eine Vorbereitung auf den ewigen Sabbath im Himmel dar. Epiphanius redet vom Sonntag als von einer apostolischen Einrichtung, schreibt aber irrig den Halbfasten am Mittwoch und Freitag denselben Ursprung zu. Ambrosius erwähnt den Sonntag öfter als ein evangelisches Fest und contrastirt damit den abgeschafften jüdischen Sabbath. Hieronymus macht dieselbe Unterscheidung. Er erzählt von den ägyptischen Cönobiten, daß sie an des Herrn Tag sich ausschließlich dem Gebet und der Schriftlectüre widmen. Er erwähnt aber auch ohne Tadel, daß die fromme Paula und ihre Gefährtinnen am Sonntag nach der Rückkehr von der Kirche ihre gewöhnliche Arbeit fortsetzten und für sich und andere Kleider machten. Augustin leitet den Sonntag ebenfalls direct von der Auferstehung und nicht vom dritten Gebot ab. Fasten an diesem Tage heiliger Freude betrachtete er wie Ambrosius als anstößig und ketzerisch. Die pseudo-apostolischen Constitutionen gehen darin noch weiter und erklären das Fasten am Sonntag geradezu für Sünde. Sie schreiben aber neben der Sonntagsfeier auch noch die jüdische Sabbatfeier vor. Chry-

---

gegen Ende der Regierung Elisabeths die beständige Verbindlichkeit des Sabbathgesetzes, d. h. seinem Wesen, nicht seiner Form nach, gelehrt, und diese strenge Sonntagstheorie in Verbindung mit einer entsprechenden Praxis hat alle englischen, schottischen und amerikanischen Kirchen durchdrungen und ihnen großen Segen gebracht. Vgl. darüber meine oben angef. Schrift S. 16 ff., Hessey, S. 276 f., Gilfillan, S. 69 f.

[1]) De laud. Const. c. 9 u. 17.

[2]) In der Abhandlung: „De sabbatis et de circumcisione," die aber zweifelhafter Aechtheit ist.

[3]) Die Stelle Leo's, Epist. IX (al. XI) tom. I. vol. 630, welche Hessey zum Motto seines Werkes gewählt hat, ist die schönste patristische Aeußerung über den Sonntag und mag daher auch hier eine Stelle finden. „Dies resurrectionis Dominicae . . . quae tantis divinarum dispositionum mysteriis est consecrata, ut quicquid est a Domino insignius constitutum, in huius diei dignitate sit gestum. In hac mundus sumsit exordium. In hac per resurrectionem Christi et mors interitum, et vita accepit initium. In hac apostoli a Domino praedicandi omnibus gentibus evangelii tubam sumunt, et inferendum universo mundo sacramentum regenerationis accipiunt. In hac, sicut beatus Joannes evangelista testatur, januis clausis, cum ad eos Dominus introisset, insufflavit, et dixit: ‚Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum detinueritis, detenta erunt.' In hac denique promissus a Domino apostolis Spiritus Sanctus advenit: ut coelesti quadam regula insinuatum et traditum noverimus in illa die celebranda nobis esse mysteria sacerdotalium benedictionum, in qua collata sunt omnia dona gratiarum."

sostomus empfiehlt ernstlich die würdige Sonntagsfeier, warnt aber ebenfalls vor dem Sabbathisiren der Juden. Leo I. rühmt den Tag des Herrn als den Tag der ersten Schöpfung, der christlichen Erlösung, der Ausgießung des heiligen Geistes und der hauptsächlichsten Segnungen, die Gott der Welt mittheilt, läßt aber ebenfalls das dritte Gebot außer Acht.

Mittwoch und Freitag wurden auch fernerhin in manchen Gegenden als Gedächtnißtage des Leidens Christi[1]) durch Halbfasten gefeiert. Die lateinische Kirche aber substituirte allmählich das Fasten am Samstag für das Fasten am Mittwoch.

Was endlich noch die täglichen Andachten betrifft, so wurde die Zahl der kanonischen Stunden von drei auf sieben vermehrt[2]). Sie wurden aber bloß in den Klöstern streng gehalten unter den technischen Namen matutina (um 3 Uhr), prima (um 6), tertia (um 9), sexta (um Mittag), nona (um 3 Uhr Nachmittags), vesper (um 6), completorium (um 9), mesonyctium oder vigilia (um Mitternacht). Zwei Nachtgebete wurden gewöhnlich verbunden. Die Andachten bestanden in Gebet, Gesang, Vorlesung der heiligen Schrift, besonders der Psalmen, der Geschichten der Märtyrer und der Homilien der Väter. In den Kirchen war gewöhnlich bloß Ein Morgen- und Abendgottesdienst. Die hohen Feste wurden durch einen Nachtgottesdienst, die sogenannte Vigilia, eingeleitet.

§. 208. Das Kirchenjahr.

H. Hospinian: Testa Christian. (Tiguri 1593), Genev. 1675. **M. A. Nickel** (R.-K.): Die heil. Zeiten und Feste nach ihrer Entstehung und Feier in der kath. Kirche. Mainz 1825 ff. 6 Bde. **Pillwitz:** Geschichte der heil. Zeiten. Dresden 1842. **E. Ranke:** Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden dargelegt. Berlin 1847. **Fr. Strauß** (weil. Hofprediger und Prof. in Berlin): Das evangelische Kirchenjahr. Berlin 1850. **Bisco:** Das christliche Kirchenjahr. Berlin (1840), 4. Aufl. 1850. **Bobertag:** Das evangelische Kirchenjahr, u.s.w. Breslau 1857. Vgl. auch **Augusti:** Handbuch der christl. Archäologie. Bd. I (1836), S. 457—595, u. andere Archäologen.

Seit dem vierten Jahrhundert tritt das christliche Kirchenjahr, d. h. ein Cyclus regelmäßig wiederkehrender religiöser Jahresfeste, in all seinen Hauptzügen, jedoch mit vielfachen Schwankungen und Abweichungen im Einzelnen hervor und bildet fortan, so zu sagen, das Gerippe des katholischen Cultus. Die Idee eines Kirchenjahrs, im Unterschied vom natürlichen und vom bürgerlichen Jahre, findet sich auch im Judenthum und theilweise im Heidenthum und hat einen Anknüpfungspunkt in dem natürlichen Bedürfniß, das Andenken großer und guter Männer und epochemachender Thatsachen durch öffentliche Feste lebendig zu erhalten und für das Volk fruchtbar zu machen. Das jüdische Kirchenjahr war, wie der ganze mosaische Cultus, symbolisch und typisch: der Sabbath erinnerte an die Schöpfung und vorbildliche Erlösung und wies hin auf die Auferstehung und vollendete Erlö-

[1]) Dies stationum.

[2]) Nach Ps. 119, 164: „Sieben Mal des Tages preise ich dich."

fung, also auf den christlichen Sonntag; das Passah auf Ostern und das Erntefest auf Pfingsten. Die jüdische Festfeier hatte ursprünglich einen ernsten, würdigen und sinnreichen Charakter, artete aber in den Händen des Pharisäismus vielfach in sklavischen Sabbathismus und todten Ceremoniendienst aus und rief die Rüge Christi und der Apostel hervor. Die heidnischen Götterfeste verfielen in's entgegengesetzte Extrem der ausschweifendsten sinnlichen Lustbarkeit und fröhnten dem Laster[1]).

Das Eigenthümliche des christlichen Kirchenjahres ist, daß es sich um die Person Jesu Christi dreht und zu seiner Verherrlichung dienen soll. Es ist nach seiner ursprünglichen Absicht eine jährliche Vergegenwärtigung der Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte, oder eine Feier der Geburt, der Passion, der Auferstehung Christi und der Ausgießung des heil. Geistes, zur Förderung der Dankbarkeit und Frömmigkeit der Gemeinde. Dieß ist die festliche Hälfte, das sogenannte semestre Domini. Die zweite, nicht-festliche Hälfte, das semestre ecclesiae, ist der Darstellung des Lebens der christlichen Gemeinde, ihrer Gründung, Entwicklung und Vollendung im Ganzen und in den einzelnen Gliedern von der Wiedergeburt bis zur Auferstehung der Todten gewidmet. Das Kirchenjahr ist so zu sagen ein chronologisches Glaubensbekenntniß, ein bewegliches Panorama der großen Heilsthatsachen, eine dramatische Darstellung der evangelischen Wahrheit für das christliche Volk. Es sichert jedem wichtigen Glaubensartikel seine Stelle im Cultus der Kirche und trägt zur Erhaltung der Gesundheit des christlichen Lehrsystems im Gegensatz gegen alle dogmatische Einseitigkeit und Irrlehre bei[2]). Es dient zur Popularisirung des Christenthums, indem es die wichtigsten Thatsachen, auf denen unsere Seligkeit beruht, dem Volksbewußtsein immer neu einprägt und mit dem Wechsel des natürlichen und bürgerlichen Jahres verknüpft. Auf der anderen Seite hat aber auch die spätere Ueberladung des Kirchenjah-

[1]) Philo schildert in dem Tract. de Cherubim (citirt von Augusti, a. a. O. S. 481 f.) diesen Unterschied der jüdischen und heidnischen Festfeier mit starken Farben. Diese Schilderung wurde von den Kirchenvätern vielfach gegen die heidnische Ausartung der christlichen Feste benützt.

[2]) Diesen letzten Gedanken hat W. Archer Butler in einer seiner Predigten schön durchgeführt: „It is the chief advantage of that religious course of festivals by which the Church fosters the piety of her children, that they tend to preserve a due proportion and equilibrium in our religious views. We have all a tendency to adopt particular views of the Christian truths, to insulate certain doctrines from their natural accompaniments and to call our favorite fragment the Gospel. We hold a few texts so near our eyes that they hide all the rest of the Bible. The church festival system spreads the Gospel history in all its fulness across the whole surface of the sacred year. It is a sort of chronological weed, and forces us, whether we will or no, by the very revolution of times and seasons, to give its proper place and dignity to every separate article. ‚Day unto day uttereth speech', and the tone of each holy anniversary is distinct and decisive. Thus the festival year is a bulwark of orthodoxy as real as our confession of faith." Die Geschichte (besonders von Deutschland und Frankreich) zeigt übrigens, daß weder Kirchenjahr noch Symbole den Abfall zum Unglauben und Rationalismus verhindern können.

res und die Vermehrung der Heiligenfeste vielfach den Aberglauben und Müßiggang befördert, den Sonntag und die Hauptfeste in den Hintergrund gedrängt und das Verdienst Christi zu Gunsten der Heiligen verdunkelt. Daher eine Vereinfachung zur Zeit der Reformation durchaus nöthig war.

Die Ordnung des Kirchenjahrs erklärt sich theils aus der geschichtlichen Folge des Lebens Jesu und der apostolischen Kirche, theils aus dem Anschluß an das jüdische Kirchenjahr, besonders Ostern und Pfingsten, theils endlich aus dem Kreislauf des natürlichen Jahres, insofern überhaupt das Naturleben die Grundlage des höheren Geisteslebens bildet. So findet eine unverkennbare symbolische Correspondenz statt zwischen Ostern und Frühling, zwischen Pfingsten und der Erstlingsernte, zwischen Weihnacht und dem Winter-Solstitium, zwischen dem Geburtsfest Johannis des Täufers und dem Sommer-Solstitium.

Das christliche Kirchenjahr hat sich ohne positive Anordnung Christi und der Apostel, jedoch nach dem Vorgang des alttestamentlichen Cultus frei aus den Bedürfnissen des christlichen Cultus und Gemeindelebens heraus gebildet. Das Neue Testament enthält noch keine sicheren Spuren von Jahresfesten, aber im zweiten Jahrhundert finden wir schon die allgemeine Feier von Ostern und Pfingsten im Anschluß an das jüdische Erntefest und entsprechend dem Freitag und Sonntag in den Wochenfesten. Ostern war eine Trauerzeit zur Erinnerung an die Passion; Pfingsten eine Freudenzeit zur Erinnerung an die Verherrlichung des Erlösers und die Ausgießung des heiligen Geistes[1]). Diese beiden Feste bilden den Kern des Kirchenjahres. Von geringerer Bedeutung war das Epiphanienfest oder Fest der Erscheinung Christi als Messias. Im vierten Jahrhundert kam das Weihnachtsfest zu den beiden älteren Hauptfesten hinzu und vertrat theilweise die Stelle des älteren Epiphanienfestes, das nun die specielle Bedeutung der Offenbarung Christi unter den Heiden erhielt. Sodann wurde im Osterfeste das *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον* genauer geschieden und das letztere zur Freudezeit gerechnet.

Mithin haben wir fortan drei große Festkreise, jeden mit einer vorangehenden Vorbereitungszeit und einer Nachfeier: das Weihnachtsfest, Osterfest und Pfingstfest. Daran reiheten sich die untergeordneten Feste der Epiphanie und Himmelfahrt[2]). Sie haben ursprünglich alle einen christologischen Charakter und stellen die drei Stufen der erlösenden Thätigkeit Christi dar, nämlich die Grundlegung,

---

[1]) Vgl. §. 99.

[2]) Uebrigens herrschte in unserer Periode noch keine Einstimmigkeit in der Zählung der Feste. Chrysostomus z. B. zählt sieben Hauptfeste, entsprechend den sieben Wochentagen, nämlich Weihnacht, Epiphanie, die Passionszeit, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten und Auferstehungsfest der Todten. Das letzte aber ist kein besonderes kirchliches Fest, und die späteren Griechen zählen blos sechs Hauptfeste, entsprechend den sechs Tagen der Weltschöpfung, worauf der ewige Sabbath der triumphirenden Kirche im Himmel folgt. Vgl. Augusti, I. S. 530.

die Ausführung und die Vollendung der Erlösung. Sie dienen also alle zur Verherrlichung Gottes in Christo.

Die trinitarische Auffassung und Anordnung der festlichen Hälfte des Kirchenjahres ist viel späteren Ursprungs und hängt mit der Einführung des Trinitatisfestes (am Sonntag nach Pfingsten) zusammen. Dieses stammt nämlich aus dem 9. oder 10. Jahrhundert und wurde erst seit 1334 durch Papst Johann XXII. allgemein in der lateinischen Kirche eingeführt, als eine zusammenfassende Schlußfeier der Offenbarung Gottes des Vaters, der seinen Sohn gesandt (Weihnachten), des Sohnes, der für uns gestorben und auferstanden (Ostern), und des heil. Geistes, der uns erneuert und heiligt (Pfingsten)[1]. Die griechische Kirche kennt dieses Fest noch heute nicht, obwohl gerade sie im nicänischen Zeitalter die Trinitätslehre mit besonderem Ernst und Eifer ausgebildet hat. Die Ursache liegt wohl darin, daß keine besondere historische Thatsache zu einem solchen Fest Veranlassung gab und das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit, geoffenbart in Christo, eigentlich der Gegenstand der Anbetung in allen Kirchenfesten und im ganzen christlichen Cultus ist.

Mit diesen drei großen Festkreisen und ihrer Vor- und Nachfeier war jedoch die alte Kirche nicht zufrieden, sondern umlagerte das nicänische Zeitalter mit Marien-, Apostel-, Märtyrer- und Heiligenfesten, welche zuerst bloß locale Gedächtnißtage waren, aber nach und nach die Bedeutung allgemeiner Triumphfeste erhielten. Allmählich wurde jeder Tag des Kirchenjahres dem Andenken eines bestimmten Märtyrers und Heiligen zugewiesen, und zwar jedesmal der wirkliche oder angebliche Todestag des Heiligen, der sinnreich sein himmlischer Geburtstag[2]) hieß. Es liegt dabei der wahre Gedanke zu Grunde, daß das ganze Leben des Christen eine ununterbrochene Festfeier sein soll. Aber der katholische Heiligenkalender anticipirt voreilig einen idealen Zustand und verdirbt die Wahrheit durch Uebertreibung; er verwischt den nothwendigen Unterschied zwischen dem Sonntag und den sechs Werktagen zum Nachtheil des ersteren und arbeitet dem Müßiggang in die

---

[1]) Die Behauptung, daß das festum Trinitatis schon aus der Zeit Gregors d. Gr. herrühre, ist durch seine Worte: „ut de Trinitate specialia cantaremus“, schlecht begründet, da sich diese auf das Lob der h. Dreieinigkeit im öffentlichen Gottesdienst überhaupt beziehen. Die ersten deutlichen Spuren desselben finden sich in der Zeit Carls des Großen und im zehnten Jahrh., wo Bischof Stephan von Lüttich das Fest vertheidigte. Doch wurde es noch um 1150 vom Abt Potho bei Trier unter die novae celebritates gerechnet. Manche hielten es für unschicklich, ein besonderes Fest der Dreieinigkeit zu feiern, da ja auch die Einheit Gottes nicht besonders gefeiert werde. — Das römische Kirchenjahr fand seinen Culminationspunkt nnd mysteriösen Abschluß im Fronleichnamsfest oder festum corporis Christi, welches unter Papst Clemens V. i. J. 1311 allgemein eingeführt wurde und am Donnerstag der Trinitatiswoche (feria quinta proxima post octavam Pentecostes) zur Verherrlichung des Mysteriums der Transsubstantiation, gefeiert wird.

[2]) Daher Natales, natalitiae, nativitas, γενέθλια der Märtyrer genannt. Auch die griechische Kirche hat für jeden Tag des Jahres ihre Heiligen, weicht aber im Einzelnen vielfach von dem römischen Heiligen-Kalender ab.

Hände; endlich ruht er großentheils auf unsicheren Legenden und phantastischen Mythen, welche zum Theil selbst die Wunder der evangelischen Geschichte verdunkeln und den gröbsten Aberglauben nähren.

Das griechisch-orientalische Kirchenjahr unterscheidet sich von dem römisch-occidentalischen im Allgemeinen dadurch, daß es sich enger an jüdische Ceremonien und Gebräuche, das letztere an das natürliche Jahr und das Volksleben anschließt. Jenes beginnt in der Mitte September (Tisri) mit dem ersten Sonntag nach dem Feste der Kreuzerhöhung; dieses später mit dem ersten Advent, vier Wochen vor Weihnachten. Ursprünglich war aber Ostern der Anfang des Kirchenjahres im Osten und Westen, und die apostolischen Constitutionen und Eusebius nennen den Ostermonat den „ersten Monat" (entsprechend dem Monat Nisan, der das kirchliche Jahr der Juden eröffnete, während der erste Tisri um die Mitte unseres September das bürgerliche Jahr der Juden eröffnete). Sodann treten in der griechischen Kirche die sogenannten lectiones continuae der heiligen Schrift nach dem Vorgang der jüdischen Paraschen und Haphtharen in den Vordergrund und das Kirchenjahr wird nach den vier Evangelisten eingetheilt; während in der lateinischen Kirche seit dem sechsten Jahrhundert bloß auserlesene Abschnitte aus den Evangelien und Episteln, die sogenannten Perikopen, vorgelesen werden. Eigenthümlich ist dem Abendlande auch noch die aus dem 4. Jahrhundert stammende Eintheilung des Kirchenjahres in vier Abschnitte von je drei Monaten, **Quatember** genannt[1]), welche durch dreitägiges Fasten von einander geschieden waren. Papst Leo I. hielt mehrere Predigten über das viermalige Quatemberfasten[2]) und schärft dabei besonders die Mildthätigkeit gegen die Armen ein. Die griechische Kirche hat statt dessen die Viertheilung nach den vier Evangelien, die nach einander vollständig gelesen werden, nämlich Matthäus gleich nach Pfingsten, Lukas vom 14. September an, Markus vom Osterfasten und Johannes vom ersten Sonntag nach Ostern an.

Schon im vierten Jahrhundert wurde von mehreren Synoden die Festfeier unter Androhung von Kirchenstrafen geboten und als eine feste göttliche Ordnung behandelt. Aber gerade die angesehensten Kirchenlehrer, wie Chrysostomus, Hieronymus und Augustin, heben ausdrücklich hervor, daß die ganze christliche Festfeier nicht ein Werk des gesetzlichen Zwangs, sondern der evangelischen Freiheit sein müsse, und der Historiker Sokrates sagt, Christus und die Apostel haben darüber keine Gesetze gegeben und keine Strafen verordnet[3]).

Schon frühzeitig schloß sich an den würdigen Gebrauch der Feste auch der Mißbrauch an und die sinnlichen Ausschweifungen der heidnischen Götterfeste drangen trotz der ernsten Mahnungen der Kirchenlehrer wie eine wüste Fluth in die christliche Kirche ein. Gregor von Nazianz z. B. findet es nöthig, mit besonderer Rücksicht auf das Epiphanienfest, vor öffentlichem Gepränge, Kleiderpracht,

---

1) Quatuor tempora. 2) Sermones de jejunio quatuor temporum.
3) Vgl. die Stellen bei Augusti, a. a. O. I. S. 474 ff.

Schmausereien und Trinkgelagen zu warnen und sagt: „Dergleichen Dinge wollen wir den Griechen überlassen, welche ihre falschen Götter mit dem Bauche verehren; wir aber, die wir das ewige Wort anbeten, wollen unser einziges Vergnügen im Worte und göttlichen Gesetze und in der Betrachtung des heiligen Gegenstandes des Festes finden" [1]). Andererseits hat die katholische Kirche, besonders seit Papst Gregor I. (dem „pater caerimoniarum") in guter aber mißverstandener Absicht die Christianisirung heidnischer Cultusformen und Volksfeste befördert und dadurch wider Willen zur Paganisirung des Christenthums im Mittelalter beigetragen. Die Kalenderheiligen nahmen die Stelle der alten Götter ein und Rom wurde auf diese Weise zum zweitenmal ein Pantheon aller Culte. Gegen dieses neue Heidenthum mit all seinen Mißbräuchen muß das reinere Christenthum mit allem Ernst und Nachdruck protestiren.

Anmerkung. Die Reformation des 16. Jahrh. suchte den ganzen Cultus, mithin auch das katholische Kirchenjahr auf seine ursprüngliche biblische Einfachheit zurückzuführen, jedoch mit verschiedenen Graden der Consequenz. Die Lutherische, die Anglicanische und die Deutschreformirte Kirche — die letztere mit mehr Freiheit — behielten die Hauptfeste, Weihnacht, Ostern und Pfingsten, sammt dem Perikopensystem, theilweise auch die Marien- und Aposteltage (welche jedoch immer mehr außer Gebrauch kommen) bei; während die streng calvinistischen Kirchen, besonders die Presbyterianer und Congregationalisten, alle Jahresfeste als menschliche Einrichtungen verwarfen, dagegen aber eine um so strengere Feier des von Gott selbst eingesetzten wöchentlichen Ruhetages einführten. Die schottische Generalsynode vom 6. Aug. 1575 beschloß: „That all days which heretofore have been kept holy, besides the Sabbath-days, such as Yule day [Christmas], saints' days, and such others, may be abolished, and a civil penalty be appointed against the keepers thereof by ceremonies, banquetting, fasting, and such other vanities." Anfangs waren die meisten Reformirten, selbst Luther und Bucer, für die Abschaffung sämmtlicher Festtage mit Ausnahme des Sonntags; aber der Genius des deutschen Protestantismus war gegen eine solche radicale Reform. Seit dem Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrh. bildete sich in England die strenge Sonntagsfeier aus, während der Protestantismus auf dem Continent darin viel laxer ist und sich nicht wesentlich vom Katholicismus unterscheidet. Es ist merkwürdig, daß die strengste Sonntagsfeier gerade in den Ländern Statt findet, wo die Jahresfeste ihre volksthümliche Bedeutung völlig verloren haben, nämlich in Schottland und in Neu-England. Doch kommen in Amerika seit einigen Jahren das Weihnachts- und Osterfest wieder mehr in Aufnahme. Auch hat die protestantische Kirche manche neue Jahresfeste erfunden, wie das Reformations-, das Ernte- und Todtenfest in Deutschland, und die in Amerika häufigen Buß- und Bettage, sowie das jährliche Dankfest (Thanksgiving Day), das ursprünglich vom puritanischen Neu-England ausging und sich allmählich in fast allen Staaten der Union als ein nationales Institut eingebürgert hat. Zu den Perikopen verhält sich die Reformirte Kirche überall viel freier als die Lutherische und behält sich das Recht vor, das ganze Schriftwort in angemessener Ordnung nach freier Wahl auszulegen.

---

[1]) Orat. 38 in Theoph., ausführlich citirt von Augusti S. 483 f. Vgl. Augustin. Epist. 22, 3; 29, 9, wonach in der africanischen Kirche „comessationes et ebrietates in honorem etiam beatissimorum martyrum" fast täglich Statt fanden und nachsichtig beurtheilt wurden, um den Uebertritt der Heiden nicht zu erschweren.

§. 209. Der Weihnachts-Cyklus.

Außer der allgemeinen Liter. zum vorigen §. giebt es viele specielle Abhandlungen über den Ursprung des Weihnachtsfestes von **Bynäus**, **Kindler**, **Ittig**, **Vogel**, **Wernsdorf**, **Jablonsky**, **Planck**, **Hagenbach**, u. s. w. Vgl. **Augusti**: Archäol. I, 533.

Das Weihnachtsfest[1]) ist der Feier der Menschwerdung des Sohnes Gottes, also der Begebenheit gewidmet, welche den Mittel- und Wendepunkt der Weltgeschichte bildet. Es ist unter allen Festen am tiefsten in das Volks- und Familienleben eingedrungen und steht an der Spitze der großen Feste im abendländischen Kirchenjahr. Es ist noch immer in der gesammten lutherischen und in der reformirten Christenheit Deutschlands das große Freudenfest der Kinder, an welchem unzählige Geschenke an die unendliche Liebe Gottes in der Sendung seines eingeborenen Sohnes erinnern. Es zündet mitten im Winter ein heiliges Feuer der Liebe und Dankbarkeit an und verkündigt in der längsten Nacht den Aufgang der Sonne des Lebens und der Herrlichkeit des Herrn. Es bezeichnet den Eintritt des wahren goldenen Zeitalters, der Freiheit und Gleichheit aller Erlösten vor Gott und in Gott. Niemand kann die Freude und den Segen bemessen, die von Jahr zu Jahr von der Betrachtung des heiligen Christkindes in seiner himmlischen Unschuld und göttlichen Demuth auf alle Lebensalter ausgeht.

Trotz dieser tiefen Bedeutung und ausgedehnten Popularität ist das Geburtsfest des Herrn verhältnißmäßig späten Ursprungs. Dies erklärt sich wohl aus folgenden Gründen. Einmal lag hier kein entsprechendes Fest aus dem Alten Testamente vor, wie bei Ostern und Pfingsten; sodann wird der Tag und Monat der Geburt Christi in der evangelischen Geschichte nirgends angegeben und läßt sich nicht sicher bestimmen; weiter verweilte die Kirche zuerst vor allem bei dem Tode und der Auferstehung Christi oder bei der vollendeten Thatsache der Erlösung und machte diese zum Mittelpunkt des Wochencultus und des Kirchenjahrs; endlich bot das ältere Epiphanienfest einen Ersatz für das Weihnachtsfest dar. Der religiöse Kunsttrieb aber, der das ganze Kirchenjahr gestaltete, mußte früher oder später ein Fest in's Dasein rufen, das die Grundlage für alle anderen Jahresfeste zur Verherrlichung Christi bildet. Denn, wie schon Chrysostomus etwa zehn Jahre nach der Einführung des Weihnachtsfestes in Antiochien richtig sagte, ohne Geburt Christi gäbe es auch keine Taufe, Passion, Auferstehung und Himmelfahrt und keine Ausgießung des heil. Geistes, mithin auch kein Epiphanien-, Oster- und Pfingstfest.

Während das Epiphanienfest sich von Osten nach Westen verbreitete, nahm das Weihnachtsfest den umgekehrten Gang. Wir finden es zuerst in Rom zur Zeit des Bischofs Liberius, der am 25. December 360 Marcella, die Schwester des heil. Ambrosius, zur Nonne oder Braut Christi einweihte und sie mit den Worten an-

---

[1]) Natalis oder natalitia Domini oder Christi, *ἡμέρα γενέθλιος*, *γενέθλια τοῦ Χρ.*

redete: „Du siehst, welche Volksmenge zum Geburtsfest deines Bräutigams gekommen ist"[1]). In dieser Stelle wird es als ein bereits bestehendes und populäres Fest vorausgesetzt. Es wurde in Antiochien um das Jahr 380, in Alexandrien aber, wo das Epiphanienfest als Geburtsfest Christi gefeiert wurde, erst um 430 eingeführt. Chrysostomus, der am 25. Decbr. 386 in Antiochien eine Weihnachtshomilie hielt[2]), nennt es trotz seiner späten Einführung (etwa zehn Jahre zuvor) bereits das Grundfest oder die Wurzel, aus welcher alle anderen christlichen Feste hervorwachsen.

Das Weihnachtsfest war wahrscheinlich eine christliche Umbildung oder Wiedergeburt einer Reihe verwandter heidnischer Feste, der Saturnalia, Sigillaria, Juvenalia und Brumalia, welche im Monat December in Rom zur Erinnerung an das goldene Zeitalter allgemeiner Freiheit und Gleichheit und zur Ehre der unbesiegten Sonne gehalten wurden und besonders für Sklaven und Kinder große Freudenfeste waren[3]). Aus diesem Zusammenhang erklären sich manche Sitten am Weihnachtsfest, wie das Beschenken der Kinder und Armen, das Anzünden von Wachskerzen, vielleicht auch die Aufstellung von Christbäumen mit christlicher Umdeutung, freilich auch die vielen Excesse, welche sich die ungläubige Welt zu dieser Zeit in arger Verdrehung der wahren Weihnachtsfreude noch immer erlaubt, welche aber natürlich, sowenig als die Mißbräuche der Bibel und anderer Gottesgaben, den rechten Gebrauch nicht aufheben. Wäre die Weihnachtsfeier in der Periode der Verfolgung entstanden, so würde diese Ableitung durch die damals herrschende Abneigung gegen alles Heidnische widerlegt werden; allein im Nicänischen Zeitalter war dieser schroffe Gegensatz durch die massenhafte Bekehrung der Heiden großentheils abgestumpft. Sodann lag ja jenen heidnischen Festen trotz aller sinnlicher Excesse ein tiefer Sinn und ein wahres Bedürfniß zu Grunde: sie waren gewissermaßen unbewußte Prophezeihungen auf das Weihnachtsfest. Endlich bestätigen selbst die Kirchenväter[4]) die symbolische Beziehung des Geburtsfestes Christi, der Sonne der Gerechtigkeit, des Lichtes der Welt, auf das Geburtsfest der unbesiegten Sonne[5]), welche am 25. December nach dem Wintersolstitium die Uebermacht der Finsterniß bricht und ihre Heldenbahn auf's Neue beginnt. Uebrigens war es zugleich die herrschende Meinung der Kirche im 4. und 5. Jahrhun-

---

[1]) Ambrosius, De virgin. III, 1. [2]) Opp. II, 384.

[3]) Die Saturnalia waren das Fest des Saturn oder Kronos zur Vergegenwärtigung der goldenen Tage seiner Regierung, wo alle Arbeit ruhte, die Gefangenen freigelassen wurden, die Sklaven in Herrenkleidern und mit dem Hute (dem Zeichen des freien Mannes) umhergingen und alle Stände sich der Lust und Freude hingaben. Die Sigillaria waren ein Bilder- und Puppenfest am Schluß der Saturnalien am 21. u. 22. December, wo kleine Götterbilder, Wachskerzen und allerlei Kunst- und Luxuswaaren an die Kinder und unter Verwandte vertheilt wurden. Die Brumalia, von bruma (= brevissima, der kürzeste Tag) bezogen sich auf das Wintersolstitium und die Wiederkehr des Sol invictus.

[4]) Chrysostomus, Gregor von Nyssa, Leo der Große, und andere.

[5]) Dies oder natales invicti Solis. Es ist dies das Fest des persischen Sonnengottes Mithras, welches unter Domitian und Trajan in Rom förmlich eingeführt wurde.

dert, daß Christus wirklich am 25. December geboren sei, und Chrysostomus beruft sich dafür auf die in den römischen Archiven aufbewahrte Zeitbestimmung der Schatzung des Quirinus. Etwas Gewisses läßt sich indeß über den Geburtstag Christi nach den vorhandenen Daten nicht bestimmen[1]).

Um das Weihnachtsfest lagerten sich allmählich andere Feste, welche mit ihm zusammen den Weihnachts-Cyklus ausmachen. Der Feier des 25. Decbr. ging voran die Weihnachts-Vigilie, oder die eigentliche Weihnacht (oder Christnacht, Christmette), welche um so feierlicher begangen wurde, da Christus jedenfalls in der Nacht geboren wurde[2]).

Seit Gregor dem Großen wurden die vier Sonntage vor Weihnachten der Vorbereitung auf das Kommen des Herrn im Fleische und seine Wiederkunft zum Endgericht gewidmet und daher Adventssonntage genannt. Mit dem ersten Advent begann man im Occident das Kirchenjahr. Die griechische Kirche zählt sechs Adventssonntage und beginnt dieselben mit dem 14. November. Diese Adventszeit sollte die Sündennoth und zugleich die Erlösungssehnsucht und Hoffnung der Jahrtausende vor Christo vergegenwärtigen und im Bewußtsein der Gemeinde lebendig machen. Später wurden alle lärmenden Vergnügungen und auch Hochzeiten während derselben verboten. Die Perikopen sind mit Rücksicht auf die Wirkung der Buße und der Sehnsucht nach dem Erlöser gewählt.

Auf das Weihnachtsfest folgten unmittelbar nach einander schon seit dem vierten Jahrhundert die Gedenktage des heil. Stephanus, des ersten christlichen Blutzeugen (26. Dec.), des Apostels und Evangelisten Johannes (27. Dec.), und der unschuldigen Kinder zu Bethlehem (28. Dec.). Dadurch wurde ein dreifaches Märtyrerthum dargestellt: ein Märtyrerthum des Willens und der That (Stephanus), ein Märtyrerthum des Willens ohne That (Johannes), und ein Märtyrerthum der That ohne Willen oder ein unbewußtes Märtyrerthum der kindlichen Unschuld. Das christliche Märtyrerthum überhaupt aber ist nach der Anschauung der alten Kirche eine himmlische Geburt und eine Frucht der irdischen Geburt Christi. Daher der alte Festgesang am Gedenktage des Stephanus, als Chorführers der zahllosen Schaar christlicher Märtyrer: „Gestern wurde Christus auf Erden geboren, damit heute Stephanus für den Himmel geboren würde"[3]). Die enge

---

[1]) Außer dem 25. Dec. wurde in der alten Kirche von einigen der 6. Jan., der Tag des Epiphaniasfestes, als Geburtstag Christi angesehen. Für den 25. Dec. entscheiden sich unter den biblischen Chronologen Hieronymus, Baronius, Lamy, Usher, Petavius, Bengel und Seyffarth, während Scaliger, Hug, Wieseler und Ellicott (Hist. Lectures on the Life of our Lord Jes. Christ. p. 70 note 3, Am. ed.) die Geburt Christi in den Monat Februar verlegen. Die Stelle Luk. 2, 8 wird häufig gegen die gewöhnliche Ansicht angeführt, weil nach den Talmudischen Schriftstellern die Heerden in Palästina im Anfang November eingebracht und erst gegen März wieder auf die Weide getrieben wurden. Doch erlitt diese Regel je nach der Localität und der Jahreszeit gewiß viele Ausnahmen. Vgl. die ausführliche Untersuchung bei Wieseler, Chronologische Synopse, S. 132 ff. und Seyffarth, Chronologia Sacra.

[2]) Luk. 2, 8.

[3]) „Heri natus est Christus in terris, ut hodie Stephanus nasceretur in coe-

Verbindung des Festes Johannis des Evangelisten mit dem Geburtsfest Christi erklärt sich aus dem vertrauten Verhältniß des Lieblingsjüngers zum Herrn und dem Grundgedanken seines Evangeliums: „Das Wort ward Fleisch." Die unschuldigen Märtyrer von Bethlehem, „die Blüthen blutiger Zeugen, die jungen Rosen, vom Sturmwind der Verfolger hingerafft, die Erstlingsopfer Christi, die zarte Heerde der Opferlämmer," sind zugleich die Repräsentanten der zahllosen Kinderschaar im Himmel[1]).

Acht Tage nach Weihnachten feiert die Kirche, jedoch erst seit dem sechsten oder siebenten Jahrhundert, das Fest der Beschneidung und des Namens Jesu. Noch späteren Ursprungs ist die christliche Neujahrsfeier, welche auf denselben Tag fällt; die heidnischen Römer begingen den Jahreswechsel, gleich den Saturnalien, mit lärmenden Lustbarkeiten; deßhalb eiferten die Kirchenlehrer dagegen und machten das Neujahr zu einem Buß- und Bettag. So sagt Augustin in einer Predigt: „Sondert euch von den Heiden und thut beim Jahreswechsel das Gegentheil von dem, was sie thun. Jene machen einander Geschenke, gebt ihr statt dessen Almosen; jene singen weltliche Lieder, ihr sollt das Wort Gottes lesen; jene laufen in's Schauspiel, ihr sollt in die Kirche kommen; jene berauschen sich, ihr aber fastet."

Dagegen ist das Epiphanienfest[2]) am sechsten Januar, wie schon bemerkt, älter als selbst das Weihnachtsfest und wird schon von Clemens von Alexandrien erwähnt. Es bezog sich im Allgemeinen auf die Erscheinung Christi in der Welt und hatte ursprünglich die doppelte Bedeutung eines Geburtsfestes und Tauffestes Jesu. Seit der Einführung des Weihnachtsfestes verlor es die erstere Bedeutung. Die orientalische Kirche feiert an demselben vor allem die Taufe Christi oder die Offenbarung seiner Messiaswürde, daneben auch die erste Offenbarung seiner Wundermacht auf der Hochzeit zu Cana. — Die abendländische Kirche, die mehr heiden-christlichen Ursprungs ist, gab ihm seit dem vierten Jahrhundert eine specielle Beziehung auf die Anbetung des Jesuskindes von Seiten der Weisen aus dem Morgenlande[3]) unter dem Namen des Festes der heiligen drei Könige, und verwandelte es in ein Heidenmissionsfest, sofern die Weisen als die Repräsen-

---

lis." Die Verbindung ist übrigens eine rein ideale; denn anfangs wurde der Todestag des Stephanus in den August, dann wegen der Auffindung seiner Reliquien auf den Januar verlegt.

[1]) Vgl. den schönen Hymnus des spanischen Dichters Prudentius aus dem fünften Jahrhundert: „Salvete flores martyrum." Deutsche Uebersetzungen von Rickel, Königsfeld, Bäseler, Hagenbach, 2c. Eine gute englische Uebersetzung in „The Words of the Hymnal Noted", Lond. p. 45.

„All hail! ye Infant Martyr flowers,
Cut off in life's first dawning hours:
As rosebuds, snapt in tempest strife,
When Herod sought Your Saviour's life," etc.

[2]) τὰ ἐπιφάνεια, oder ἐπιφανία, χριστοφανία, auch θεοφανία. Vgl. §. 99.

[3]) Matth. 2, 1—11.

tanten der edleren Heidenwelt betrachtet wurden[1]). Damit wurde zugleich der ursprüngliche Zusammenhang des Festes mit der Geburt Christi bewahrt. Die Epiphanie bildet den Schluß des Weihnachts-Cyklus. Nach alter Sitte wurde am Epiphanienfeste der Termin der Osterfeier durch die sogenannten Epistolae paschales oder *γράμματα πασχάλια* angekündigt. Dieß that besonders der Bischof von Alexandrien, wo die Astronomie am meisten blühte, und benutzte die Gelegenheit zu erbaulichen Betrachtungen und zur Besprechung wichtiger kirchlicher Zeitfragen.

§. 210. Der Oster-Cyklus.

Ostern ist das älteste christliche Jahresfest und datirt seiner Idee nach, wie der christliche Sonntag, vom Auferstehungstage Christi. Es ist zugleich das Hauptfest, das jedem Sonntag des Jahres einen festlichen Charakter verleiht. Es bezeichnete ursprünglich den Anfang des Kirchenjahres, wie das Passah bei den Juden. Es dreht sich ausschließlich um die Person und das Werk Christi, nämlich um die große Heilsthatsache seiner Passion und Auferstehung. Da von dem Ursprung und Charakter dieses Festes schon früher die Rede war[2]), so beschränken wir uns hier auf die Veränderungen und Erweiterungen, die es seit dem nicänischen Zeitalter erfuhr. —

Dem eigentlichen Osterfest ging eine vierzigtägige Buß- und Fastenzeit voran, die sogenannte Quadragesima, welche jedenfalls schon 335 vom Nicänischen Concil[3]) als vorhanden vorausgesetzt wird. Sie war eine Nachahmung des vierzigtägigen Fastens Jesu in der Wüste, welches dann wieder mit dem vierzigtägigen Fasten Moses[4]) und des Elias[5]) und der vierzigjährigen Wanderschaft Israels durch die Wüste in typischen Zusammenhang gebracht wurde. Anfangs ein freiwilliger Act, nahm sie nach und nach den Charakter einer festen kirchlichen Sitte und Verordnung an. Ueber die Dauer dieser Fastenzeit herrschte vielfache Differenz, bis Gregor I. (590—604) die Mittwoch der sechsten Woche vor Ostern, die sogenannte Aschermittwoch[6]), als Anfang derselben festsetzte. An diesem Tage bestreute der Priester sich selbst und die Gemeinde mit Staub und Asche, als Zei-

---

[1]) Augustinus, Sermo 203: „Hodierno die manifestatus redemptor omnium gentium", etc. Die Verwandlung der persischen Magier oder Priester-Philosophen in drei Könige (Kaspar, Melchior und Balthasar) war ein voreiliger Schluß der mittelalterlichen Legende aus der Dreiheit der Gaben und aus Ps. 72, 10. 11. Die Legende führt zuletzt auf den Dom von Cöln, wo die Leiber der heil. drei Könige noch heute gezeigt und verehrt werden.

[2]) Vgl. §. 99.

[3]) Nämlich im fünften Kanon, wo verordnet wird, daß die Provinzialsynoden zwei Mal im Jahre gehalten werden sollen, nämlich die eine vor der Quadragesima (*πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς*), die andere im Herbste.

[4]) 2 Mos. 34, 28. [5]) 1 Kön. 19, 8.

[6]) Dies cinerum, caput jejunii oder quadragesimae.

chen der Vergänglichkeit und Buße, mit den Worten: „Gedenke, o Mensch, daß du Staub bist und zum Staub zurückkehren mußt; thue Buße, damit du das ewige Leben ererbest." Während der Quadragesima waren die Criminalprocesse und Criminalstrafen, Hochzeiten und sinnliche Lustbarkeiten verboten; feierliche, ernste Stille sollte das öffentliche und Privatleben beherrschen, und Werke der Andacht, Buße und Barmherzigkeit sich mehren. Doch wurde mit dem Fasten viel Heuchelei getrieben, indem die Reichen sich für den Verlust der verbotenen Fleischspeisen durch ausgesuchte Leckerbissen entschädigten. Darüber klagten schon Chrysostomus und Augustin. Das Volk überließ sich in den Tagen vor dem Eintritt der Fastenzeit ausgelassener Lustigkeit, und diese Unsitte wurde später durch den Carneval[1]) in allen katholischen Ländern, besonders in Italien (am meisten in Rom, Venedig und Cöln) legitimisirt.

Die sechs Sonntage der Fastenzeit hießen **Quadragesima prima** bis **sexta**, oder auch nach den Anfangsworten des Introitus bei der Messe des Tages: **Invocavit**[2]), **Reminiscere**[3]), **Oculi**[4]), **Laetare**[5]), **Judica**[6]), **Palmarum**[7]). Die drei der Quadragesima vorangehenden Sonntage heißen **Estomihi**[8]) oder **Quinquagesima**[9]), **Sexagesima** und **Septuagesima** (was jedenfalls ungenaue Benennungen sind). Diese drei Sonntage wurden als Vorbereitung auf die eigentliche Fastenzeit aufgefaßt. In größeren Städten wurde es üblich, während der Fastenzeit täglich zu predigen, und diese Sitte von täglichen Fastenpredigten[10]) hat sich in der katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag erhalten.

Den Höhepunkt der Quadragesima bildet die **große** oder **stille** oder **heilige Woche**[11]), welche ganz besonders der Betrachtung des Leidens und Todes Jesu gewidmet ist und durch täglichen Gottesdienst, strenges Fasten und tiefe Stille ausgezeichnet wird. In derselben ragen wieder folgende Tage hervor: 1) der **Palmsonntag**[12]), der im Orient seit dem vierten, im Occident seit dem sechsten Jahr-

---

[1]) Von caro und **vale**, wo das Fleisch mit lärmendem Jubel für einige Zeit Abschied nimmt. Nach Anderen ist es umgekehrt soviel als dies quo caro **valet**, d. h. wo es noch erlaubt ist, Fleisch zu essen und dem Fleische zu fröhnen. Der Carneval oder die Fastnacht umfaßt die Zeit vom Epiphanienfest bis zur Aschermittwoch, gewöhnlich aber blos die drei oder acht letzten Tage vor der Fastenzeit. Er wird in jeder Stadt Italiens, vor allem aber in Rom durch Maskeraden, Wettrennen, Schauspiele, Possen, Neckereien und andere Manifestationen der ausgelassensten Heiterkeit und tollsten Lebensfreude, jedoch mit gutem Humor, gefeiert, und entspricht den altrömischen Festen der Saturnalia, Lupercalia und Floralia.

[2]) Nach Ps. 91, 15. [3]) Ps. 25, 6. [4]) Ps. 34, 15.

[5]) Jesaj. 66, 10. [6]) Ps. 43, 1. [7]) Nach Matth. 21, 8.

[8]) Nach Ps. 31, 3.

[9]) D. h. Dominica quinquagesimae diei nämlich vor Ostern.

[10]) Quadragesimale oder sermones quadragesimales.

[11]) Septimana sancta, magna, muta, hebdomas nigra oder paschalis; ἑβδομὰς μεγάλη, Charwoche.

[12]) Dominica palmarum; ἑορτὴ τῶν βαΐων.

hundert zum Andenken an den Einzug Jesu in Jerusalem zur Thronbesteigung des Kreuzes gefeiert wurde. 2) Der Gründonnerstag[1]) zur Erinnerung an die Einsetzung des heil. Abendmahls, das an diesem Tage ausnahmsweise Abends genossen und gewöhnlich mit einer Agape und auch mit Fußwaschung verbunden wurde. 3) Der Charfreitag[2]), der Todestag des Heilandes. Es ist der strengste Buß- und Fasttag im Jahre, der alles Sonntagsglanzes und liturgischen Festgepränges beraubt, in tiefste Stille und heilige Trauer gehüllt sein sollte; weßhalb die Communion (die Abends zuvor stattfand) unterblieb, die Altäre entkleidet, die Crucifixe verhüllt, die Lichter ausgelöscht, die Passionsgeschichte verlesen und statt der Kirchenhymnen blos Bußpsalmen gesungen wurden. 4) Der große Sonnabend[3]), der Tag der Grabesruhe und der Höllenfahrt des Herrn, und der beliebteste Tauftag im Jahre wegen der symbolischen Beziehung der Taufe auf den Tod Christi[4]). Er wurde allgemein als Fasttag begangen, auch in der griechischen Kirche, die sonst am Samstag nicht fastete. Am Abend des großen Sabbaths begann die Oster-Vigilie[5]), welche unter Schriftvorlesung, Gesang und Gebet bis zum Anbruch des Ostermorgens dauerte und den feierlichen Uebergang vom *πάσχα σταυρώσιμον* zum *πάσχα ἀναστάσιμον* und von der tiefen Trauer der Buße über den Tod Jesu zur seligen Freude des Glaubens an die Auferstehung des Lebensfürsten bildete. Alle Christen und selbst viele Heiden strömten mit Lichtern in die Kirche, um dort dem Auferstehungsmorgen entgegenzuwachen. Die Städte waren in dieser Nacht prachtvoll erleuchtet und in ein Feuermeer verwandelt; um Mitternacht zog eine feierliche Procession um die Kirche herum und zog dann siegreich wieder in die „heiligen Thüren" ein, um Ostern zu feiern. Nach alter Tradition erwartete man, daß Christus in der Osternacht zum Weltgericht kommen werde[6]).

Das eigentliche Osterfest[7]) begann mit dem noch heute in der russischen

---

[1]) Feria quinta paschae, dies natalis eucharistiae, dies viridium; *ἡ μεγάλη πέμπτη*; im Englischen Maundy-Thursday, abgeleitet von maunds oder Körben, weil der König von England an diesem Tage an gewisse arme Personen zu Whitehall Almosen austheilt. Maund hängt mit dem lat. mendicare, dem franz. mendier, betteln, zusammen.

[2]) Dies dominicae passionis; *παρασκευή*, *πάσχα σταυρώσιμον*, *ἡμέρα τοῦ σταυροῦ*; im Englischen Good-Friday. Das deutsche Char-Woche, Char-Freitag kommt entweder vom griechischen *χάρις* oder wahrscheinlich vom lateinischen carus, lieb, theuer. Andere Etymologen leiten es von carena (carême) d. i. Fasten, oder von kar (küren, wählen), d. i. der auserwählte Tag, noch andere von karo = parare, d. i. Rüsttag, ab.

[3]) *Μέγα* oder *ἅγιον σάββατον*, sabbatum magnum oder sanctum.

[4]) Röm. 6, 4—6.

[5]) Vigiliae paschales, *παννυχίδες*.

[6]) Vgl. Lactantius, Inst. divin. VII. c. 19, und Hieronymus ad Matth. XXV, 6 ... „ut in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, expectantes adventum Christi."

[7]) Festum dominicae resurrectionis, *ἑορτὴ ἀναστάσιμος*, *κυριακὴ μεγάλη*.

Kirche üblichen Jubelgruß: „Der Herr ist auferstanden!" und dem Gegengruß: „Er ist wahrhaftig auferstanden!"[1]). Dann besiegelte der heilige Bruderkuß den neu geschlossenen Bund der Liebe in Christo. Es war das herrlichste und freudenreichste Fest, dauerte eine ganze Woche und schloß mit dem nächstfolgenden Sonntag, der sogenannten Oster-Octave[2]) oder dem weißen Sonntag[3]), wo die Getauften in weißen Kleidern erschienen und der Gemeinde feierlich einverleibt wurden.

§. 211. Die Zeit des Osterfestes.

Vgl. die Literatur zu §. 99; ferner **L. Ideler:** Handbuch der Chronologie. Berlin 1826. Bd. II. **F. Piper:** Geschichte des Osterfestes. Berlin 1845. **Hefele:** Conciliengeschichte. Freiburg 1855. S. 286 ff.

Ueber die Zeit des Osterfestes fanden seit dem zweiten Jahrhundert lange und heftige Streitigkeiten und Confusionen statt, welche an die späteren eucharistischen Streitigkeiten erinnern und den Beweis liefern, daß die menschliche Leidenschaft und Thorheit gerade die wichtigsten Thatsachen und Stiftungen des Neuen Testaments aus heiligen Banden der Eintracht in Fackeln der Zwietracht, und den süßesten Honig in Gift zu verkehren gesucht, aber dessen ungeachtet den Segen derselben nicht zu zerstören vermocht hat.

Diese Osterstreitigkeiten pflanzten sich auch in unsere Periode fort und endeten mit dem Sieg der römischen und alexandrinischen Praxis, wonach die Osterfeier nicht, wie Weihnachten und das jüdische Passah, an einem bestimmten Monatstage, gleichviel an welchem Wochentage, sondern immer an einem Sonntage, als dem Auferstehungstage des Herrn, stattfinden sollte. Ostern wurde dadurch, sammt allen davon abhängigen Festen, ein bewegliches Fest, was wiederum, wegen der verschiedenen Kalenderberechnungen, manche Unbequemlichkeiten und Confusionen zur Folge hatte. Die genaue Bestimmnng des Ostersonntags hängt von dem ersten Vollmond nach dem Frühlings-Aequinoctium ab, so daß er auf irgend einen Sonntag zwischen dem 22. März und 25. April fallen kann.

Schon die Synode von Arles im Jahre 314 hatte im ersten Kanon beschlossen, daß das christliche Pascha „uno die et uno tempore per omnem orbem" zu feiern sei und daß die römischen Bischöfe die Zeit bestimmen sollen. Allein da diese Verordnung nicht allgemein befolgt wurde, so sollten die Väter von Nicäa die Sache entscheiden, und dieß war die zweite Hauptaufgabe des ersten ökumenischen Concils 325. Das Resultat der Verhandlungen auf demselben, die uns im Ein-

---

[1]) „Dominus resurrexit." — „Vere resurrexit."

[2]) Octava paschae, pascha clausum; ἀντίπασχα. Octave heißt im Allgemeinen die ganze achttägige Feier der großen Kirchenfeste; und sodann speciell der achte oder letzte Tag dieser Feier.

[3]) Dominica in albis, auch Quasimodogeniti genannt nach dem gottesdienstlichen Introitus aus 1 Petr. 2, 2 (quasi modo geniti infantes, als die neugeborenen Kinder, rc.); bei den Griechen καινὴ κυριακή.

zelnen nicht bekannt sind, ist zwar nicht in den Canones (wahrscheinlich aus Schonung gegen die zahlreichen Quartodecimaner), wohl aber in den zwei Circularschreiben der Synode selbst und des Kaisers Constantin aufbewahrt[1]). Das Auferstehungsfest sollte fortan überall an einem Sonntage, aber nie gleichzeitig mit dem jüdischen Pascha, sondern immer nach dem 14. Nisan, nämlich am Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond gefeiert werden. Das Hauptmotiv dabei war der Gegensatz gegen das Judenthum, weil dieses durch die Kreuzigung des Herrn das jüdische Passah geschändet hatte. — „Wir sollen," sagt das Circularschreiben Constantins in Betreff der Synode von Nicäa, „wir sollen nichts gemein haben mit dem feindseligsten Volke der Juden, denn wir haben von dem Erlöser einen anderen Weg der Gottesverehrung [die Wochentagsordnung] erhalten, und diese Weise einträchtig aufnehmend, wollen wir uns der schlechten Gemeinschaft der Juden entziehen. Denn es ist wirklich ganz abgeschmackt, was sie prahlerisch behaupten, daß wir ohne ihre Anweisung dieses Fest gar nicht feiern können. ... Es ist Pflicht, mit den Mördern des Herrn nichts gemein zu haben." — Diese bittere Stimmung gegen das Judenthum geht durch den ganzen Brief hindurch. —

Auf Nicäa siegte also die römische und alexandrinische Festsitte und die judaisirende Praxis der Quartodecimaner, welche Ostern immer am 14. Nisan feierten, galt fortan für eine Häresie. Dessen ungeachtet wurde dieselbe im Orient noch vielfach fortgesetzt und noch zur Zeit des Epiphanius um 400 gab es viele Quartodecimaner, welche, wie er sagt, zwar in der Lehre orthodox waren, aber im Ritus jüdischen Fabeln nachhingen und auf den Satz bauten: „Verflucht sei, wer nicht am 14. Nisan sein Passah hält"[2]). Sie feierten den Tag durch Communion und durch Fasten bis drei Uhr. Doch waren sie wieder unter sich in mehrere Parteien gespalten. Eine eigenthümliche Abzweigung der Quartodecimaner waren die streng asketischen Audianer, welche ebenfalls behaupteten, daß das Passah zur nämlichen Zeit (nicht auf dieselbe Art) mit den Juden, also am 14. Nisan gefeiert werden müsse, und sich dafür auf ihre Ausgabe der apostolischen Constitutionen beriefen.

Aber auch in der orthodoxen Kirche war damit noch keine völlige Einförmigkeit gesichert. Denn das nicänische Concil überging (wahrscheinlich aus Klugheitsrücksichten) den Widerstreit der römischen und alexandrinischen Osterrechnung. Wenigstens enthalten die Acten davon keine Spur[3]). Jedenfalls dauerte diese Differenz fort, indem Rom nach wie vor das Frühlings-Aequinoctium als den

---

[1]) Sokrates, Hist. Eccl. I, 9; Theodoret, H. E. I, 10; Eusebius, Vita Const. III, 17. Vgl. Hefele, a. a. O. I. S. 309 ff.

[2]) Epiphanius, Haer. L. c. 1. Vgl. 2 Mos. 12, 15.

[3]) Hefele vermuthet indeß (I. S. 313 f.) aus einer Aeußerung des Cyrill von Alex. und Leo I., daß das Nicänum 1) der alexandrinischen Zeitrechnung den Vorzug gab vor der römischen; 2) Alexandrien mit der Berechnung, Rom mit der Ankündigung des Ostertermins beauftragt habe, daß aber diese Verordnung nicht gehörig beobachtet wurde.

äußersten terminus a quo des Ostervollmondes auf den 18. März, Alexandrien dagegen richtig auf den 21. März setzte. Daher kam es, daß die Lateiner schon ein Jahr nach dem nicänischen Concil, ebenso in den Jahren 330, 333, 340, 341, 343 in der Zeit der Osterfeier von den Alexandrinern abwichen. Deshalb nahm die Synode von Sardica, wie wir aus den neuentdeckten Osterbriefen des Athanasius erfahren, die Osterfrage abermals in Berathung und brachte durch gegenseitige Concessionen einen Compromiß für die nächsten 50 Jahre zu Stande, allein ohne dauernden Erfolg. Denn im Jahr 387 betrug die Differenz der ägyptischen und römischen Osterfeier volle fünf Wochen. Auch spätere Ausgleichungsversuche waren vergeblich, bis es zuerst dem Mönch Dionysius Exiguus, dem Urheber unserer Zeitrechnung, gelang eine Harmonie der Osterpraxis auf Grund der richtigen alexandrinischen Rechnung herbeizuführen. Nur die gallischen und britischen Christen hielten noch längere Zeit an der alten Sitte fest und geriethen dadurch in Conflict mit den angelsächsischen Christen. Durch die Einführung des verbesserten Gregorianischen Kalenders 1582 in der abendländischen Kirche trat jedoch abermals eine Differenz ein, indem die morgenländische und russische Kirche am Julianischen Kalender festhielten, mithin gegenwärtig um 12 Tage hinter uns zurück sind. Nach dem Gregorianischen Kalender, der die Monate nicht genau astronomisch berechnet, kommt es bisweilen vor, daß der Ostervollmond um ein Paar Stunden zu früh angesetzt wird und das christliche Osterfest (wie es 1825 der Fall war) mit dem jüdischen Passah zusammentrifft, im geraden Widerspruch gegen die Verordnung des nicänischen Concils.

§. 212. Der Pfingst-Cyklus.

Die ganze Zeit der sieben Wochen von Ostern bis Pfingsten hatte einen festlichen und freudigen Charakter. Sie hieß Quinquagesima oder Pfingsten im weiteren Sinne[1]) und war dem Andenken an die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters, an seine wiederholten Erscheinungen in den geheimnißvollen vierzig Tagen, an seine himmlische Herrschaft und ewige Gegenwart in der Kirche, gewidmet. Sie wurde als ein fortgehender Sonntag betrachtet und durch Nichtfasten und stehendes Gebet ausgezeichnet. Die Quinquagesima bildete einen merkwürdigen Contrast zu der vorangehenden Quadragesima. Je tiefer die Trauer der Buße im Hinblick auf den leidenden und sterbenden Heiland gewesen war, um so höher stieg nun die Freude des Glaubens über den auferstandenen und ewig lebenden Erlöser. Diese Freude sollte sich natürlich von weltlicher Lustbarkeit fern halten und durch Andacht, Gebet, Gesang und Dankbarkeit geheiligt sein; daher waren die Schauspiele auch während der funfzig Tage geschlossen. Allein die Menge der Namenchristen vergaß bald die religiösen Eindrücke und suchte sich durch Leichtsinn und Wohlleben für die früheren Fasten zu entschädigen. Die

---

[1]) πεντεκοστή. Vgl. meine Gesch. der Apostol. Kirche §. 54.

sieben Sonntage nach Ostern hießen in der lateinischen Kirche Quasimodogeniti, Misericordia, Jubilate, Cantate, Rogate (oder Vocem jucunditatis), Exaudi und Pentecoste. In der morgenländischen Kirche wurde im Gottesdienst die Apostelgeschichte vorgelesen.

Aus den funfzig Festtagen ragten der vierzigste und der fünfzigste besonders hervor. Der vierzigste Tag nach Ostern, also immer ein Donnerstag, wurde seit dem vierten Jahrhundert dem Andenken an die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes gewidmet und daher Himmelfahrtstag[1]) genannt. Der fünfzigste Tag, oder das Pfingfest im engeren Sinne[2]) bildet den eigentlichen Kern und Culminationspunkt dieser festlichen Zeit, wie Ostern den Culminationspunkt des Oster-Cyklus. Er war das Fest des heil. Geistes, der an diesem Tage mit der ganzen Fülle der vollbrachten Erlösung auf die versammelten Jünger ausgegossen wurde, und zugleich der Geburtstag der christlichen Kirche. Daher war dieses Fest auch besonders beliebt für Taufen und Ordinationen. Pfingsten schloß sich an das jüdische Pfingsten an, das zunächst das Fest der Erstlingsernte, später aber auch das Fest der sinaitischen Gesetzgebung war, und in dieser doppelten Bedeutung durch die Ausgießung des heil. Geistes und die Gründung der christlichen Kirche in Erfüllung ging. „Beide Offenbarungen des göttlichen Gesetzes", schreibt Hieronymus an Fabiola, „geschahen am fünfzigsten Tage nach dem Passah; jene auf dem Sinai, diese auf Zion; dort war der Berg, hier der Tempel erschüttert; dort brauste unter Feuerflammen und leuchtenden Blitzen der Sturmwind und rollte der Donner, hier erschienen die feurigen Zungen gleichfalls unter gewaltigem Wehen; dort schmetterte der Schall der Trompete die Worte des Gesetzes, hier tönte die Posaune des Evangeliums durch den Mund der Apostel."

Die Pfingstfeier setzte sich (wenigstens später) drei Tage oder durch eine ganze Woche fort und endete mit der Pfingst-Octave, welche in der griechischen Kirche (schon bei Chrysostomus) das Fest aller Heiligen und Märtyrer[3]) heißt, weil die Märtyrer die Aussaat und der Schmuck der Kirche sind. Die lateinische Kirche dagegen widmete, jedoch erst seit dem zehnten Jahrhundert, den Sonntag nach Pfingsten der Feier der heiligen Dreieinigkeit, und fügte im späteren Mittelalter zur festlichen Hälfte des Kirchenjahres noch das Fronleichnamsfest zur Verherrlichung des Mysteriums der Transsubstantiation am Donnerstag nach Trinitatis hinzu. Sie gab dadurch dem Kirchenjahr einen rein dogmatischen Abschluß. Der Protestantismus hat das Trinitatisfest im Gegensatz gegen die Antitrinitarier beibehalten, das Fronleichnamsfest aber natürlich verworfen.

In der alten Kirche war Pfingsten das letzte große Fest im Kirchenjahr. Daher die folgenden Sonntage bis auf Advent von Pfingsten an gerechnet wer-

---

[1]) Dies ascensionis, *ἑορτὴ τῆς ἀναλήψεως.*

[2]) Dies pentecostes, *πεντεκοστή, ἡμέρα τοῦ πνεύματος.*

[3]) *Κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων μαρτυρησάντων.* Die abendländische Kirche feierte ein ähnliches Fest am ersten November, aber erst seit dem achten Jahrhundert.

den[1]). Die Zahl der Sonntage in der zweiten Hälfte des Kirchenjahres schwankt je nach dem früheren oder späteren Eintritt von Ostern zwischen 27 und 22. Aus der zweiten Hälfte des Kirchenjahrs treten schon in den alten Lectionarien und Sacramentarien einige untergeordnete Feste zum Andenken großer Männer der Kirche hervor, wie das Fest von Petrus und Paulus, der Gründer der Kirche (29. Juni), das Fest des Hauptmärtyrers Laurentius, als Repräsentanten der streitenden Kirche (10. August) und das Fest des Erzengels Michael, als Repräsentanten der triumphirenden Kirche (29. September).

§. 213. Der Marien-Cultus. Mariologie.

Canisius (R.-K.): De Maria Virgine libri quinque. Ingolst. 1577. **Lambertini** (R.-K.): Comment. duae de J. Christi, Matrisque ejus festis. Patav. 1751. **Perrone** (R.-K.): De immaculato B. V. Mariae conceptu. Rom. 1848. **F. W. Genthe:** Die Jungfrau Maria, ihre Evangelien und ihre Wunder. Halle 1852. Vgl. auch den gründlichen Artikel „Maria, Mutter des Herrn", von **Steitz** in Herzog's Protest. Real-Encykl. (Bd. IX. S. 74 ff.), und den Artikel „Maria, die heil. Jungfrau", von **Reithmayr** in Wetzer und Welte's Kathol. Kirchenlexikon (Bd. VI. S. 835 ff.).

In diese Fest-Cyklen hinein fällt eine große Menge untergeordneter Feste, unter welchen die Feste der heiligen Jungfrau obenanstehen, da sie als Königin der Armee der Heiligen verehrt wurde.

Der Marien-Cultus war ursprünglich nur ein Reflex des Christus-Cultus, und die Marien-Feste dienten eigentlich der Verherrlichung Christi. Er ging aus von ihrer innigen Verbindung mit dem heiligen Geheimniß der Menschwerdung des Sohnes Gottes: das war das leitende theologisch-religiöse Motiv, zu dem sich aber freilich noch andere gesellten. Als Mutter des Heilandes der Welt behauptet die Jungfrau Maria allerdings für immer eine einzige Stellung unter allen Weibern und in der Geschichte der Erlösung. Auch im Himmel muß sie Ihm ganz besonders nahe stehen, den sie auf Erden neun Monate unter ihrem Busen getragen und mit treuer Muttersorge bis zum Kreuze begleitet hat. Es ist dem gesunden religiösen Gefühle sehr natürlich, ja wesentlich, die schönsten Züge des jungfräulichen und mütterlichen Charakters auf die Maria überzutragen und sie als das erhabenste Muster weiblicher Reinheit, Liebe und Frömmigkeit zu verehren. Es geht ein stiller Segen von ihrem Beispiel auf alle Geschlechter der Erde aus, und ihr Name und Gedächtniß ist und bleibt unzertrennlich verbunden mit den heiligsten Geheimnissen und Gütern des Glaubens. Deßhalb ist sie auch in's

[1]) So in der katholischen Kirche selbst nach der Einführung des Trinitatisfestes. Die Protestanten dagegen (Lutheraner, Anglicaner, rc.) nehmen den ersten Sonntag nach Pfingsten zum Ausgangspunkt und zählen daher den ersten, zweiten, dritten rc. Sonntag nach Trinitatis.

apostolische Glaubensbekenntniß verflochten, in den einfachen und keuschen Worten: „empfangen vom heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau."

Dabei ist aber die katholische Kirche, die lateinische und die griechische, nicht stehen geblieben. Sie hat von der Mitte des vierten Jahrhunderts an die gesunden biblischen Grenzen überschritten und die „Mutter des Herrn"[1]) in eine Mutter Gottes, die demüthige „Magd des Herrn"[2]) in eine Königin des Himmels, die „Begnadigte"[3]) in eine Gnadenspenderin, die „Gebenedeite unter den Weibern"[4]) in eine Fürsprecherin über allen Weibern; ja, man kann beinahe sagen, die erlöste Tochter des gefallenen Adams, die in der heil. Schrift nirgends von dem allgemeinen Sündenverderben ausgenommen wird, in eine sündlos heilige Mit-Erlöserin verwandelt. Zuerst wurde sie blos von der wirklichen Sünde, später sogar von der Erbsünde ausgenommen; jedoch war die Lehre von der sündlosen Empfängniß der Jungfrau lange streitig und ist erst seit 1854 ein anerkannter Glaubensartikel der römischen Kirche. So artete allmählich die Marien-Verehrung in Marien-Anbetung aus, und diese griff so tief in's religiöse Volksleben des ganzen Mittelalters ein, daß trotz aller scholastischen Distinctionen zwischen Latria, Dulia und Hyperdulia, die Mariolatrie factisch die Christolatrie beherrschte. Daher ist auch in den zahllosen Madonnenbildern der katholischen Kunst die menschliche Mutter die Hauptfigur und das göttliche Kind die Nebenfigur. Die katholische Andacht betet kaum ein Paternoster ohne ein Ave Maria, und wendet sich sogar öfter und natürlicher zur mitleidvollen, zartfühlenden Mutter um ihre Fürsprache, als zu dem ewigen Gottessohne, in der Ueberzeugung, auf diesem Umwege um so sicherer die erflehte Gabe zu erhalten. Noch heut zu Tage ist der Mariencultus eine Hauptscheidewand zwischen dem griechisch-römischen Katholicismus und dem evangelischen Protestantismus. In ihm spricht sich besonders stark das katholische Grundprincip aus, die menschlichen Factoren oder Werkzeuge der Erlösung ungebührlich zu erheben und den unmittelbaren Zutritt der Gläubigen zu Christo durch Hineinschiebung untergeordneter Mittler zu erschweren oder entbehrlich zu machen[5]). Wir können auch mit den

---

[1]) ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου, Luk. 1, 43. [2]) ἡ δούλη κυρίου, Luk. 1, 38.

[3]) κεχαριτομένη (part. pass.), Luk. 1, 28.

[4]) εὐλογημένη ἐν γυναιξίν, Luk. 1, 28.

[5]) Zum Beweise des Obigen dient die Praxis aller katholischen Länder und die ganze asketische Literatur der römischen Kirche. Wir erwähnen nur das beliebte und verbreitete Werk: „Die Herrlichkeiten der Maria" von St. Alphonsus Liguori, dem Stifter des Redemptoristenordens, zuerst erschienen zu Venedig 1784, dann öfter in italienischer, französischer, deutscher und englischer Sprache (eine angloamerikanische Ausgabe unter dem Titel „The Glories of Mary" erschien in dritter Auflage zu New-York unter Sanction des Erzbischofs Hughes). Es ist unglaublich, wie weit hier die Mariologie getrieben wird. Das Buch ist eine Sammlung von älteren und neueren Wundergeschichten und maßlosen Lobsprüchen auf Maria, von denen einige der stärksten allerdings schon auf Ephräm Syrus im vierten Jahrhundert zurückgeführt werden. Es ist eine völlige Umkehr evangelisch-protestantischer Frömmigkeit und trägt mit Berufung auf die gewichtigsten Autoritäten in der rö-

meisten neueren Historikern nicht umhin in dem Marien-Cultus einen Nachklang des heidnischen Alterthums zu sehen. Er erinnert deutlich an den Cultus der Ceres, der Isis und anderer alter Göttermütter, wie die Hagiolatrie und Angelolatrie an den Heroen-Cultus der Griechen und Römer erinnert. Im Volke war der Polytheismus so tief gewurzelt, daß er unter christlichen Formen auf's Neue sich geltend machte. Das religiöse Bedürfniß hatte sich auch an weibliche Gottheiten gewöhnt, und da bot sich sehr natürlich zunächst und vor allem die Maria, die hochbegnadigte und gebenedeite Mutter des gottmenschlichen Welterlösers, als der würdigste Gegenstand der Verehrung dar.

Wir wollen nun die geschichtliche Entwicklung der katholischen Mariologie und Mariolatrie in ihren Hauptmomenten verfolgen.

Im Neuen Testament findet sich noch keine Spur von Marien-Cultus und Marien-Festen. Maria wird einerseits mit Recht von Elisabeth unter dem Einfluß des heil. Geistes „die Mutter des Herrn"[1]) — nirgends aber „Mutter Gottes", was jedenfalls nicht ganz dasselbe ist — genannt, und von ihr, wie vom Engel Gabriel, als die „Gesegnete unter den Weibern" begrüßt[2]); ja sie selbst prophezeite in ihrem begeisterten Lobpsalm, der seitdem durch alle Jahrhunderte der Kirche hindurchklingt, daß „fortan alle Geschlechter sie selig preisen werden."[3]) In der ganzen Jugendgeschichte Jesu erscheint sie als eine gottselige Jungfrau, voll kindlicher Unschuld, Reinheit und Demuth, und die wenigen uns bekannten Züge aus ihrem späteren Leben, besonders die rührende Scene unter dem Kreuze[4]), bestätigen diesen Eindruck. Allein auf der anderen Seite ist es ebenso unläugbar, daß sie im Neuen Testamente nirgends von der allgemeinen Sündhaftigkeit und der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit ausgenommen und als fleckenlose Heilige, oder gar als Gegenstand göttlicher Verehrung dargestellt wird. Sie tritt vielmehr, ihrem ächt weiblichen Charakter gemäß, in der evangelischen Geschichte bescheiden zurück und wird in der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen blos einmal, und zwar ganz einfach als „Mutter Jesu"[5]) erwähnt; kaum selbst

---

mischen Kirche Prädicate, die Christo allein zugehören, ohne Rückhalt auf die Maria über. Da heißt sie z. B. „Mutter der Gnaden, Unser Leben, Unsre Hoffnung, die Hoffnung aller Sünder, die Zuflucht der Sünder, sicherer Hafen der Schiffbrüchigen, unsere Fürsprecherin, Friedestifterin zwischen Gott und den Sündern, Schatzkammer aller göttlichen Gnaden, Himmelsleiter, Gnadenthron, Versöhnerin der Menschen mit Gott" u. s. w.! Nach diesem Buche sagte Christus zur Maria: Ich setze Dich auf den Thron der Gnade, denn du hast mich mit deiner Menschheit bekleidet, darum bekleide ich dich mit meiner Gottheit, d. h. mit meiner Allmacht. Gott erhört ihre Gebete, wie Befehle, sie kann auch aus der Hölle erretten!

[1]) Luk. 1, 43: *ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου.*

[2]) Luk. 1, 28: *χαῖρε, κεχαριτωμένη· ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν.* Ebenso Elisabeth, Luk. 1, 42: *Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξί, καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.*

[3]) Luk. 1, 48: *Ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσί με πᾶσαι αἱ γενεαί.*

[4]) Joh. 19, 25—27. [5]) Ap.-G. 1, 14.

ihre Geburt und Tod sind uns bekannt. Ihr Glanz verschwindet in heiliger Demuth vor dem höheren Glanze ihres Sohnes. Ja, es finden sich deutliche Spuren, daß der Herr, in prophetischer Voraussicht künftiger Apotheose seiner leiblichen Mutter, von Anfang an dagegen warnte. Bei der Hochzeit von Cana ertheilte er ihr für ihren voreiligen Eifer, in den sich vielleicht mütterliche Eitelkeit einmischte, wenn auch noch so schonend und achtungsvoll, einen Verweis[1]). Bei einer späteren Gelegenheit stellte er sie auf dieselbe Stufe mit anderen Jüngerinnen und ordnete das leibliche dem geistlichen Verwandtschaftsverhältniß, dem Thun des göttlichen Willens, unter[2]). Er tadelte zwar die wohlgemeinte und an sich ganz unschuldige Seligpreisung seiner Mutter von Seiten eines uns unbekannten Weibes nicht, berichtigte sie aber durch die Seligpreisung aller derer, die das Wort Gottes hören und bewahren, und wies sie dadurch gegen die Gefahren der Apotheose in die Schranken der Mäßigung zurück[3]).

Einen auffallenden Contrast zu dieser gesunden und nüchternen Darstellung der kanonischen Evangelien bilden die zahlreichen apokryphischen Evangelien aus dem dritten und vierten Jahrhundert, welche das Leben der Maria mit allerlei abenteuerlichen Fabeln und Wundern ausschmückten und dadurch eine pseudohistorische Grundlage für eine unbiblische Mariologie und Mariolatrie lieferten[4]). Die katholische Kirche hat zwar diese apokryphische Literatur schon im Gelasiani-

---

[1]) Joh. 2, 4: *Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι*; vgl. die Ausleger zu der Stelle. Der Ausdruck „Weib" ist durchaus achtungsvoll, vgl. Joh. 19, 21; 20, 13. 15. Aber das: „Was hast du mit mir?" ist, wie das hebräische מַה־לִּי וָלָךְ (Jos. 22, 24; 2 Sam. 16, 10; 19, 22; 1 Kön. 17, 18; 2 Kön. 3, 13; 2 Chron. 35, 21) Ausdruck der Abweisung und des Tadels ungehöriger Einmischung; vgl. Matth. 8, 29; Luk. 8, 28; Mark. 1, 24 (auch bei Classikern). Meyer, der beste grammatische Exeget, bemerkt zu *γύναι*: „daß Jesus nicht *μῆτερ* sagte, floß unwillkührlich aus dem Gefühl seines höheren wunderthätigen Standpunktes, von welchem aus er die Einmischung der weiblichen Schwäche, welche ihm hier auch in der Mutter gegenübersteht, abweist."

[2]) Matth. 12, 46—50.

[3]) Luk. 11, 27. 28. Das *μενοῦν γε* ist bestätigend, utique: aber auch berichtigend, imo vero; so hier und Röm. 9, 20; 10, 18. Luther übersetzt ungenau blos ja; die englische Bibel aber richtiger: yea rather. Meyer ad loc.: „Jesus verneint die Seligpreisung seiner Mutter nicht, bestimmt aber das Prädicat *μακάριος* nicht, wie es die Frau gethan hatte, für ein äußeres Verhältniß, sondern für eine ethische Kategorie, in welche jeder gehören konnte, so daß also die Glücklichpreisung der Mutter, als Mutter, corrigirt wird." Van Oosterzee bemerkt in seinem Commentar zum Lukas treffend: „die seligpreisende Frau ist der Prototypus aller derjenigen, welche zu allen Zeiten die Mutter des Herrn mehr als den Sohn geehrt und der Mariolatrie sich schuldig gemacht haben. Begünstigt der Herr diese Verehrung seiner Mutter selbst hier nicht, wo sie sich in so bescheidenen Grenzen bewegt, welch ein Urtheil wird er dann wohl fällen über das neue Dogma von Pio Nono, auf welches eine ganz neue Mariologie gebaut ist?"

[4]) Hieher gehört vor allem das Protevangelium Jacobi minoris, dessen Ursprung in's dritte oder vierte Jahrh. fällt; ferner das Evangelium de nativitate S. Mariae; die Historia de nativitate Mariae et de infantia Salvatoris; das Evangelium infantiae Servatoris; das Evang. Josephi fabri lignarii. Vgl. Thilo's Cod. Apocryphus N.

schen Decrete entschieden verworfen [1]); dessen ungeachtet sind viele erdichtete Züge derselben, wie die Namen der Eltern der Maria: Joachim (statt Eli nach Luk. 3,23) und Anna [2]), die Geburt der Maria in einer Höhle, ihre Erziehung im Tempel, und ihre Scheinehe mit dem greisen Joseph [3]), in die katholische Tradition übergegangen.

Die Entwicklung der orthodox-katholischen Mariologie ging zunächst von einer allegorisch-typologischen Auslegung der Geschichte des Sündenfalls aus, die wir schon im zweiten Jahrhundert finden. Hienach war nicht nur Christus in Adam [4]), sondern auch Maria in Eva antithetisch vorgebildet [5]). Irenäus stellt zuerst die Maria als Gegenbild der Eva, als eine „Mutter der Lebendigen" im höheren geistlichen Sinne dar, welche für das Menschengeschlecht durch ihren Gehorsam die mittelbare oder instrumentale Ursache der Segnungen der Erlösung wurde, wie Eva durch ihren Ungehorsam die Quelle der Sünde und des Todes war [6]). Er nennt sie auch bereits die „advocata virginis Evae", was

---

T., Lips. 1832, und die bequemere Bearbeitung dieser apokryph. Evangeliengeschichte in R. Hofmann's „Leben Jesu nach den Apokryphen", Leipz. 1851, S. 5—117.

[1]) Decret. de libris apocr. Coll. Conc. ap. Harduin tom. II. p. 941. Vgl. Papst Innocenz I. Ep. ad Exuperium Tolosanum c. 7, wo das Protevang. Jacobi verworfen und verdammt wird.

[2]) Auch Epiphanius Haer. 78, no. 17, giebt den Eltern Jesu diese Namen. Um den Widerspruch mit Luk. 3, 23 auszugleichen, nehmen mehrere Theologen an, daß Eli oder Heli eine Abkürzung von Heliakim und dieses der gleiche Name mit Joakim oder Joachim sei.

[3]) Nach der apokryphischen Historia Josephi war er schon 90, nach Epiphanius wenigstens 80 Jahre alt und mit Kindern aus erster Ehe gesegnet. Auch nach Origenes, Eusebius und Gregor von Nyssa war Joseph ein alter Wittwer. Hieronymus dagegen macht ihn, wie die Maria, zu einem unbefleckten caelebs und sagt von ihm: Mariae quam putatus est habuisse, custos potius fuit quam maritus, folglich sei er virginem mansisse cum Maria, qui pater Domini meruit adpellari. Contr. Helvid. c. 19.

[4]) Vgl. Röm. 5, 14.

[5]) In späterer Zeit wurde in der lateinischen Kirche sogar das Ave, womit Gabriel die Jungfrau begrüßte, als der umgekehrte Name der Eva gedeutet, was freilich auf das griechische χαῖρε, Luk. 1, 28 gar nicht paßt. Ebenso wurde des Weibes Same im sogenannten Protevangelium 1 Mos. 3, 15 auf Maria, statt auf Christum, bezogen, weil die Vulgata das hebräische הוּא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ irrig übersetzt: „ipsa conteret caput tuum. Die Septuaginta dagegen faßt das Subject זֶרַע richtig als mascul.: αὐτός, und ebenso alle protestantischen Bibelübersetzungen.

[6]) Irenäus: Adv. haer. lib. III. c. 22. §. 4: „Consequenter autem et Maria virgo obediens invenitur, dicens: ‚Ecce ancilla tua, Domine, fiat mihi secundum verbum tuum' (Luc. 1, 38); Eva vero disobediens: non obedivit enim, quum adhuc esset virgo. Quemadmodum illa virum quidem habens Adam, virgo tamen adhuc existens . . . . inobediens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis: sic et Maria habens praedestinatum virum, et tamen virgo obediens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis." . . . „Sic autem et Evae inobedientiae nodus solutionem accepit per obedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc

später in dem Sinne von Fürsprecherin verstanden wurde[1]). Deßhalb gilt auch dieser Kirchenvater als der älteste Hauptzeuge der katholischen Mariologie, obwohl theilweise mit Unrecht: denn er war jedenfalls noch weit von der Vorstellung der Sündlosigkeit der Maria entfernt und erklärt die Antwort Christi[2]) ausdrücklich als einen Tadel ihrer unzeitigen Eilfertigkeit[3]). Ebenso schreiben auch Tertullian, Origenes, Basilius der Große und noch Chrysostomus der Mutter des Herrn bei aller Hochschätzung mütterliche Eitelkeit und Aergerniß am Leiden Christi bei und erklären so das Schwert, das unter dem Kreuze durch ihre Seele ging[4]).

Zu dieser typologischen Antithese der Maria und Eva kam seit dem Aufkommen des Mönchthums als weiteres Motiv in der Fortbildung der Mariologie die zunehmende Werthschätzung der Virginität, ohne welche man sich keine höhere Heiligkeit denken konnte. Daher wurde die Jungfräulichkeit der Maria, die jedenfalls vor der Geburt Christi feststeht, immer allgemeiner auf ihr ganzes Le-

---

virgo Maria solvit per fidem." Vgl. V, 19. §. 1. Aehnliche Vorstellungen finden sich bei Justinus Mart., Tertullian und Epiphanius. Selbst Augustin treibt diese Parallele zwischen der ersten und zweiten Eva so weit als irgend einer der Väter in einer bisher noch nicht beachteten Predigt De Adam et Eva et sancta Maria, in Angelo Mai's Nova Patrum Bibliotheca, tom. I. Rom. 1852, pp. 1—4. Nach einer höchst übertriebenen Invective gegen das Weib (das er latrocinium vitae, suavis mors, blanda percussio, interfectio lenis, pernicies delicata, malum libens, sapida jugulatio, omnium calamitas rerum nennt und zwar in einer Predigt!), zieht er folgenden Contrast zwischen Eva und Maria: O mulier ista exsecranda, dum decepit! o iterum beata colenda, dum salvat! Plus enim contulit gratiae, quam doloris. Licet ipsa docuerit mortem, ipsa tamen genuit dominum salvatorem. Inventa est ergo mors per mulierem, vita per virginem. . . . Ergo malum per feminam, immo et per feminam bonum: quia si per Evam cecidimus, magis stamus per Mariam; per Evam sumus servituti addicti, effecti per Mariam liberi: Eva nobis sustulit diuturnitatem, aeternitatem nobis Maria condonavit: Eva nos damnari fecit per arboris pomum, absolvit Maria per arboris sacramentum, quia et Christus in ligno pependit ut fructus (c. 3, pp. 2 und 3). Und am Ende: Haec mater est humani generis, auctor illa salutis. Eva nos educavit, roboravit et Maria: per Evam cotidie crescimus, regnamus in aeternum per Mariam: per Evam deducti ad terram, ad coelum elevati per Mariam (c. 4, p. 4).

[1]) Adv. haer. V. c. 19. §. 1: „Quemadmodum illa [Eva] seducta est ut effugeret Deum . . . . sic haec [Maria] suasa est obedire Deo, uti virginis Evae virgo Maria fieret advocata [wahrscheinlich Uebersetzung von συνήγορος]. Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem: aequa lance disposita, virginalis inobedientia per virginalem obedientiam."

[2]) Joh. 2, 4.

[3]) Adv. haer. III. c. 16. §. 7 (nicht c. 18, wie Gieseler I, 2. S. 277 irrig citirt): . . . . „Dominus repellens ejus intempestivam festinationem, dixit: ‚Quid mihi et tibi est, mulier?'" Aehnlich noch am Ende des vierten Jahrh. Chrysostomus, Hom. 21 in Joh. nro. 1. Später fand man solche Vorwürfe unvereinbar mit der Würde und Verehrung der Maria.

[4]) Tert., De carne Christi c. 7; Orig., In Luc. hom. 17; Basil., Ep. 260 (al. 317) ad Optimum; Chrysost., Hom. 45 in Matth. u. Hom. 21 in Joh.

ben ausgedehnt und die Ehe mit dem betagten Joseph auf ein bloßes Protectorat, mithin eine Scheinehe beschränkt. Die Stelle Matth. 1, 25, welche nach dem Wortlaut [1]) die entgegengesetzte Ansicht zu begünstigen scheint, wurde übersehen oder anders erklärt, und die Brüder [2]) Jesu, welche in der evangelischen Geschichte vorkommen und zwar immer in enger Verbindung mit der Mutter Jesu, wurden nicht für später geborene Söhne der Maria, sondern entweder mit Epiphanius für Söhne Josephs aus einer früheren Ehe, oder, nach weiterem hebräischen Sprachgebrauch von אָח, mit Hieronymus für Vettern Jesu angesehen [3]). Es galt — und dieses Gefühl wird auch von vielen frommen Protestanten getheilt — für unvereinbar mit ihrer Würde und der Würde Christi, daß aus demselben Mutterschooße, aus welchem der Weltheiland geboren wurde, später gewöhnliche Menschenkinder hervorgegangen sein sollten. Der Name der perpetua virgo, ἀεὶ παρθένος, war fortan ein eigenthümliches und unveräußerliches Prädicat der Maria. Seit dem vierten Jahrhundert verstand man dieß nicht bloß im moralischen, sondern sogar im physischen Sinne, d. h. so, daß sie den Herrn clausa utero empfangen und geboren habe [4]). Natürlich war dazu die Annahme eines Wunders nöthig, ähnlich dem Durchgang des auferstandenen Jesus durch die verschlossenen Thüren. Sie steht mithin in der katholischen Anschauung ganz einzig in der Weltgeschichte auch darin, daß sie eine verheirathete Jungfrau, ein unberührtes Eheweib war.

---

[1]) Wegen des ἕως und πρωτότοκος, vgl. Luk. 2, 7.

[2]) ἀδελφοί, nicht ἀνεψιοί oder συγγενεῖς.

[3]) Vgl. über diese verwickelte Frage der Brüder Jesu, womit die Jakobusfrage eng verbunden ist, meine Schrift über Jakobus und die Brüder des Herrn, Berlin 1842, meine Gesch. der apostolischen Kirche, 2. Aufl. §. 95 (S. 383 der Leipziger Ausg., S. 378 der englischen Uebers.), und meinen Artikel über die Brüder des Herrn (gegen Dr. Lange) in der Bibliotheca Sacra. Andover, Oct. 1864.

[4]) Tertullian (De carne Christi c. 23: Virgo quantum a viro; non virgo, quantum a partu), Clemens Alex. (Strom. VII. p. 889), und selbst Epiphanius (Haer. 78. §. 19, wo es von Christo heißt: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ἀνοίγων μήτραν μητρός) waren darüber noch anderer Meinung. Ambrosius von Mailand ist meines Wissens der erste, der diese miraculöse Ansicht vortrug (Epist. 42 ad Siricium). Er beruft sich dafür auf Ezech. 44, 1—3, indem er das östliche Thor des Tempels, das verschlossen bleiben mußte, weil Jehova durch dasselbe hindurchgegangen sei, auf Maria bezog. „Quae est haec porta, nisi Maria? Ideo clausa, quia virgo. Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum", etc. De inst. Virg. c. 8. Ebenso Ambrosius in seinem Hymnus „A solis ortus cardine", und Hieronymus, Adv. Pelag. l. II. no. 4. Auch der Eingang des auferstandenen Jesus durch die verschlossenen Thüren wurde häufig als Analogie benutzt. Später entfernte die katholische Ansicht consequenter Weise alle anderen Erscheinungen einer gewöhnlichen Geburt, wie Schmerzen und Blutverlust. Während Hieronymus Jesum noch unter allen „naturae contumeliis" geboren werden läßt, sagt Johannes Damascenus (De orth. fide IV, 14): „Da dieser Geburt keine [fleischliche] Lust vorangegangen ist, so konnte sie auch keine Wehen in ihrem Gefolge haben." Auch hier mußte eine prophetische Stelle zum Beweis dienen, Jes. 66, 7: „Ehe sie Wehen empfand, gebar sie", 2c.

Epiphanius bekämpft, in der 78sten Häresie, die Vertheidiger der entgegengesetzten Ansicht in Arabien gegen Ende des vierten Jahrhunderts (367) als Ketzer unter dem Namen Antidikomarianiten, Gegner der Würde der Maria, d. h. der beständigen Jungfrauschaft der Maria. Andrerseits verwirft er aber auch in der 79sten Häresie die gleichzeitige Secte der Kollyridianer in Arabien, eine Partei schwärmerischer Frauen, welche als Priesterinnen der Maria göttliche Ehre erwiesen und ihr vielleicht in Nachahmung des Ceres-Cultus, kleine Kuchen[1]) opferten; er nimmt die Anrufung für Gott und Christum allein in Anspruch. Hieronymus schrieb um 383 mit großer Bitterkeit gegen Helvidius und Jovinian, welche mit Berufung auf Schriftstellen und ältere Kirchenlehrer, wie Tertullian, behaupteten, daß Maria nach der Geburt Christi mit Joseph Kinder gezeugt habe. Er sah in dieser Behauptung eine Entweihung des Tempels des heil. Geistes und vergleicht deßhalb den Helvidius mit Herostratus, dem Zerstörer des Tempels zu Ephesus[2]). Der Bischof Bonosus von Sardica wurde wegen derselben Ansicht von den illyrischen Bischöfen verdammt, und der römische Bischof Siricius billigte das Urtheil 392.

Augustin that einen Schritt weiter: er nahm in einer gelegentlichen Bemerkung gegen Pelagius in Uebereinstimmung mit ihm die Maria „propter honorem Domini" von wirklicher Sünde (aber nicht von der Erbsünde) aus[3]). Er

---

[1]) κολλυρίδες.

[2]) Helvidius führt schon die meisten exegetischen Gründe für seine Ansicht an, besonders Matth. 1, 25, wo er das ἐγίνωσκε und ἕως premirte. Hieronymus bemerkt dagegen, daß das Erkennen durchaus nicht nothwendig eheliche Gemeinschaft bezeichne, und daß das bis nicht immer einen Termin setze, z. B. Matth. 28, 20 und 1 Kor. 15, 25. Ebenso legte Helvidius auf den Ausdruck πρωτότοκος von Christo Gewicht, Matth. 1, 25; Luk. 2, 7, worauf aber Hieronymus richtig erwidert, daß nach dem Gesetz jeder Sohn der Erstgeborne heißt, der zuerst die Mutter bricht, 2 Mos. 34, 19. 20; 4 Mos. 18, 15 ff., ob andere Kinder nachkommen oder nicht. Die „Brüder Jesu" erklärt er für Vettern, nämlich für Söhne des Alphäus und der Schwester der Maria, die ebenfalls Maria geheißen habe. Das Hauptargument des Hieronymus ist aber das dogmatisch-asketische, die Ueberschätzung des ehelosen Standes. Joseph war eigentlich blos custos, nicht maritus Mariae (c. 19), ihre Ehe also eine Scheinehe. Er will zwar nicht leugnen, daß es auch unter verheiratheten Frauen und Wittwen fromme Seelen gebe, aber das seien solche, welche mitten in diesem Stande sich enthalten, oder aufgehört haben, ehelich zu leben (c. 21). Umgekehrt schrieb Helvidius dem ehelichen und ehelosen Stand dieselbe sittliche Würde zu. Ebenso Jovinian. Vgl. §. 175.

[3]) Aug., De nat. et grat. contra Pelag. c. 36: „Excepta sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem, ... si omnes illos sanctos et sanctas [welche Pelagius für sündlos hält] .. congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus: utrum hoc quod iste [Pelagius] dicit, an quod Joannes apostolus" [1 Joh. 1, 8]? In anderen Stellen sagt aber Augustin, daß das Fleisch der Maria de carnis peccati propagine empfangen, und daß sie vermöge ihrer Abstammung von Adam auch dem Tode als der Folge der Sünde erlegen sei (Maria ex Adam mortua propter peccatum). Dasselbe war die Ansicht des

lehrte eine sündlose Geburt, aber keine sündlose Empfängniß der Maria. Er nahm wohl, wie noch später Bernhard von Clairvaux und Thomas Aquinas, eine sanctificatio in utero an, ähnlich der des Jeremias[1]) und Johannis des Täufers[2]), wodurch sie, wie diese beiden Männer für ihren prophetischen Beruf, so in noch viel höherem Grade durch eine besondere Wirkung des heil. Geistes vor der Geburt geheiligt und zum reinen Gefäße des göttlichen Logos zubereitet wurde. Der Rückschluß Augustin's von der Heiligkeit Christi auf die Heiligkeit seiner Mutter war ein bedeutsamer Wink, der später noch weitere Consequenzen zur Folge hatte. Dieselbe Logik führt ebenso leicht zur Lehre von der immaculata conceptio der Maria, freilich aber mit derselben Folgerichtigkeit auf eine sündlose Mutter der Maria und so rückwärts bis zum Anfang des Geschlechts. Sein Gegner Pelagius ging darin merkwürdiger Weise von seinem mönchisch-asketischen Begriff der Heiligkeit und seiner oberflächlichen Lehre von der Sünde aus noch weiter, indem er der Maria völlige Sündlosigkeit zuschrieb, aber freilich diesen Vorzug dadurch schwächte, daß er alle Menschen von der Erbsünde, und außer der Maria noch mehrere Heilige des Alten Testaments, wie Abel, Enoch, Abraham, Isaak, Melchisedek und andere, von der wirklichen Sünde ausnahm, mithin das πάντες in Röm. 5, 12 blos von einer Majorität verstand. Die augustinische Ansicht blieb lange die herrschende. Doch trug Pelagius zuletzt in diesem Punkte in der römischen Kirche den Sieg davon[3]).

Trotz dieser hohen Vorstellung von der Maria findet sich bis zum Nestorianischen Streit 430 noch keine deutliche Spur von einem eigentlichen Marien-Cultus im Unterschied vom übrigen Heiligen-Cultus. Dieser Streit bildete einen wichtigen Wendepunkt nicht nur in der Christologie, sondern auch in der Mariologie. Das leitende Interesse dabei war ohne Zweifel die Verbindung der Jungfrau mit dem Geheimniß der Menschwerdung. Die völlige Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur schien zu fordern, daß die Maria in gewissem Sinne die Gottesmutter, θεοτόκος, Deipara, genannt werden könne: denn das aus ihr Geborene war nicht blos der Mensch Jesus, sondern der Gottmensch Jesus Christus[4]). Damit wollte aber die Kirche natürlich nicht behaup-

---

Anselm von Canterbury, gest. 1109, wenigstens nach der Stelle Cur Deus homo II, 16, wo er von Christo sagt, daß er sündlose Menschheit angenommen habe „de massa peccatrice, id est de humano genere, quod totum infectum errat peccato," und von Maria: „Virgo ipsa, unde assumptus est, est in iniquitatibus concepta, et in peccatis concepit eam mater ejus, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt."

[1]) Jer. 1, 5. [2]) Luk. 1, 15.

[3]) Die Lehre von der sündlosen Empfängniß der Maria trat seit Pelagius zuerst deutlich i. J. 1140 in Lyon auf, wurde aber von Bernhard von Clairvaux (Ep. 174) widerlegt, und blieb dann bekanntlich ein Streitpunkt zwischen den Franciscanern und Dominicanern, oder Scotisten und Thomisten, bis sie durch das päpstliche Decret vom Jahre 1854 den Sieg davon trug.

[4]) Der Ausdruck kommt in der h. Schrift nicht vor und ist jedenfalls leicht mißver-

ten, daß sie die Mutter des ungeschaffenen göttlichen Wesens, — denn das wäre gotteslästerlich und absurd — oder daß sie selbst göttlicher Natur, sondern bloß daß sie der menschliche Durchgangspunkt oder geheimnißvolle Canal des ewigen göttlichen Logos sei.

Athanasius und die alexandrinisch gebildeten Kirchenlehrer des nicänischen Zeitalters, welche die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo bis zur Hinneigung zum Monophysitismus vertraten, hatten diesen Ausdruck schon vielfach und unbedenklich gebraucht[1]), und Gregor von Nazianz erklärt sogar jeden für gottlos, der seine Gültigkeit läugne[2]). Nestorius dagegen und die antiochenische Schule, welche den Unterschied der beiden Naturen in Christo schärfer hervorhob, nahm an dem Prädicat θεοτόκος Anstoß, sah darin einen Rückfall in die heidnische Mythologie, wo nicht eine Lästerung der ewigen und unveränderlichen Gottheit, und wollte statt dessen lieber den Ausdruck χριστοτόκος, mater Christi, gebrauchen. Davon entzündete sich der heftige Streit zwischen ihm und dem Bischof Cyrill von Alexandrien, der mit der Verdammung des Nestorianismus in Ephesus i. J. 431 endete.

Fortan war das θεοτόκος ein Merkmal der rechtgläubigen Christologie und die Verwerfung desselben galt für den Anfang oder das Ende aller Häresie. Die Niederlage des Nestorianismus war zugleich der Sieg des Mariencultus. Mit der Ehre des Sohnes war auch die Ehre der Mutter gerettet. Die Gegner des Nestorius, vor allem Proklus, sein Nachfolger in Constantinopel (gest. 447) und Cyrill von Alexandrien (gest. 444) konnten kaum Prädicate genug finden um die überschwengliche Herrlichkeit der Gottesmutter zu preisen: sie wurde die Krone der Jungfräulichkeit, der unzerstörbare Tempel Gottes, die Wohnstätte der heil. Trinität, das Paradies des zweiten Adam, die Brücke Gottes zu den Menschen, der Webestuhl der Menschwerdung, das Scepter der Rechtgläubigkeit genannt; durch sie werde die Dreieinigkeit verherrlicht und ange-

---

ständlich. Am nächsten kommt ihm der Ausdruck der Elisabeth: ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου, Luk. 1, 43, und die Worte des Engels Gabriel: τὸ γεννώμενον [ἐκ σοῦ, de te, al. in te, ist nicht hinlänglich bezeugt und ein späterer erklärender Zusatz] ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ, Luk. 1, 35. Mit welchem Rechte aber der römisch-katholische Professor Reithmayr, a. a. O. Bd. VI. S. 844 der Elisabeth den Ausdruck „Mutter Gottes ihres Herrn" in den Mund legt, kann ich nicht sehen, da dieß nicht einmal eine Variante zu Luk. 1, 43 ist, und auch die Vulgata einfach und richtig übersetzt: mater Domini mei. Vielleicht ist es blos ein Versehen, wie die constante Verrückung des Accentes, indem Reithmayr in demselben Artikel die θεοτόκος, oder Gottesgebärerin, mehrmals in eine θεότοκος oder gottgeborne, verwandelt.

[1]) Gieseler citirt als älteste Zeugen für θεοτόκος Eusebius, De vita Constant. III, 43; Cyrill von Jerusalem, Catech. X. p. 146; Athanasius, Contr. Arian. c. 14. 33; Didymus, De trin. I, 31. 94. II, 4. 133. Daneben erwähnt er aber auch, daß Hesychius, Presbyter in Jerusalem († 343) den David als Vorfahren Christi θεοπάτωρ (Photius cod. 275) nennt, und daß in vielen Apokryphen Jakobus ἀδελφόθεος heißt.

[2]) Orat. LI. p. 738.

betet, der Teufel und die Dämonen in die Flucht getrieben, die Völker bekehrt und das gefallene Geschöpf bis zum Himmel erhoben[1]). Das Volk war ganz auf der Seite der ephesinischen Entscheidung und gab seine Freude durch maßlosen Enthusiasmus unter Fackelschein, Procession und Illumination aller Häuser zu erkennen.

Damit schien der Cultus der Maria, der Gottesmutter, der Königin des Himmels, für die ganze Zukunft feierlich begründet. Allein bald trat eine Reaction zu Gunsten des Nestorianismus ein, und die Kirche fand es nöthig auch das entgegengesetzte Extrem des Eutychianismus oder Monophysitismus zu verdammen. Das ist die Bedeutung des chalcedonensischen Concils von 451: es brachte die Zweiheit der Naturen in der Einen gottmenschlichen Person Christi, also das wahre Element des Nestorianismus, zum Rechte, behielt aber dessenungeachtet ausdrücklich das *θεοτόκος* bei, obwohl es aus einer mehr monophysitischen Anschauung stammte[2]).

§. 214. Mariolatrie.

So viel über die Lehre von der Maria. Nun die entsprechende Praxis. Aus dieser Mariologie folgt die Mariolatrie. Ist die Maria im strengen Sinne des Wortes die Gottesmutter, so scheint daraus mit logischer Consequenz zu folgen, daß sie selbst göttlich und deßhalb ein Gegenstand göttlicher Verehrung sei. Das war nun zwar nicht der Sinn und Zweck der alten Kirche, wie sie denn auch nie geradezu behauptete, daß die Maria die Gebärerin der wesentlichen ewigen Gottheit des Logos sei. Sie war und bleibt ein geschaffnes Wesen, eine menschliche Mutter auch nach römischer und griechischer Lehre. Aber nach der einmal herrschenden Vorstellung von ihrer ganz einzigen Beziehung zur Gottheit schien ein gewisser Grad göttlicher Verehrung der Maria und eine Anrufung um ihre kräftige Fürsprache bei Gott unvermeidlich und wurde bald allgemeine Sitte.

Das erste Beispiel einer förmlichen Anrufung der Maria findet sich in den Gebeten des Ephräm Syrus (gest. 378), welche an die Maria und die Heiligen gerichtet sind, und ihm von der Tradition der syrischen Kirche, obwohl vielleicht theilweise mit Unrecht, zugeschrieben werden; und sicher bei Gregor von Nazianz (gest. 389), der in seiner Lobrede auf Cyprian von Justina erzählt, sie habe die Jungfrau Maria um den Schutz ihrer bedrohten Jungfräulichkeit angefleht und zugleich ihre Schönheit durch asketische Selbstpeinigungen entstellt, und sei dadurch den Nachstellungen eines liebenden Jünglings (Cyprian vor seiner Bekehrung) glücklich entronnen[3]).

---

[1]) Aehnliche extravagante Lobsprüche hatte schon früher Ephräm von Syrien (gest. 378) gebraucht in seinem Werke De laudibus Dei genetricis und in der Sammlung von Gebeten, die seinen Namen tragen, aber theilweise wohl späteren Ursprungs sind, im 3. Bande seiner Werke, p. 524–552, ed. Benedetti et J. Assemani.

[2]) *ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, τῆς θεοτόκου.*

[3]) *τὴν παρθένον Μαρίαν ἱκετεύουσα βοηθῆναι* (Virginem Mariam supplex ob-

Andererseits aber verwarf, wie schon bemerkt, noch etwas später Epiphanius (gest. 403), der fanatische Eiferer für Orthodoxie, die Anbetung der Maria und nennt die Sitte der Kollyridianerinnen, ihr zu opfern, blasphemisch und seelengefährlich[1]). Das völlige Stillschweigen der Kirchengeschichte über die Anrufung der Jungfrau bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts beweist deutlich, daß dieselbe dem ursprünglichen Geiste des Christenthums fremd war und zu den vielen Neuerungen des Nicänischen Zeitalters gehört.

Im Anfang des fünften Jahrhunderts aber stand der Heiligendienst bereits in voller Blüthe, und da trat denn Maria wegen ihres Verhältnisses zum Herrn bald an die Spitze als die gnadenreiche Königin der himmlischen Heerschaar der Heiligen. Ihr gebührte, — um hier schon die spätere scholastische und vom Tridentiner Concilium sanctionirte Unterscheidung zu anticipiren — die Hyperdulia[2]) d. h. der höchste Grad der Verehrung, im Unterschied von bloßer Dulia[3]), die allen Heiligen und Engeln, und der eigentlichen Latria[4]), welche im strengen Sinne blos Gott zukommt. Von jener Zeit an wurden der heiligen Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau zahlreiche Kirchen und Altäre geweiht, darunter auch die Kirche in Ephesus, wo das antinestorianische Concil i. J. 431 getagt hatte. Justinian I. erflehte in einem Gesetz ihre Fürsprache bei Gott für die Wiederherstellung des römischen Reiches, und in der Dedication des kostbaren Altares der Sophienkirche erwartete er allen Segen für Kirche und Reich von ihrer kräftigen Fürsprache. Sein Feldherr Narses wollte, wie später die Ritter im Mittelalter, nicht in die Schlacht ziehen, ehe er sich ihres Schutzes versichert hatte. Der Papst Bonifacius IV. verwandelte das Pantheon in Rom i. J. 608 in einen Tempel der Maria ad martyres: den heidnischen Olymp in eine christliche Götterwelt. Später wurden selbst ihre Bilder (nach dem angeblich von Lukas herrührenden Original) göttlich verehrt und verrichteten in der reichen Legendenpoesie des abergläubischen Mittelalters zahllose Wunder, welche zum Theil die Wunder der evangelischen Geschichte verdunkeln. Sie wurde beinahe Christo coordinirt, zur Miterlöserin gemacht und mit den meisten Attributen und Gnadenacten Christi bekleidet. Der Volksglaube schrieb ihr, wie Christo, sündlose Empfängniß, sündlose Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt, Theilnahme an aller Gewalt im Himmel und auf Erden zu. Sie wurde der Mittelpunkt der Andacht, des Cultus und der Kunst, das volksthümliche Symbol der Macht, Herrlichkeit und des endlichen Sieges des Katholicismus über alle Häresieen. Die griechische und römische Kirche wetteiferten durch das ganze Mittelalter hindurch (und thun es noch heute) in der

---

secrans) παρθένῳ κινδυνευούσῃ. Orat. XVIII de St. Cypriano, p. 279, ed. Paris. Die früheren und authentischen Nachrichten über Cyprian wissen nichts von einer solchen Liebschaft Cyprians und Intercession der Maria.

[1]) Adv. Haer. Collyrid.: ἐν τιμῇ ἔστω Μαρία, ὁ δὲ Πατὴρ . . . προσκυνείσθω, τὴν Μαρίαν μηδεὶς προσκυνείτω.

[2]) ὑπερδουλεία. [3]) δουλεία. [4]) λατρεία.

Apotheose der menschlichen Mutter mit dem gottmenschlichen Jesuskinde auf dem Arme, bis die Reformation einen Theil der westlichen Christenheit von dem Zauber dieser Semi-Idololatrie befreite und ihre Liebe und Anbetung auf den gekreuzigten und auferstandenen Weltheiland und alleinigen Mittler zwischen Gott und den Menschen concentrirte.

Noch ein Wort über das beliebte Gebet zur Maria, den englischen Gruß oder das Ave Maria, welches in der katholischen Andacht dem Vaterunser parallel läuft. Es heißt so von den Anfangsworten der Begrüßung der heiligen Jungfrau durch Gabriel bei der Verkündigung der Geburt Christi. Es besteht aus drei Theilen:

1) dem Gruße des Engels[1]):

„Ave, Maria, gratia plena, Dominus tecum!"

2) den Worten der Elisabeth[2]):

„Benedicta tu in mulieribus,[3]) et benedictus fructus ventris tui, Jesus;"

3) aus dem späteren unbiblischen Zusatz, der das eigentliche Gebet enthält und dem protestantischen Bewußtsein anstößig ist:

„Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis. Amen."

Früher wurde dieser dritte Theil, wodurch die Formel erst zum Gebet wird, schon auf das antinestorianische Concil zu Ephesus 431 zurückgeführt, welches den Ausdruck mater Dei, oder Dei genitrix[4]) sanctionirte. Aber katholische Archäologen[5]) geben jetzt zu, daß er ein viel späterer Zusatz aus dem Anfang des sechszehnten Jahrhunderts ist (seit 1508) und daß die Schlußworte „nunc et in hora mortis" noch später von den Franziskanern hinzugefügt wurden. Aber selbst die beiden ersten Theile kamen als stehendes Gebetsformular erst im dreizehnten Jahrhundert in allgemeinen Gebrauch[6]). Seitdem steht es in der römischen Kirche auf einer Stufe mit dem Gebet des Herrn und dem apostolischen Glaubensbekenntniß, und bildet mit diesen die Grundlage der Rosenkranzandacht.

---

[1]) Luk. 1, 28.

[2]) Luk. 1, 42.

[3]) Diese Worte waren aber nach dem textus receptus auch schon Worte des Engels, Luk. 1, 28: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν, fehlen indeß hier in wichtigen Handschriften und werden von Tischendorf und Meyer als späterer Zusatz aus V. 42 gestrichen.

[4]) θεοτόκος.

[5]) Z. B. Mast in Wetzer und Weltes Kathol. Kirchenlexikon, Bd. I. S. 563.

[6]) Petrus Damiani, gest. 1072, erwähnt (Opusc. 33. c. 3) zuerst als einzelnen Fall, daß ein Kleriker täglich die Worte bete: „Ave Maria, gratia plena! Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus." Die erste Verordnung darüber erließ Odo, Bischof von Paris seit 1196 (vgl. Mansi XXII, 681): „Exhortentur populum semper presbyteri ad dicendam orationem dominicam et Credo in Deum et salutationem beatae Virginis."

§. 215. Die Marienfeste.

Diese mythisch-phantastische, man muß hinzufügen, fast heidnisch-abgöttische Mariologie prägte sich im öffentlichen Cultus durch eine Reihe von Marienfesten aus, welche die wichtigsten Thatsachen und Dichtungen aus ihrem Leben verherrlichen und gewissermaßen dem Weihnachts-, Oster- und Himmelsfahrtsfeste Christi parallel laufen.

1. Mariä Verkündigung[1]) war dem Andenken der Ankündigung der Geburt Christi durch den Erzengel Gabriel[2]) und zugleich der Empfängniß Christi gewidmet; denn nach der Anschauung der alten Kirche empfing die Maria durch das Wort des Engels den Logos[3]) mittelst des Ohres. Daher fand das Fest am 25. März, gerade neun Monate vor Weihnachten, statt; doch wurde es in einigen Theilen der Kirche, wie in Spanien und Mailand, im December gefeiert, bis die römische Praxis siegte. Die erste Spur findet sich bei Proklus, dem Gegner und Nachfolger des Nestorius in Constantinopel nach 430, dann deutlicher in mehreren Concilien und Homilien des siebenten Jahrhunderts.

2. Mariä Reinigung oder Lichtmeß[4]) zur Erinnerung an die gesetzliche Reinigung der Maria[5]), 40 Tage nach der Geburt Jesu, also am 2. Februar (vom 25. December an gerechnet), und zugleich an die Darstellung Jesu im Tempel und sein Zusammentreffen mit Symeon und Hanna[6]). Es war also, wie das vorige, ursprünglich ebensowohl ein Christus- als ein Marienfest, besonders in der griechischen Kirche. Es soll von Papst Gelasius 494, nach Anderen aber erst unter Justinian I. 542 eingeführt worden sein, und zwar in Folge eines großen Erdbebens und einer verheerenden Seuche. Vielleicht war es eine christliche Umbildung der altrömischen Lustrationen oder Sühnopfer[7]), welche seit Numa im Februar (dem Reinigungs- oder Sühnmonat) stattfanden[8]). Auf heidnischen Ursprung wird auch der Gebrauch brennender Wachskerzen bezogen, mit denen

---

[1]) *Ἡμέρα ἀσπασμοῦ* oder *χαριτισμοῦ, εὐαγγελισμοῦ, ἐνσαρκώσεως*, festum annunciationis, s. incarnationis, conceptionis Domini.

[2]) Luk. 1, 26—39. [3]) Verbum.

[4]) Festum purificationis Mariae, oder praesentationis Domini, Simeonis et Hannae occursus, *ὑπαπάντη*, oder *ὑπάντη*, oder *ὑπάντησις τοῦ κυρίου* (das Entgegenkommen, die Begegnung des Herrn mit Simeon und Hannah).

[5]) Vgl. Luk. 2, 22; 3 Mos. 12, 2—7. Die scheinbare Unvereinbarkeit der Nothwendigkeit der Reinigung der Maria mit der herrschenden römisch-katholischen Vorstellung von ihrer absoluten Reinheit und Freiheit von den gewöhnlichen Folgen der Geburt (selbst des Blutverlustes nach Paschasius Radbertus) gab zu allerlei künstlichen Erklärungen und Combinationen Veranlassung.

[6]) Luk. 2, 22—38.

[7]) Februa, Februalia.

[8]) Februarius von Februo, dem reinigenden Gotte, wie Januarius vom Gotte Janus. Februare = purgare, reinigen. Februar war ursprünglich der letzte Monat.

die Gemeinde an diesem Feste singend aus der Kirche durch die Stadt zog. Daher der Name Lichtmesse oder Lichtfest[1]).

3. Mariä Himmelfahrt[2]) wird am 15. August gefeiert und wurde vom griechischen Kaiser Mauritius (582—602) eingeführt (nach Anderen schon unter Papst Gelasius, gest. 496). Es ist in Rom seit dem neunten Jahrhundert eines der Hauptfeste und, wie diese, durch eine Vigilie und Octave ausgezeichnet. Es ruht aber auf rein apokryphischen Grundlagen.

Das völlige Stillschweigen der Apostel und ältesten Kirchenlehrer über den Ausgang der Maria stachelte die eitle Neugierde zu allerlei Vermuthungen, bis man ihr das Ende des Enoch und Elias zuschrieb. Zur Zeit des Origenes schlossen einige aus Luk. 2, 35, daß sie den Märtyrertod erlitten habe; Epiphanius will nicht entscheiden, ob sie gestorben und begraben sei oder nicht; zwei apokryphische griechische Schriften de transitu Mariae aus dem Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrh., und dann Pseudo-Dionysius Areopagita und Gregor von Tours († 595) enthalten zuerst die Legende, daß die Seele der Gottesmutter von Christo und seinen Engeln im Angesicht aller Apostel, und am folgenden Morgen[3]) auch ihr Leib auf einer Wolke in's himmlische Paradies entrückt und dort mit der Seele vereinigt worden sei. Später wurde die Legende noch weiter ausgeschmückt und außer den Aposteln auch die Engel und Patriarchen, selbst Adam und Eva, zu Zuschauern des wunderbaren Schauspiels gemacht.

Indeß ist die Auferstehung und Himmelfahrt der Maria in der römischen Kirche bloß eine „fromme und wahrscheinliche Meinung", kein Glaubenssatz[4]); auch wird ein Unterschied zwischen der ascensio Christi (vermöge seiner göttlichen Natur) und der assumptio der Maria (kraft der Gnade und des Verdienstes) gemacht.

Wenn übrigens die Maria nach dem neuesten römischen Dogma auch von der Erbsünde frei war und der Tod Folge der Sünde ist, so sollte eigentlich daraus folgen, daß sie gar nicht gestorben und auferstanden, sondern, wie Enoch und Elias, lebendig in den Himmel aufgenommen worden ist.

Im Mittelalter — um dieß hier gleich kurz zu anticipiren — kamen noch andere Marienfeste hinzu, nämlich Mariä Geburt[5]) seit 650; Mariä Opferung[6]) seit dem neunten Jahrh., auf Grundlage der apokryphischen Tradition

[1]) Festum candelarum sive luminum.

[2]) *Κοίμησις*, oder *ἀνάληψις τῆς ἁγίας θεοτόκου*, festum assumptionis, dormationis, pausationis, depositionis B. M. V.

[3]) Nach späteren Darstellungen, z. B. den drei Reden des Johannes Damascenus über diesen Gegenstand, ruhte ihr Leib, wie der Leib des Herrn, drei Tage unverwest im Grabe.

[4]) Die griechische Synode von Jerusalem vom Jahre 1672, welche gegen die Calvinisten gehalten wurde, hat sie officiell proclamirt und dadurch beinahe zur Autorität eines Dogma erhoben.

[5]) Nativitas, natalis B. M. V.; *γενέθλιον*, etc.

[6]) Festum praesentationis.

der elfjährigen asketischen Erziehung der Maria im Tempel zu Jerusalem; Mariä Heimsuchung[1]) zum Andenken ihres Besuches bei Elisabeth, zuerst 1247 in Frankreich erwähnt und auf die abendländische Kirche beschränkt; und das Fest der unbefleckten Empfängniß[2]), das mit dem Dogma von dem sündlosen Ursprung der Maria aufkam und mit der Geschichte desselben bis zu seiner officiellen Promulgation durch Papst Pius IX. 1854 verwoben ist.

§. 216. Der Märtyrer- und Heiligen-Cultus.

I. Quellen.

Die Gedächtnißreden **Basilius des Gr.** auf den Märtyrer Mamas (einen Hirten in Cappadocien, gest. um 275), und auf die vierzig Märtyrer (Soldaten, die unter Licinius i. J. 320 in Armenien gelitten haben sollen); des **Gregor von Nazianz** auf Cyprian (gest. 248), auf Athanasius (gest. 372), und auf Basilius (gest. 379); des **Gregor von Nyssa** auf Ephräm Syrus (gest. 378) und auf den Megalomartyr Theodorus; des **Chrysostomus** auf Bernice und Prosdoce, auf die heiligen Märtyrer, auf die ägyptischen Märtyrer, auf Meletius von Antiochien; mehrere Homilien des **Ambrosius, Augustinus, Leo des Großen, Petrus Chrysologus, Cäsarius**, 2c.; **Hieronymus** gegen Vigilantius. — Die wichtigsten Stellen der Väter über die Verehrung der Heiligen sind bequem zusammengetragen im dritten Band des Werkes: „The Faith of Catholics on certain points of controversy, confirmed by Scripture and attested by the Fathers. By **Berington** and **Kirk**, revised by **Waterworth**.“ 3rd ed. 1846. vol. III. p. 322—416.

II. Spätere Werke und Bearbeitungen.

1) Auf römisch-katholischer Seite: die **Acta Sanctorum** der Bollandisten, bis jetzt 58 Bände, herabreichend bis zum 22. October (von 1643—1858). **Theod. Ruinart:** Acta primorum martyrum sincera et selecta. Par. 1689 (beschränkt sich auf die 4 ersten Jahrh.). **Laderchio:** S. patriarcharum et prophetarum, confessorum, etc. cultus perpetuus, etc. Rom. 1730.
2) Auf protest. Seite: **J. Dallaeus:** Adversus Latinorum de cultus religiosi objecto traditionem. Genev. 1664. **Isaac Taylor:** Ancient Christianity. 4th ed. Lond. 1844. vol. II. p. 173 sqq. („Christianized demonolatry in the fourth century“).

Der Heiligen-Cultus (Hagiologie und Hagiolatrie oder genauer Hagiodulie) entwickelte sich gleichzeitig mit dem Marien-Cultus; denn der letztere ist nur die Zuspitzung und Vollendung des ersteren.

Das Neue Testament kennt den einen so wenig als den anderen. Die Apostel gebrauchen den Ausdruck ἅγιοι, sancti, Heilige, nicht von einer besonderen Classe einer geistlichen Aristokratie der Kirche, sondern von allen getauften und bekehrten Christen ohne Unterschied, weil sie von der Welt abgesondert, dem Dienste Gottes geweiht, durch das Blut Christi von der Schuld der Sünde gewaschen

[1]) Festum visitationis.
[2]) Fest. immaculatae conceptionis B. M. V.

und, trotz aller noch anklebenden Unvollkommenheiten und Sünden, zu vollkommener Heiligkeit berufen sind. Sie adressiren ihre Briefe an die „Heiligen," d. h. die christlichen Gemeinden „zu Rom, Korinth, Ephesus"[1]) u. s. w.

Seit dem Einströmen der ganzen heidnischen Bevölkerung in die Kirche wurde der Ausdruck mehr und mehr auf die Bischöfe und Synoden und auf die abgeschiedenen Helden des christlichen Glaubens, vor allem die Blutzeugen der ersten drei Jahrhunderte beschränkt. Als mit dem Aufhören der Verfolgung die Märtyrerkrone, wenigstens innerhalb der Grenzen des römischen Reiches, nicht mehr zugänglich war, galten jedenfalls außerordentliche asketische Frömmigkeit, großes Verdienst um die Kirche und später auch Wunderkraft als nothwendige Bedingungen der Aufnahme in den katholischen Heiligenkalender. Vor allen scheinen die Anachoreten, welche ohne von außen her verfolgt zu sein, freiwillig ihr Fleisch kreuzigten und die bösen Geister überwanden, den Märtyrern an Heiligkeit und Anspruch auf Verehrung gleichzustehen. Ein Tribunal der Kanonisation gab es noch nicht. Die Volksstimme entschied gewöhnlich die Verehrung und galt als Gottesstimme. Einige Heilige wurden bloß in den Gegenden verehrt, wo sie lebten und starben; andere genossen eine nationale, noch andere eine allgemeine kirchliche Verehrung.

Die Verehrung der Heiligen nahm zu mit der Seltenheit des Märtyrerthums und mit der Entfernung von den Gegenständen. „Distance lends enchantment to the view." Die Sünden und Mängel der Glaubenshelden verloren sich im Nebelglanz der Vergangenheit, während ihre Tugenden in um so hellerem Glanze strahlten und der frommen und abergläubischen Phantasie die reichste Nahrung für die Legendenpoesie darboten.

Fast alle katholischen Heiligen gehören den höheren Graden der Geistlichkeit oder dem Mönchsleben an. Die Mönche waren auch die Hauptbeförderer des Heiligen-Cultus. An der Spitze des himmlischen Chors steht die Maria als gekrönte Königin zur Seite ihres göttlichen Sohnes, dann die Apostel und Evangelisten, welche eines gewaltsamen Todes starben, der Protomartyr Stephanus und die Märtyrer der ersten drei Jahrhunderte, auch die Patriarchen und Propheten des alten Bundes bis auf Johannes den Täufer, und endlich berühmte Einsiedler und Mönche, Missionare, Theologen und Bischöfe und überhaupt solche, die sich vor ihren Zeitgenossen durch einen höheren Grad der Tugend oder besondere Verdienste auszeichneten. Das Maß asketischer Selbstverläugnung galt für das Maß christlicher Tugend. Obwohl mehrere der größten Heiligen der Bibel vom Patriarchen Abraham bis auf den Apostelfürsten Petrus in der Ehe lebten, so kann sich die katholische Ethik seit den Zeiten des Ambrosius und Hieronymus keine ächte Heiligkeit innerhalb des ehelichen Lebens denken und nimmt fast nur virgines und einige wenige vidui und viduae in diesen geistlichen Adelstand auf[2]).

---

[1]) Vgl. Ap.-G. 9, 13. 32. 41; 26, 10; Röm. 1, 7; 12, 13; 15, 25. 26; 1 Kor. 1, 2; 6, 1; Eph. 1, 1. 15. 18; 4, 12; Phil. 1, 1; 4, 21. 22; Offenb. 13, 7. 10 ꝛc.

[2]) Um diese verkehrte Anschauung mit der Bibel zu vereinigen, nimmt die römische

Auch darin zeigt sich der enge Zusammenhang des Heiligen-Cultus mit dem Mönchthum.

Zu den Heiligen kamen um dieselbe Zeit auch die **Engel** als Gegenstände des Cultus. Man schrieb ihnen in der Kirche von Anfang an eine besondere Theilnahme an den Schicksalen der streitenden Kirche und eine gewisse Oberaufsicht über gewisse Länder und Völker zu. Aber Ambrosius ist der erste, welcher ausdrücklich zur **Anrufung** unserer Schutzengel ermunterte und sie als Pflicht darstellte[1]). Für den **Schutz** und die Theilnahme der Engel berief man sich mit Recht auf mehrere Stellen des A. und N. Test.: Dan. 10, 13. 20. 21; 12, 1; Matth. 18, 10; Luk. 15, 7; Hebr. 1, 14; Apostelgesch. 12, 15; aber der **Cultus** der Engel wird Kol. 2, 18 und Offenb. 19, 10; 22, 8. 9 ausdrücklich getadelt.

Aus der alten biblischen Vorstellung von **Schutz**engeln bildete sich auch die Idee von **Schutz**heiligen für besondere Länder, Städte, Kirchen und Stände, sowie gegen besondere Uebel und Gefahren. So wurden Petrus und Paulus und Laurentius die Patrone Roms, Jakobus Spaniens, Andreas Griechenlands, Johannes für die Theologen, Lukas für die Maler, später Phokas für die Seefahrer, Ivo für die Juristen, Antonius gegen die Pest, Apollonia gegen die Zahnschmerzen, u. s. f.

Diese verschiedenen Ordnungen der Heiligen und Engel bilden eine himmlische Hierarchie, welche sich in der kirchlichen Hierarchie auf Erden abspiegelt. Der Areopagite Dionysius, ein christlicher Platoniker aus dem fünften Jahrhundert, stellte das ganze Verhältniß des Menschen zu Gott aus dem Gesichtspunkte der Hierarchie dar und theilte diese in zwei Zweige, einen himmlischen und einen irdischen, und jeden wieder in mehrere Stufen, von denen immer wieder die höhere der niederen das Heil vermittelt und befördert.

Dieß die Hauptzüge in dem Heiligen-Cultus unserer Periode. Nun zur Erklärung und Beurtheilung und dann zu den Belegen.

Der Heiligen-Cultus ging ursprünglich ohne Zweifel von einer lauteren und ächt christlichen Quelle, nämlich einem sehr tiefen und lebhaften Gefühl der communio sanctorum aus, die über Grab und Tod hinausreicht und auch die Seligen im Himmel umfaßt. Er hing eng zusammen mit der Liebe zu Christo und mit der Dankbarkeit für alles Große und Gute, das er durch seine Werkzeuge zum Besten der Nachwelt gethan hatte. Die Kirche erfüllte eine einfache und natürliche Pflicht der Dankbarkeit, indem sie im Bewußtsein der ununterbrochenen Gemeinschaft

---

Tradition ganz willkührlich an, daß sich Petrus nach seiner Bekehrung von seiner Gattin getrennt habe, während doch Paulus ausdrücklich noch im Jahre 57 das Gegentheil voraussetzt und sich selbst das Recht zuschreibt, eine Schwester als Frau auf seinen Missionsreisen mit sich herumzuführen (ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν), „wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas", 1 Kor. 9, 5. Verheirathete Heilige, wie die heilige Elisabeth von Ungarn und Ludwig der Heilige von Frankreich, sind seltene Ausnahmen.

[1]) De viduis c. 9: Obsecrandi sunt Angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt. Origines hatte schon früher die Anrufung der Engel **empfohlen**.

der triumphirenden Gemeinde das Andenken der Märtyrer und Confessoren ehrte, welche Leben und Blut für ihren Glauben geopfert und ihm den Sieg über alle Feinde erstritten hatten. Sie erfüllte eine Pflicht der Treue gegen ihre eigenen Kinder, indem sie ihnen die hohen Tugenden und Verdienste der Vorfahren zur Bewunderung und Nachahmung vorhielt. Sie ehrte und verherrlichte Christum selbst, indem sie ihn mit einer zahllosen Schaar von Nachfolgern umgab, den Abglanz seiner Herrlichkeit in ihnen anstaunte und zu seinem Lobe im ambrosianischen Te Deum sang:

„Te gloriosus Apostolorum chorus,
Te Prophetarum laudabilis numerus,
Te Martyrum candidatus laudat exercitus,
Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia:
Patrem immensae majestatis,
Venerandum tuum verum et unicum Filium,
Sanctum quoque Paraclitum Spiritum.
Tu Rex gloriae, Christe,
Tu patris sempiternus es Filius;
Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti Virginis uterum;
Tu devicto mortis aculeo aperuisti credentibus regna coelorum.“

In den ersten drei Jahrhunderten beschränkte sich die Verehrung der Märtyrer im Allgemeinen auf die dankbare Erinnerung ihrer Tugenden und die Feier ihrer Todestage, als himmlischer Geburtstage[1]), die gewöhnlich auf ihren Gräbern stattfand.

So feierte die Gemeinde zu Smyrna jährlich das Andenken ihres Bischofs Polykarp und schätzte seine Gebeine höher als Gold und Edelstein, jedoch mit der Unterscheidung: „Christum beten wir an als den Sohn Gottes, die Märtyrer aber lieben und ehren wir als Schüler und Nachfolger des Herrn, wegen ihrer unübertrefflichen Liebe zu ihrem Könige und Meister, wie auch wir ihre Genossen und Mitjünger zu werden wünschen“[2]). Hier finden wir diese Verehrung noch in ihrer unschuldigen Einfalt.

Im nicänischen Zeitalter aber steigerte sich diese Verehrung zu einer förmlichen Anrufung der Heiligen als unserer Beschützer[3]) und Vermittler[4]) vor dem Throne der Gnade, und artete in eine feinere Form von Polytheismus und Götzendienst aus. Sie traten an die Stelle der Halbgötter, der Penates und Lares, der Beschützer des häuslichen Heerdes und Landes. Es wurden, wie einst Tempel und Altäre den Heroen, nun Kirchen und Kapellen[5]) über den Gräbern der Märtyrer gebaut und ihrem Namen (oder eigentlich genauer Gott durch sie) geweiht. Man legte daselbst, wie früher im Tempel des Aeskulap, Kranke nieder, damit sie durch

[1]) Natalitia, *γενέθλια*.

[2]) Im Sendschreiben der Gemeinde von Smyrna de Martyr. S. Polycarpi, c. 17 (Patres Apost. ed. Dressel, p. 404): *τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν· τοὺς δὲ μάρτυρας, ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου, ἀγαπῶμεν ἀξίως, κτλ.*

[3]) Patroni. [4]) Intercessores, mediatores. [5]) Memoria, *μαρτύριον*.

ihre Mithülfe geheilt würden, und hängte, wie in den Göttertempeln, goldene und silberne Weihgeschenke auf. Ihre Gräber wurden, wie Chrysostomus sagt, herrlicher ausgeschmückt und häufiger besucht als die Paläste der Könige. Es wurden dort Gastmähler zu ihren Ehren gehalten, die an die heidnischen Opfermahlzeiten zum Besten der Manes erinnern. Ihre Reliquien wurden mit scrupulöser Sorgfalt aufbewahrt und für wunderkräftig gehalten. Früher pflegte man für die Märtyrer zu beten (als ob sie noch nicht vollkommen wären) und Gott für ihre Gemeinschaft und ihr frommes Beispiel zu danken. Nun aber hielt man solche Fürbitte für sie für unschicklich und rief sie dagegen um ihre Fürbitte für die Lebenden an[1]).

Diese Anrufung der Verstorbenen wurde von der Voraussetzung abgeleitet, daß sie die tiefste Theilnahme an allen Schicksalen des Reiches Gottes auf Erden nehmen und dieselbe durch ihre Gebete und Fürbitten kund geben[2]). Dafür berief man sich auf einige Stellen der Schrift, wie Luk. 15, 10, wonach die Engel sich über die Bekehrung eines Sünders freuen, und Offenb. 8, 3. 4, wonach ebenfalls ein Engel die Gebete aller Heiligen auf den goldenen Altar vor dem Throne Gottes legt. Allein das Neue Testament verwirft ausdrücklich die Anbetung der Engel[3]) und liefert kein einziges Beispiel einer factischen Anrufung verstorbener Menschen; auch weiset sie uns nirgends an, unsere Gebete an irgend ein Geschöpf zu richten. Bloße Schlüsse aus gewissen wenn auch noch so plausiblen Prämissen sind in solchen wichtigen Sachen nicht hinreichend. Man leitete die Fürbitte der Heiligen für uns als eine wahrscheinliche Folgerung aus der allgemeinen Christenpflicht, für Andere zu beten, und stützte die Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte auf das unbestrittene Recht, lebende Heilige um ihre Fürbitte einzugehen, von dem selbst die Apostel in ihren Briefen Gebrauch machen.

Allein hier erhebt sich gleich die unüberwindliche Schwierigkeit: Wie können verstorbene Heilige die Gebete so vieler Christen auf Erden zu gleicher Zeit hö-

---

[1]) Augustin. Serm. 159, 1 (al. 17): „Injuria est pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari.“ Serm. 284, 5: „Pro martyribus non orat [ecclesia], sed eorum potius orationibus se commendat.“ Sermo 285, 5: „Pro aliis fidelibus defunctis oratur [nämlich für die noch der Reinigung bedürftigen Seelen im Fegfeuer]; pro martyribus non oratur; tam enim perfecti exierunt, ut non sint suscepti nostri, sed advocati.“ Doch fügt Augustin qualificirend hinzu: „Neque hoc in se, sed in illo cui capiti perfecta membra cohaeserunt. Ille est enim vere advocatus unus, qui interpellat pro nobis, sedens ad dexteram Patris: sed advocatus unus, sicut et pastor unus.“ Mit dem Aufgeben der danksagenden Fürbitte für die verstorbenen Heiligen und Märtyrer und der Einführung der Anrufung derselben um ihre Fürbitte wurde die alte Formel: „Annue nobis, Domine, ut animae famuli tui Leonis haec prosit oblatio,“ in die neuere umgewandelt: „Annue nobis, quaesumus, Domine, ut intercessione beati Leonis haec nobis prosit oblatio.“ Statt für die Heiligen zu beten, betet nun aber die katholische Kirche für die Seelen im Fegfeuer.

[2]) Ambrosius, De viduis c. 9, nennt die Märtyrer „nostri praesules“ und „speculatores (spectatores) vitae actuumque nostrorum.“

[3]) Kol. 2, 18; Offenb. 19, 10; 22, 8. 9.

ren, ohne entweder an der göttlichen Allgegenwart oder an der göttlichen Allwissenheit zu participiren? Und ist es nicht götzendienerisch, Geschöpfe mit Attributen zu bekleiden, welche ausschließlich der Gottheit zukommen? Oder wenn die verstorbenen Heiligen erst von dem allwissenden Gott unsere Gebete erfahren und sie dann mit ihrer kräftigen Fürsprache wieder vor Gott bringen, wozu denn dieser Umweg? warum nicht sogleich zu Gott sich wenden, der allein im Stande und auch stets bereit ist, seine Kinder um Christi willen zu erhören?

Augustin fühlte diese Schwierigkeit und gesteht sein Unvermögen, dieselbe zu lösen. Er läßt es unentschieden, ob die Heiligen (wie Hieronymus und Andere wirklich annahmen) an so vielen Orten zugleich gegenwärtig seien, oder ob ihre Kunde durch die Allwissenheit Gottes, oder durch den Dienst der Engel vermittelt sei[1]). Er macht bereits den Unterschied zwischen λατρεία, die Gott allein gebühre, und der invocatio, δουλεία, der Heiligen, und lehnt den Vorwurf der Abgötterei entschieden ab, den der Manichäer Faustus den katholischen Christen machte, indem er sagte: „Ihr habt die Götzen in Märtyrer verwandelt, die ihr mit ähnlichen Gebeten göttlich verehrt, und versöhnt die Schatten der Todten mit Wein und Fleisch." Augustin behauptet, daß die Kirche allerdings das Andenken der Märtyrer mit religiöser Feierlichkeit begehe, um zu ihrer Nachahmung anzuspornen, mit ihren Verdiensten verbunden und durch ihre Gebete unterstützt zu werden[2]), aber nur Gott Opfer darbringe und Altäre weihe. Unsere Märtyrer, sagt er, sind keine Götter, wir bauen unseren Märtyrern keine Tempel, wie Göttern, sondern widmen ihnen nur Gedächtnißplätze, wie gestorbenen Menschen, deren Geister bei Gott leben; wir errichten keine Altäre, um den Märtyrern zu opfern, sondern opfern mit ihnen dem Einen Gott, der auch der ihrige ist[3]).

Allein trotz aller dieser Unterscheidungen und Verwahrungen, die man von einem Manne wie Augustin erwarten und in ihrem Werthe anerkennen muß, kann man doch nicht umhin, in dem Märtyrer-Cultus, wie er factisch geübt wurde, eine neue Form des heidnischen Heroen-Cultus zu sehen. Und darüber darf man sich auch gar nicht wundern. Denn die große Masse des christlichen Volkes kam ja ohne

---

[1]) De cura pro mortuis (i. J. 421), c. 16. An einer anderen Stelle verwirft er entschieden die erste Hypothese, weil er sonst selbst von seiner frommen Mutter stets umgeben wäre, und weil es Jes. 63, 16 heiße: Abraham kennt uns nicht.

[2]) „Et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur, atque orationibus adjuvetur." Contra Faustum, l. 20. n. 21.

[3]) De Civit. Dei XXII, 10: „Nobis Martyres non sunt dii: quia unum eundemque Deum et nostrum scimus et Martyrum. Nec tamen miraculis, quae per Memorias nostrorum Martyrum fiunt, ullo modo comparanda sunt miracula, quae facta per templa perhibentur illorum. Verum si qua similia videntur,sicut a Moyse magi Pharaonis, sic eorum dii victi sunt a Martyribus nostris. . . Martyribus nostris non templa sicut diis, sed Memorias sicut hominibus mortuis, quorum apud Deum vivunt spiritus, fabricamus; nec ibi erigimus altaria, in quibus sacrificemus Martyribus, sed uni Deo et Martyrum et nostro sacrificium [corpus Christi] immolamus."

gründliche Bekehrung frisch vom Polytheismus her und konnte sich seiner alten Vorstellungen und Sitten nicht sogleich entschlagen. Die despotische Regierungsform, die sklavische Unterwürfigkeit des Volkes, die abgöttischen Ehrenbezeugungen, welche den byzantinischen Kaisern und ihren Statuen, die Prädicate divina, sacra, coelestia, welche ihren Willensäußerungen gezollt wurden, beförderten den Heiligen-Cultus. Der heidnische Kaiser Julian machte den Christen sarkastische Vorwürfe über die Wiedereinführung des Polytheismus in den Monotheismus, fühlte sich aber wegen der Verschiedenheit der Objecte vom christlichen Märtyrer- und Reliquiencultus, wie vom „Modergeruch der Gräber und Todtengebeine" abgestoßen. Den Vorwurf der Manichäer haben wir bereits erwähnt. Der spanische Presbyter Vigilantius im fünften Jahrhundert nannte die Verehrer der Märtyrer und Reliquien Aschenanbeter und Götzendiener[1]) und lehrte, daß nach der Schrift bloß die Lebenden mit und für einander beten sollen. Selbst einige orthodoxe Kirchenlehrer geben die Berührungspunkte des Heiligendienstes mit dem Heidenthum zu, aber freilich mit der Absicht zu zeigen, daß alles Schöne des heidnischen Cultus sich weit besser im christlichen finde. Eusebius citirt eine Stelle von Plato über die Verehrung der Heroen, Halbgötter und ihrer Gräber und wendet dieß dann auf die Verehrung der Gottesfreunde und Vorkämpfer der wahren Frömmigkeit an; daher die Christen mit Recht ihre Gräber besuchen, um dort ihr Andenken zu ehren und Gebete darzubringen[2]). Die Griechen, meint Theodoret, haben am wenigsten Ursache, sich an dem zu stoßen, was an den Gräbern der Märtyrer geschehe; denn von ihnen kommen ja die Libationen, die Sühnungen, die Halbgötter und vergöttlichten Menschen her. Herakles, Asklepios, Dionysos, die Dioskuren und so viele andere, seien apotheosirte Menschen; folglich könne man es den Christen nicht zum Vorwurf machen, wenn sie ihre Märtyrer — nicht zu Göttern machen — sondern als Zeugen und Diener Gottes ehren. Die Alten haben in einem solchen Todtencultus nichts Tadelnswerthes gesehen. Die Heiligen, unsere Helfer und Beschützer, seien solcher Ehre weit würdiger. Die Tempel der Götter seien zerstört, die Philosophen, Redner und Imperatoren vergessen, die Märtyrer aber allbekannt. Statt der Götterfeste werden jetzt die festlichen Tage des Petrus, Paulus, Marcellus, Leontius, Antonius, Mauricius und anderer Märtyrer begangen, nicht mit heidnischem Gepränge und sinnlicher Lust, sondern mit christlicher Nüchternheit und Sittsamkeit[3]).

Doch selbst der letztere Unterschied, den Theodoret geltend macht, fiel bisweilen weg. Augustin beklagt sich, daß in der afrikanischen Kirche täglich Schmausereien und Trinkgelage zu Ehren der Märtyrer[4]) stattfanden, meint aber, daß

---

[1]) Cinerarios und idololatras.

[2]) In der Praeparat. Evangelica XIII. c. 11. p. 663. Vgl. Demonstr. Evang. III. §. 3. p. 107.

[3]) Graec. affect. curatio. Disp. VIII. (Ed. Schulz. IV. p. 902 sq.).

[4]) „Comessationes et ebrietates in honorem etiam beatissimorum Martyrum." Ep. 22 u. 29.

man diese Schwäche mit Rücksicht auf die alten heidnischen Gewohnheiten einstweilen schonen müsse.

In Verbindung mit dem neuen Heroen-Cultus entstand auch eine neue Mythologie, welche die Lücken der Geschichte ausfüllte, und bisweilen sogar heidnische Götter- und Heroen-Sagen in christliche Heiligen-Legenden umwandelte[1]). Die abergläubische Phantasie, Visionen, Träume und frommer Betrug lieferten reiche Beiträge zur christlichen Legenden-Poesie.

Der Heiligen-Cultus fand beredte Vertheidiger und Beförderer nicht nur an Dichtern, wie Prudentius (um 403) und Paulinus von Nola († 431), denen man größere Freiheit erlaubt, sondern an allen hervorragenden Theologen des nicänischen Zeitalters. Er war ebenso populär als das Mönchthum und wurde von den Häuptern der Kirche im Osten und Westen ebenso enthusiastisch empfohlen. Beide Institute hängen auch eng mit einander zusammen und beförderten sich gegenseitig. Die Mönche waren in ihrem eigenen Interesse die eifrigsten Freunde des Heiligen-Cultus. Die Kirche des fünften Jahrhunderts ging darin schon beinahe so weit als das Mittelalter, jedenfalls vollkommen so weit als das Tridentiner Concil: denn dieses schreibt die Anrufung der Heiligen nicht vor, sondern beschränkt sich darauf, sie als „gut und nützlich" (nicht als „nothwendig") zu billigen, auf Grund ihrer Herrschaft mit Christo im Himmel und ihrer Fürbitte für uns, und bemerkt dabei ausdrücklich, daß Christus unser alleiniger Erlöser und Heiland sei[2]). Diese gemäßigte und vorsichtige Fassung der Lehre hat aber doch die praktischen Excesse nicht abgeschafft, welche das katholische Volk noch immer mit dem Cultus der Heiligen, ihren Bildern und Reliquien treibt. Die griechische Kirche geht auch in der Theorie weiter als die römische, denn die Confession des Peter Mogilas (welche von den vier griechischen Patriarchen 1643 unterschrieben und von der Synode zu Jerusalem 1672 nochmals sanctionirt wurde) erklärt es für Pflicht und Schuldigkeit[3]), die Maria und die Heiligen um ihre Vermittelung[4]) bei Gott anzuflehen.

Wir führen nun noch zum Belege und zu weiterer Erläuterung die wichtigsten Stellen aus den Kirchenvätern unserer Periode über diesen Punkt an. In den zahlreichen patristischen Gedächtnißreden auf die Märtyrer werden diese mit

[1]) So wurde z. B. das Schicksal des attischen Königssohns Hippolytus, der am Meeresufer von Pferden zu Tode geschleift wurde, auf den christlichen Märtyrer Hippolytus aus dem Anfang des dritten Jahrh. übergetragen. Der Märtyrer Phokas, ein Gärtner zu Sinope im Pontus, wurde der Schutzpatron aller Schifffahrer und trat an die Stelle des Castor und Pollux. Bei den täglichen Mahlzeiten auf dem Schiffe wurde auch dem Phokas als unsichtbarem Gaste, seine Portion vorgesetzt, und der Erlös aus dem Verkauf dieser Portionen wurde zuletzt zum Dank für die glückliche Fahrt unter die Armen vertheilt.

[2]) Conc. Trid. Sess. XXV: „Sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum, qui solus noster redemptor et Salvator est, ad eorum orationes, opera auxiliumque confugere."

[3]) χρέος. [4]) μεσιτεία.

Lobsprüchen überhäuft, als gegenwärtig angeredet und um ihren Schutz angefleht. Der allgemeine Ton derselben ist dem protestantischen Geschmack anstößig und mit evangelischen Begriffen von der ausschließlichen und allgenügsamen Mittlerschaft Christi und der Rechtfertigung aus lauter Gnade ohne Verdienst der Werke schwer vereinbar. Man darf aber nicht vergessen, daß in diesen Reden sehr vieles auf Rechnung der ausgearteten, übertreibenden und schwülstigen Rhetorik jener Zeit zu schreiben ist. Auch haben die besten Kirchenväter die Verdienste der Heiligen nie vom Verdienste Christi losgerissen, sondern sie als Ausfluß derselben betrachtet.

Wir beginnen mit den griechischen Vätern.

Basilius der Große nennt die vierzig Soldaten, welche unter Licinius in Sebaste um 320 den Märtyrertod erlitten haben sollen, nicht nur „einen heiligen Chor und eine unüberwindliche Phalanx," sondern auch „gemeinsame Beschützer der menschlichen Familie, Helfer unserer Gebete und mächtigste Fürsprecher bei Gott"[1]).

Ephräm Syrus redet die verstorbenen Heiligen im Allgemeinen unter anderem in diesen Worten an: „Gedenket meiner, ihr Erben Gottes, ihr Brüder Christi, flehet zum Heiland für mich, damit ich durch Christum befreit werde von dem, der mich von Tag zu Tag anficht;" und die Mutter eines Märtyrers: „O heilige, treue und selige Mutter, vertritt mich bei den Heiligen und bete: „Ihr triumphirenden Märtyrer Christi betet für Ephräm, den geringsten, den elenden", damit ich Gnade finde und durch die Gnade Christi selig werde."

Gregor von Nyssa fordert den heiligen Theodor, den er bei seinem Gedächtnißfeste unsichtbar gegenwärtig denkt, zur Fürbitte für das Vaterland, für den Frieden, für die Erhaltung der Rechtgläubigkeit auf und bittet ihn, die Apostel Petrus, Paulus und Johannes zum Gebet für die von ihnen gepflanzten Kirchen aufzuwecken (als ob sie einer solchen Mahnung bedürften!). Er erzählt mit Genugthuung, daß das Volk in solchen Massen zur Grabstätte dieses Heiligen ströme, daß dieselbe einem Ameisenhaufen ähnlich sehe. In seinem Leben des heiligen Ephräm berichtet er von einem Wanderer, der sich unter die barbarischen Nachkommen Ismaels verirrte, aber durch die Bitte: „Heiliger Ephräm, hilf mir!"[2]) und den Schutz des Heiligen glücklich seinen Weg in die Heimath fand. Er selbst redet ihn am Schlusse also an: „Der du am heiligen Altar stehst und mit Engeln der Leben gebenden und allerheiligsten Dreieinigkeit dienest, gedenke unser aller und erflehe für uns die Vergebung der Sünden und den Genuß des ewigen Reiches"[3]).

---

[1]) Basil. M. Hom. 19 in XL Martyres §. 8: *Ὦ χορὸς ἅγιος! ὦ σύνταγμα ἱερόν! ὦ συναπισμὸς ἀῤῥαγής! ὦ κοινοὶ φύλακες τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων* (o communes generis humani custodes)! *ἀγαθοὶ κοινωνοὶ φροντίδων, δεήσεως συνεργοί, πρεσβευταὶ δυνατώτατοι* (legati apud Deum potentissimi), *ἀστέρες τῆς οἰκουμένης, ἄνθη τῶν ἐκκλησιῶν! ὑμᾶς οὐχ ἡ γῆ κατέκρυψεν, ἀλλ' οὐρανὸς ὑπεδέξατο.*

[2]) *Ἅγιε Ἐφραὶμ, βοήθει μοί.*

[3]) *Αἰτούμενος ἡμῖν ἁμαρτημάτων ἄφεσιν, αἰωνίου τε βασιλείας ἀπόλαυσιν.* De vita Ephraem. p. 616 (tom. III).

Gregor von Nazienz ist überzeugt, daß der vollendete Cyprian seine Gemeinde in Karthago durch seine Fürsprache kräftiger, als einst durch seine Lehre, leite und bewahre, weil er nun der Gottheit so viel näher stehe. Er redet ihn als gegenwärtig an und erfleht seine Huld und seinen Schutz[1]). In der Lobrede auf Athanasius, der schon lange gestorben war, bittet er diesen: „Blicke gnädig von oben auf uns herab und lenke dieses Volk, daß sie vollkommene Anbeter der vollkommenen Dreieinigkeit werden; wenn die Zeiten ruhig sind, so bewahre uns, wenn unruhig, dann entrücke und nimm uns zu dir in deine Gemeinschaft auf."

Selbst Chrysostomus erhob sich nicht über den Geist der Zeit. Auch er ist ein beredter Vertheidiger des Cultus der Heiligen und ihrer Reliquien. Am Schlusse seiner Gedächtnißrede auf Bernice und Prosdoce — zwei Heilige, die nicht einmal einen Platz im römischen Kalender haben — fordert er seine Zuhörer auf, nicht nur an ihrem Gedächtnißtage, sondern auch an anderen Tagen diese Heiligen anzuflehen, daß sie unsere Beschützerinnen werden: „denn sie haben große Kühnheit nicht nur im Leben, sondern auch nach dem Tode, ja viel mehr nach dem Tode[2]). Denn nun tragen sie die Stigmata Christi [die Wundenmale des Märtyrerthums] und indem sie diese vorzeigen, sind sie im Stande den König zu allem zu bewegen." Er erzählt, daß einst, als die Ernte durch übermäßigen Regen gefährdet war, die ganze Bevölkerung von Constantinopel zur Kirche der Apostel strömte, und dort die Apostel Petrus und Andreas, Paulus und Timotheus zu Patronen und Fürsprechern vor dem Gnadenthron wählte[3]). Christus, sagt er zu der Stelle Hebr. 1, 14, erlöset uns als Herr und Meister, die Engel als Diener.

Asterius von Amasea nennt den Märtyrer Phokas, den Schutzpatron der Seefahrer, „eine Säule und Grundfeste der göttlichen Kirchen in der Welt, den berühmtesten der Märtyrer," der Menschen aus allen Ländern in Schaaren zu seiner Kirche in Sinope ziehe und der nun, nachdem er gestorben, reichlichere Nahrung austheile, als einst Joseph in Aegypten.

Unter den lateinischen Vätern ist Ambrosius von Mailand einer der ersten und entschiedensten Beförderer des Heiligen-Cultus. Wir führen ein Paar Stellen an. „Möge Petrus," sagt er, „der so erfolgreich für sich selbst geweint, auch für uns weinen und Christi freundliches Angesicht zu uns wenden"[4]). „Die Engel, die uns zum Schutze gegeben sind, müssen für uns angerufen werden; die Märtyrer, auf deren Fürsprache wir durch das Unterpfand ihres Leibes einen Anspruch

---

1) *Σὺ δὲ ἡμᾶς ἐποπτεύοις ἄνωθεν ἵλεως, καὶ τὸν ἡμέτερον διεξάγοις λόγον καὶ βίον*, etc. Orat. 18 in laud. Cypr. p. 286.

2) *Παρακαλῶμεν αὐτὰς, ἀξιῶμεν γενέσθαι προστάτιδας ἡμῶν· πολλὴν γὰρ ἔχουσι παῤῥησίαν οὐχὶ ζῶσαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τελευτήσασαι· καὶ πολλῷ μᾶλλον τελευτήσασαι.* Opp. tom. II, 770.

3) Contra ludos et theatra, n. 1. tom. VI, 318.

4) Hexaem. l. V. c. 25. §. 90: Fleat pro nobis Petrus, qui pro se bene flevit, et in nos pia Christi ora convertat. Approperet Jesu Domini passio, quae quotidie delicta nostra condonat et munus remissionis operatur.

zu haben scheinen, müssen angerufen werden. Sie, die durch ihr eigenes Blut ihre Sünden abgewaschen haben, können für unsere Sünden bitten. Denn sie sind Gottes Märtyrer, unsere Hohenpriester, die Beschauer unseres Lebens und unserer Handlungen. Wir brauchen nicht zu erröthen, sie als Fürsprecher für unsere Schwachheit zu gebrauchen; denn auch sie waren sich der Schwachheit des Leibes bewußt, als sie den Sieg davon trugen"[1]).

Hieronymus bestreitet die Meinung des Vigilantius, daß wir bloß in diesem Leben für einander beten sollen und daß die Todten unsere Gebete nicht hören, und schreibt den abgeschiedenen Heiligen eine Art Allgegenwart zu, weil sie nach Apok. 14, 4 dem Lamme folgen wohin es geht[2]). Er meint, daß ihre Gebete im Himmel viel kräftiger seien, als auf Erden. Wenn Moses von Gott Vergebung für sechshunderttausend Menschen erflehte und Stephanus, der erste Märtyrer, in Nachahmung des Beispiels Christi für seine Mörder betete: sollen sie aufhören zu beten oder erhört zu werden, wenn sie mit Christo sind?

Augustin schließt aus der Theilnahme, welche der reiche Mann in der Hölle an dem Schicksal seiner noch lebenden fünf Brüder hatte[3]), daß die frommen Abgeschiedenen im Himmel noch viel mehr Theilnahme an den zurückgebliebenen Verwandten und Freunden haben müssen[4]). Auch er nennt die Heiligen unsere Fürsprecher, jedoch unter Christo dem eigentlichen und höchsten Fürsprecher, ähnlich wie Petrus und die anderen Apostel Hirten unter dem großen Erzhirten sind[5]). In einer Gedächtnißrede auf Stephanus denkt er sich diesen und Saulus, der ihn steinigte, anwesend und bittet sie um ihre Fürsprache beim Herrn, mit dem sie regieren[6]). Er schreibt der Fürsprache des Stephanus wunderbare Wirkungen, sogar eine Todtenerweckung zu[7]). Auf der anderen Seite aber erklärt er, wie wir schon früher bemerkten, sein Unvermögen die schwierige Frage zu lösen, auf welche Weise die Verstorbenen mit unseren Gebeten und Wünschen bekannt werden. Jedenfalls nimmt der Heiligen-Cultus in Augustins praktischer Frömmigkeit eine untergeord-

---

[1]) De viduis, c. 9. „Obsecrandi sunt Angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt; martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si qua habuerunt peccata laverunt. Isti enim sunt Dei martyres, nostri praesules, speculatores vitae actuumque nostrorum", etc. Ambrosius geht weiter als das Concil von Trient, welches die Anrufung der Heiligen nicht befiehlt, sondern blos empfiehlt, nicht als Pflicht, sondern blos als Vorrecht darstellt. Siehe die früher S. 777 Anm. [2] angeführte Stelle.

[2]) Adv. Vigilant. n. 6: „Si agnus ubique, ergo et hi, qui cum agno sunt, ubique esse credendi sunt." So legten auch die Heiden ihren Dämonen Allgegenwart bei. Hesiodus, Opera et dies V. 121 sqq.

[3]) Luk. 16, 27. [4]) Epist. 259. n. 5.

[5]) Sermo 285. n. 5.

[6]) Sermo 317. n. 5: „Ambo modo sermonem nostrum auditis; ambo pro nobis orate . . . orationibus suis commendent nos."

[7]) Sermo 324.

nete Stelle ein. In seinen „Confessionen" und „Soliloquien" wendet er sich immer direct an Gott und weder an die Maria noch an die Märtyrer.

Der spanische Dichter Prudentius flüchtet sich betend und Sünden bekennend zu Laurentius und hält sich für unwürdig, von Christo selbst erhört zu werden [1]).

Die Gedichte des Paulinus von Nola sind voll von directen Gebeten um die Fürbitten der Heiligen, besonders des Felix, dem zu Ehren er eine Basilika baute und jährlich eine Ode dichtete und den er seinen Schutzpatron, seinen Vater, seinen Herrn nennt. Er erzählt, daß das Volk in dichten Massen sich um die wunderwirkenden Reliquien dieses Heiligen an seinem Gedenktage dränge und sich nicht satt daran sehen könne.

Leo der Große legt in seinen Predigten großes Gewicht auf die kräftige Fürsprache der Apostel Petrus und Paulus und des römischen Märtyrers Laurentius [2]).

Viel weiter ging darin Papst Gregor der Große am Schlusse unserer Periode.

Demnach dürfen wir uns nicht wundern, daß die Jungfrau Maria und die Heiligen auch in die Gebete der Liturgien [3]) verwoben und ihre Verdienste und Fürsprache neben dem Verdienst Christi als ein Grund der Erhörung unserer Gebete dargestellt werden.

§. 217. Die Heiligen-Feste.

Wie der Marien-Cultus, so wurde auch der Heiligen-Cultus in einer Reihe von religiösen Festen verkörpert, von denen manche einen bloß localen, andere einen provincialen, noch andere einen allgemein kirchlichen Charakter haben. Jedem Heiligen wurde ein Tag des Jahres, sein Todestag oder himmlischer Geburtstag, gewidmet und durch eine Gedächtnißrede und andere gottesdienstliche Uebungen gefeiert, aber auch vielfach durch ausgelassene Lustbarkeiten des Volkes, wie früher die Götter- und Heroenfeste.

Die wichtigsten Heiligenfeste, welche aus der alten Kirche stammen und einen allgemeinen kirchlichen Charakter haben, sind folgende:

1. Das Fest der beiden Hauptapostel **Petrus** und **Paulus** [4]) am 29. Juni, dem Tage ihres Märtyrertodes. Es ist das wichtigste unter den Apostelfesten bei

---

[1]) Hymn. II in hon. S. Laurent. v. 570—84.

„Indignus agnosco et scio,
Quem Christus ipse exaudiat;
Sed per patronos martyres
Potest medelam consequi."

[2]) „Cuius oratione", sagt er von dem letzteren, „et patrocinio adjuvari nos sine cessatione confidimus." Sermo 85 in Natal. S. Laurent. c. 4.

[3]) Z. B. der Liturgie der Heiligen Jakobus, Marcus, Basilius, Chrysostomus, der koptischen Liturgie des heil. Cyrill und der römischen Liturgie.

[4]) **Natalis apostolorum Petri et Pauli.**

den Lateinern und Griechen und war schon im vierten Jahrhundert allgemein eingeführt, wie die hierher gehörigen Homilien von Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Ambrosius, Augustin und Leo dem Großen zeigen.

2. Die römische Kirche feierte außerdem seit dem fünften Jahundert noch ein besonderes Fest zu Ehren des Apostelfürsten und zur Verherrlichung der päpstlichen Würde, nämlich die Stuhlfeier Petri[1]) am 22. Februar als dem Tage, an welchem er nach der Tradition von dem römischen Bisthum Besitz nahm. Daneben gab es auch eine antiochenische Stuhlfeier Petri am 18. Januar zur Erinnerung an die angebliche bischöfliche Regierung dieses Apostels in Antiochien. Die katholischen Liturgisten streiten über die Frage, welche von beiden die ältere sei. — Seit Leo dem Großen pflegten die Bischöfe ihre Natales zu begehen. Später wurde auch die sogenannte Kettenfeier Petri[2]) zum Andenken an die Ketten eingeführt, welche Petrus nach Apostelgesch. 12, 6 unter Herodes zu Jerusalem und nach der römischen Legende im Kerker zu Rom unter Nero trug.

3. Das Fest Johannis des Apostels und Evangelisten am 27. December ist bereits in Verbindung mit dem Weihnachts-Cyklus erwähnt worden[3]).

4. Ebenso das Fest des Protomartyr Stephanus am 26. December, seit dem vierten Jahrhundert[4]).

5. Das Fest Johannis des Täufers, als des letzten Repräsentanten der Heiligen vor Christo. Dieß war ausnahmsweise ein Fest seiner Geburt, nicht seines Märtyrertodes und wurde mit Rücksicht auf das Geburtsfest des Herrn am 25. December, sechs Monate früher am 24. Juni, dem Sommer-Solstitium, gefeiert. Dadurch sollte zugleich sein Verhältniß zu Christo und sein bekanntes Wort: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen," anschaulich gemacht werden. Er repräsentirte die abnehmende Sonne des alten Bundes, Christus die aufgehende Sonne des neuen Bundes[5]). Um auch das Martyrium des Täufers noch besonders zu feiern, wurde später ein Fest der Enthauptung des Johannes[6]) am 29. August eingeführt, welches aber nie so bedeutend und populär wurde, wie sein Geburtsfest.

6. Um allen Glaubenshelden gerecht zu werden, feierte die griechische Kirche seit dem vierten Jahrh. ein Fest aller Heiligen am Sonntag nach Pfingsten

---

[1]) Festum cathedrae Petri.

[2]) Festum catenarum Petri, gewöhnlich Petri ad vincula, am 1. August. Nach der Legende wurde die herodianische Petrus-Kette, welche die Kaiserin Eudoxia, Gemahlin Theodosius II., auf einer Pilgerreise in Jerusalem gefunden und als köstliche Reliquie nach Rom gesandt haben soll, mit der neronischen Petrus-Kette zu Rom bei der ersten Berührung wunderbar vereinigt, so daß sie seitdem nur eine heilige und unzertrennliche Kette bilden!

[3]) Vgl. §. 209. [4]) Ebendaselbst.

[5]) Vgl. Joh. 3, 30. Diese Deutung giebt schon Augustin, Sermo 12 in Nat. Dom.: „In nativitate Christi dies crescit; in Johannis nativitate decrescit. Profectum plane facit dies, quum mundi Salvator oritur; defectum patitur, quum ultimus prophetarum generatur."

[6]) Festum decollationis S. Johannis B.

(unserem Trinitatisfeste)[1]. Die lateinische Kirche feierte seit 610 ein ähnliches Fest, das Festum omnium Sanctorum, am 1. November, welches aber erst seit dem neunten Jahrhundert in allgemeinen Gebrauch kam.

7. Das Fest des **Erzengels Michael**[2], des Heerführers der Engel und Repräsentanten der triumphirenden Kirche[3]) am 29. September. Es verdankt seine Entstehung einigen wunderthätigen Erscheinungen Michaels in der katholischen Legende[4]). Die Angelolatrie entwickelte sich gleichzeitig mit Mariolatrie und Hagiolatrie, und auch den Engeln wurden Kirchen dedicirt und nach ihrem Namen benannt. So baute schon Constantin der Große dem Erzengel Michael eine Kirche auf dem rechten Ufer des schwarzen Meeres, wo er nach der Sage den Schiffbrüchigen erschien und sie aus Todesgefahr rettete. Justinian I. baute ihm sogar sechs Kirchen. Doch scheint das Michaelisfest, das Einige auf Papst Gelasius I. 493 zurückführen, erst seit dem 9. Jahrhundert allgemein geworden zu sein.

§. 218. Der christliche Kalender. Die Heiligen-Legende. Die Acta Sanctorum.

Hier ist der Ort für einige Bemerkungen über den Ursprung und Charakter des christlichen Kalenders nach seinen kirchlichen Bestandtheilen, dem Fest- und Heiligenverzeichniß.

Der christliche Kalender stammt seinem Inhalt nach aus unserer Periode, seiner Form nach vom classischen Alterthum, besonders von den Römern, deren zahlreiche Kalendarien neben astronomischen und astrologischen Angaben auch Anzeigen bürgerlicher und religiöser Feste und öffentlicher Spiele enthalten. Zwei noch vorhandene christlich-römische Kalender, der eine vom Jahr 354, der andere vom Jahr 448[5]), stellen den Uebergang dar. Der erstere enthält zum ersten Mal die christliche Woche beginnend mit dem Sonntag neben der heidnisch-römischen, der andere hat schon christliche Fest- und Feiertage, jedoch noch sehr wenige, nämlich vier Feste Christi und sechs Gedächtnißtage von Märtyrern. Der älteste rein christliche Kalender ist ein gothischer und entstand wahrscheinlich in Thracien im

---

[1]) Dieser Sonntag heißt daher bei den Griechen der **Märtyrer- und Heiligen-Sonntag**, *ἡ κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων*, oder *τῶν ἁγίων καὶ μαρτύρων*. Wir besitzen noch eine Homilie des Chrysostomus darüber: *Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους πάντας τοὺς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ μαρτυρήσαντας*, oder de martyribus totius orbis. Hom. LXXIV, Opera tom. II, 711 sqq.

[2]) Festum S. Michaelis archangeli.

[3]) Offenb. 12, 7—9; vgl. Juda 9.

[4]) Vgl. Augusti: Archäologie I. S. 585. Michael soll z. B. bei einer Pest in Rom im 7. Jahrh. als Retter auf der Hadriansburg (Moles Hadriani, Mausoleo di Adriano) erschienen sein, weßhalb dieselbe den Namen Engelsburg (Castello di S. Angelo) erhielt. Sie liegt bekanntlich an der großen Brücke der Tiber und wird als Festung gebraucht.

[5]) Der letztere findet sich in den Acta Sanct. Jun. tom. VII. p. 176 sqq.

vierten Jahrhundert. Das noch vorhandene Bruchstück[1]) enthält 38 Tage für November und den Schluß des October, worunter sieben Tage mit Heiligennamen besetzt sind (zwei biblischen, drei allgemein kirchlichen und zwei gothischen). Es gab aber schon früher Verzeichnisse von Heiligentagen nach dem Datum der Feier; das älteste ist ein römisches aus der Mitte des vierten Jahrhunderts, welches die Gedenktage von 12 römischen Bischöfen und 24 Märtyrern sammt dem Geburtsfest Christi und dem Feste Petri am 22. Februar enthält.

Solche Verzeichnisse sind die Grundlage für die Kalender und die Martyrologien. Anfangs hatte jede Gemeinde oder Provinz ihr eigenes Festverzeichniß, also auch ihren eigenen Kalender. Solche locale Namensregister hießen auch Diptycha[2]), weil sie auf Schreibtafeln mit zwei Blättern aufgezeichnet waren; doch enthielten diese neben den Namen der Märtyrer gewöhnlich auch die Namen der früheren Bischöfe und der noch lebenden Wohlthäter oder der Personen, deren der Priester in dem Gebet vor der Consecration namentlich gedenken mußte. Die Ausbreitung der Verehrung eines Märtyrers, die gewöhnlich vom Orte des Martyriums ausging, beförderte den Namenaustausch. Bei dem großen Einfluß von Rom fand das römische Festverzeichniß und Kalendarium im Abendlande am meisten Verbreitung. Allmählich wurde der ganze Kalender mit den Namen von Heiligen ausgefüllt.

Da die Zahl der Märtyrer die Zahl der Tage im Jahr überstieg, so mußte die Denkfeier von mehreren auf denselben Tag verlegt, oder den kanonischen Stunden der Klosterandacht überlassen werden. Der Orientalische Kalender ist reicher an Heiligen aus dem Alten Testament, als der occidentalische[3]).

Mit dem Kalender hängen auch zusammen die Martyrologia, oder Acta Martyrum, Acta Sanctorum, bei den Griechen Menologia und Menaea genannt[4]). Es waren anfangs bloß Diptycha und Calendaria martyrum,

[1]) Abgedruckt bei Angelo Mai: Script. vet. nova Collect. Tom. V. P. 1. p. 66—68. Vgl. Krafft: Kirchengeschichte der germanischen Völker. Bd. I. Abth. 1. S. 385—87.

[2]) δίπτυχα, von δίπτυχος, doppelt gefaltet.

[3]) Die römisch-katholischen Heiligen-Kalender sind im Wesentlichen unverändert auf die protestantische Kirche in Deutschland und anderen Ländern übergegangen. Neuerdings hat Prof. Piper in Berlin den Versuch einer gründlichen evangelischen Kalenderreform gemacht durch Ausmerzung der zweifelhaften oder specifisch römischen Heiligen und durch Einfügung der Namen der Vorläufer der Reformation, der Reformatoren und ausgezeichneten Männer der protestantischen Kirche in das Verzeichniß unter ihrem Geburtstage. Dieser Reform ist auch sein Evangelischer Kalender gewidmet, der seit 1850 jährlich erschienen ist und kurze, populäre Lebensbilder der in den verbesserten Kalender aufgenommenen katholischen und protestantischen Heiligen enthält. Die meisten englischen und amerikanischen Kalender lassen dieses Heiligen-Verzeichniß ganz aus.

[4]) Von μήν, Monat, also Monatsregister. Die griechischen Menologien, μηνολόγια, sind blos die Verzeichnisse der Märtyrer in monatlicher Ordnung mit kurzen biographischen Notizen. Die Menäen, μηναῖα, sind für den öffentlichen Cultus bestimmt und enthalten zwölf Foliobände, entsprechend den zwölf Monaten, mit den officia der Heiligen für jeden Tag sammt den dazu gehörigen Legenden und Hymnen.

Verzeichnisse der Namen der kirchlich verehrten Märtyrer nach ihren Todestagen in der Reihenfolge der Tage des Jahres geordnet mit oder ohne Angabe des Ortes und der Art der Passion. Dieses einfache Gerippe wurde nach und nach mit biographischen Skizzen belebt, die aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern herrühren und eine bunte Mischung von Geschichte und Sage, Wahrheit und Dichtung, Frömmigkeit und Aberglauben enthalten, daher mit kritischer Vorsicht gebraucht werden müssen. Da diese Biographien der Heiligen an den jährlichen Gedächtnißtagen in der Kirche und in den Klöstern zur Erbauung der Gemeinde vorgelesen wurden, so hießen sie auch Legenda. Die ersten Märtyreracten rühren aus dem zweiten und dritten Jahrhundert, theilweise von Augenzeugen her, wie das Martyrium von Polykarp (167) und der südgallischen Märtyrer von Lugdunum und Vienne; die meisten aber stammen wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt aus der nach-constantinischen Zeit. Eusebius schrieb ein allgemeines Martyrologium, das verloren ging. Das älteste lateinische Martyrologium wird dem Hieronymus zugeschrieben, enthält aber jedenfalls viele spätere Zusätze; dagegen lieferte er werthvolle Beiträge zu solchen Werken durch seine Lebensbeschreibungen ausgezeichneter Einsiedler und seinen Katalog berühmter Kirchenlehrer. Der Papst Gelasius fand es für gut, die kirchliche Vorlesung der Heiligenacten zu verbieten oder zu beschränken, weil die Namen der Verfasser unbekannt und überflüssige und unpassende Zuthaten von Häretikern oder Ungebildeten, idiotis, eingefügt seien. Gregor der Große spricht von einem in Rom und anderwärts gebräuchlichen Martyrologium, welches vielleicht dasselbe ist, das später dem Hieronymus zugeschrieben und weit verbreitet wurde. Das jetzige Martyrologium Romanum, das die Heiligen aller Länder umfaßt, ist eine Erweiterung desselben und wurde mit einem gelehrten Commentar auf Befehl Gregors VIII. und Sixtus V. von Baronius 1586 edirt und später von dem Jesuiten Heribert Rosweyd vermehrt.

Rosweyd (gest. 1629) entwarf auch den Plan zu dem großartigen gelehrten Werke der Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, welches Dr. Joh. von Bolland (gest. 1665) und seine Genossen und Nachfolger (Henschen, Papenbroch, Sollier, Stiltinck und andere), genannt Bollandisten, unter Leitung des Jesuitenordens und mit Benutzung der reichsten und seltensten literarischen Hülfsmittel zu Antwerpen von 1643 bis 1794 in 53 Foliobänden (mit Einschluß der 2 Bände der zweiten Serie) herausgaben[1]). Das Werk enthält nach der Reihen-

[1]) Das Verhältniß der älteren Hauptverfasser ist in dem folgenden Verse ausgedrückt:

Quod Rosweydus praepararat,
Quod Bollandus inchoarat,
Quod Henschenius formarat,
Perfecit (?) Papenbrochius.

Vgl. über den Plan und die Geschichte des ganzen Werkes das Prooemium zum 6. October, Band der Acta, der i. J. 1845 erschien, und Dom Pitra: Etudes sur la Collection des Actes des Saints, par les RR. PP. Jésuites Bollandistes, Par. 1850.

folge der Tage im Jahre die von den Bollandisten verfaßte Biographie jedes Heiligen im katholischen Kalender bis 15. October (und in 5 Bänden der dritten Serie bis zum 22. October) sammt allen dazu gehörigen Kanonisationsacten, päpstlichen Bullen und anderen Documenten mit gelehrten Abhandlungen und Anmerkungen, und zwar nicht im populären Legendenstyl, sondern im Tone gründlicher historischer Forschung und freier Kritik, soweit die allgemeine Uebereinstimmung mit dem römisch-katholischen Glaubenssysteme eine solche zuließ. Papenbroch wurde sogar von der spanischen Inquisition als Häretiker stigmatisirt und die Acta eine Zeit lang verboten, weil er bewiesen hatte, daß der Prophet Elias nicht der Stifter des Karmeliterordens sei. Die Bollandisten nahmen dafür heilige Rache, indem sie im 54. Bande (dem ersten der neuen Reihe, 1845) eine äußerst sorgfältige Biographie der heiligen Theresa, der Krone jenes Ordens, in mehr als 600 Folioseiten lieferten. Die Acta wurden durch die Aufhebung des Jesuitenordens, dann durch das Eindringen der Franzosen in die Niederlande und die theilweise Zerstörung des gelehrten Materials 1794 unterbrochen, aber seit 1845 zu Brüssel, unter den Auspicien desselben Ordens, jedoch nicht mit demselben Grade von historischer Gelehrsamkeit und kritischem Scharfsinn wieder aufgenommen und rücken langsam der Vollendung entgegen [1]). Dieses colossale Werk, woran bereits mehr als zwei Jahrhunderte gearbeitet wurde, wird immer eine reiche Fundgrube für den Märtyrer- und Heiligen-Cultus und die Geschichte des christlichen Lebens in seinen Licht- und Schattenseiten, in seiner himmlischen Schöne, seinen Zerrgestalten und Krankheitszuständen bleiben.

§. 219. Der Reliquien-Cultus. Das Dogma von der Auferstehung. Reliquien-Wunder.

Vgl. die Literatur zu §. 216. Ferner: **J. Mabillon** (R.-K.): Observationes de sanctorum reliquiis (Praef. ad Acta s. Bened. Ordinis), Par. 1669. **Berington** and **Kirk** (R.-K.): The Faith of Catholics, etc. Lond. 1846. vol. III. p. 250—307. Auf protest. Seite **J. H. Jung**: Disquisitio antiquaria de reliqu. et profanis et sacris earumque cultu. ed. 4. Hannov. 1783.

Die Verehrung der Märtyrer und Heiligen bezog sich in erster Instanz auf ihren unsterblichen Geist im Himmel, wurde aber in geringerem Grade auch auf ihre irdischen Ueberreste oder Reliquien [2]) ausgedehnt. Darunter versteht man zu-

---

[1]) Die Leiter der neuen Fortsetzung sind Joseph van der Moere, Joseph van Hecke, Bossue, Tinnebroek, u. s. w. Die Bibliothek der Bollandisten ist jetzt im Kloster St. Michel in Brüssel. Bis 1858 sind zu Brüssel fünf neue Foliobände (bis zum 22. October) erschienen, so daß das ganze Werk jetzt 58 (resp. 56) Bände umfaßt, die von 2400 bis 3000 franz. Franken kosten. Die Bände sind für jeden Monat besonders numerirt. Vom Antwerpener Original erschien ein nicht sehr correcter Nachdruck zu Venedig seit 1734. Jetzt kommt von den früheren Bänden eine neue Ausgabe heraus. Vollständige Exemplare sind sehr selten geworden.

[2]) Reliquiae, auch reliqua, λείψανα.

nächst ihre Leiber, oder vielmehr einzelne Theile derselben, wie Gebeine und Blut, Asche, sodann auch alles, was sonst mit ihrer Person eng verbunden war, wie Kleider, Stab, Geräthe und besonders die Werkzeuge ihres Martyriums. Seit Ambrosius verstand man darunter auch das Kreuz Christi, das sammt der Ueberschrift und den Nägeln durch die Kaiserin Helena 326 wunderbar wieder entdeckt worden sein soll[1]), sowie später seine Dornenkrone, die nach der Legende in Paris, und seinen Rock, der in Trier aufbewahrt ward.[2]) Von Ueberbleibseln des Leibes Christi kann natürlich nicht die Rede sein, da er, ohne die Verwesung zu sehen, auferstand und gen Himmel fuhr, wo er, erhaben über den Bereich des Götzendienstes und Aberglaubens, zur Rechten des Vaters thront. Seine wahre Reliquie ist das heilige Abendmahl und seine lebendige Gegenwart in der Gemeinde bis an der Welt Ende.

Der Reliquien-Cultus hat, wie der Marien- und Heiligen-Cultus, in gesunden religiösen Gefühlen der Verehrung, Liebe und Dankbarkeit begonnen, hat sich aber lawinenartig vergrößert und in allerlei abergläubische und götzendienerische Excesse verirrt. „Dem Herrlichsten," sagt Goethe, „drängt immer fremd und fremder Stoff sich an." Wie Israel sich nicht auf der reinen Höhe der göttlichen Offenbarungsreligion halten konnte, sondern sehnsüchtig nach den Fleisch-

---

[1]) Die Legende der Kreuz-Auffindung (inventio s. crucis), welche in der griechischen und lateinischen Kirche durch ein besonderes Fest gefeiert wird, ist bei Eusebius in einem Briefe Constantins an den Bischof Makarius von Jerusalem (in der Vita Const. III, 30, welche Stelle Gieseler übersah) höchstens dunkel angedeutet (III, 25 dagegen, wo man sie erwarten sollte, steht nichts davon, wie Gieseler richtig bemerkt), und findet sich erst einige Decennien später, zuerst bei Cyrill von Jerusalem (dessen Epist. ad Constantium von 351 jedoch von Gieseler und anderen aus kritischen und dogmatischen Gründen für ein viel späteres Product gehalten wird), sodann in der Hauptsache ziemlich einstimmig bei Ambrosius, Chrysostomus, Paulinus von Nola, Sokrates, Sozomenus, Theodoret und anderen Vätern. Trotz dieser vielen Zeugen ist die Thatsache schwer glaublich und hat besonders folgende Gründe gegen sich: 1) Der Ort der Kreuzigung war unter Kaiser Hadrian durch heidnische Tempel und Bildsäulen entweiht, außerdem verschüttet und ganz unkenntlich gemacht worden. 2) Es fehlt an einem klaren Zeugniß von einem Zeitgenossen. 3) Der Pilger aus Bordeaux, der i. J. 333 Jerusalem besuchte und in einem noch vorhandenen itinerarium (Vetera Rom. itineraria ed. P. Wesseling p. 593) alle Heiligthümer der heil. Stadt aufzählt, weiß noch nichts vom heil. Kreuze und dessen Auffindung (vgl. Gieseler I, 2. S. 279 Anm. 37). Dieses Wunder trug sehr viel zur Vermehrung des abergläubigen Gebrauchs der Kreuze und Crucifixe bei. Schon Cyrill von Jerusalem bemerkt, daß um 380 die Splitter des heil. Kreuzes die ganze Welt erfüllten, und dennoch blieb nach dem Berichte des frommen, aber leichtgläubigen Paulinus von Nola (Epist. 31, al. 11) das Original in Jerusalem unversehrt — also ein fortwährendes Wunder! Vgl. außer Gieseler besonders die ausführliche Untersuchung dieser Legende von Isaak Taylor: The Invention of the Cross and the Miracles therewith connected, in „Ancient Christianity", vol. II, 277—315.

[2]) Vgl. Gildemeister: „Der heil. Rock von Trier," 2. Aufl. 1845, — eine Streitschrift, welche durch die Ronge'sche Bewegung des Deutsch-Katholicismus i. J. 1844 hervorgerufen wurde.

töpfen Aegyptens zurückblickte und mit dem sinnlichen Heidenthum buhlte, so erging es auch der alten Kirche.

Der Reliquien-Cultus kann nicht aus dem Judenthum abgeleitet werden; denn nach dem levitischen Gesetz war die Berührung der Leichname und Todtengebeine als verunreinigend streng verboten[1]). Doch beruft man sich für die Wunderwirkung der Reliquien auf das vereinzelte Beispiel der Gebeine des Propheten Elisa, durch deren Berührung ein in sein Grab geworfener Todter in's Leben gerufen wurde[2]). Dabei ist jedoch wohl zu beachten, daß selbst dieses Wunder die Israeliten nicht zur Verehrung der Gebeine des Propheten veranlaßte und das Gesetz über die Unreinigkeit der Leichname nicht aufhob.

Die Heiden verabscheuten die Leichen und verbrannten sie zu Asche, außer in Aegypten, wo die Einbalsamirung Sitte war und auch von den Christen beim Tode von Märtyrern nachgeahmt wurde, obwohl der heilige Antonius dagegen protestirte. Doch kommen auch Beispiele von der Aufbewahrung der Gebeine ausgezeichneter Helden, wie des Theseus, und von der Errichtung von Tempeln auf ihren Gräbern vor[3]).

Die christliche Reliquien-Verehrung war vielmehr zunächst eine natürliche Folge der Heiligenverehrung und hing eng mit der christlichen Lehre von der Auferstehung des Leibes zusammen, die ein wesentlicher Bestandtheil der apostolischen Ueberlieferung und fast allen alten Glaubensregeln einverleibt ist. Der Leib ist nämlich nicht eine böse Substanz, wie die Platonisten, Gnostiker und Manichäer meinten, sondern ein Geschöpf Gottes, er ist erlöset durch Christum, er wird durch die Wiedergeburt ein Organ und Tempel des heiligen Geistes, und ruht als fruchtbares Saatkorn im Grabe, um am jüngsten Tage wiederauferweckt und in die Aehnlichkeit des herrlichen Leibes Christi verwandelt zu werden. Die Leiber der Gerechten „grünen" in den Gräbern, um am Auferstehungsmorgen in herrliche Blüthen auszuschlagen. Die ersten Christen legten von Anfang an großes Gewicht auf diese trostreiche Lehre, worüber die Heiden, wie Celsus und Julian, spotteten. Daher verabscheuten sie auch die heidnische Sitte der Verbrennung und adoptirten die unter den Juden gebräuchliche Beerdigung mit feierlichen religiösen Gebräuchen, die übrigens in verschiedenen Zeiten und Ländern wechselten.

Aber in der näheren Bestimmung des Dogmas von der Auferstehung gab es zwei verschiedene Richtungen, eine spiritualistische, die durch die Alexandriner, besonders durch Origines und später noch von den beiden Gregoren vertreten war,

---

[1]) Num. 19, 11 ff.; 31, 19. Die Berührung einer Leiche, oder eines Todtenbeins, oder Grabes verunreinigte auf sieben Tage und mußte bei Lebensstrafe durch das Sprengwasser entsündigt werden. Für unrein galt auch das Zelt, wo Einer gestorben war, und alle offene Gefäße in demselben. Vgl. Josephus, C. Apion. II, 26; Antiqu. III, 11. 3. Die Talmudisten haben die mosaischen Bestimmungen hierüber noch verschärft.

[2]) 2 Kön. 13, 21 (Sept.): ἥψατο τῶν ὀστῶν Ἐλισαιέ, καὶ ἔζησε καὶ ἔστη ἐπὶ τοὺς πόδας. Vgl. das apokryph. Buch Jesus Sirach (Ecclesiasticus) 48, 13. 14; 49, 12.

[3]) Plutarch im Leben des Theseus, c. 36.

und eine mehr realistische, welche von Tertullian vertheidigt, von dem apostolischen Symbolum begünstigt, aber von einigen Kirchenlehrern, wie Epiphanius und Hieronymus, in grobmaterialistischer Weise übertrieben wurde ohne Rücksicht auf das paulinische *σῶμα πνευματικόν*[1]), das Wort, daß das sinnliche Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben[2]). Die letztere Theorie sagte dem herrschenden Geiste unserer Periode viel mehr zu, verdrängte die andere gänzlich und verlieh den sterblichen Ueberresten der Heiligen einen höheren Werth und dem Cultus derselben eine festere Grundlage.

Katholische Historiker und Apologeten finden eine Rechtfertigung des Cultus und der Heilkraft der Reliquien in drei Thatsachen des Neuen Testaments, nämlich in der Heilung des blutflüssigen Weibes durch die Berührung des Kleidessaumes Jesu[3]), in der Heilung von Kranken durch den Schatten Petri[4]) und durch die Schweißtücher Pauli[5]). Diese Beispiele, sowie das schon erwähnte Wunder der Todtengebeine Elisa's, werden von Origenes, Cyrill von Jerusalem, Ambrosius, Chrysostomus und anderen Vätern erwähnt, um ähnliche und größere Wunder ihrer Zeit zu beglaubigen. Sie bezeichnen jedenfalls die äußerste Grenze des Wunderbaren, wo es in's Magische überstreift. Allein in allen diesen Fällen war die lebendige und gegenwärtige Person Träger und Vermittler der heilenden Kraft; im zweiten Falle berichtet Lukas bloß den Volksglauben, nicht die thatsächliche Heilung; endlich hat weder Christus noch die Apostel dieses Verfahren selbst gewählt oder den zu Grunde liegenden Aberglauben irgendwie gebilligt[6]). Jedenfalls weiß das Neue Testament und auch die Literatur der apostolischen Väter nichts von einer abgöttischen Verehrung des Kreuzes Christi oder der Gebeine und Geräthschaften der Apostel. Die lebendigen Worte und Thaten Christi und der Apostel nahmen so sehr alle Aufmerksamkeit in Anspruch, daß wir gar keine authentischen Nachrichten über die leibliche Erscheinung, die zufälligen Aeußerlichkeiten und vorübergehenden Besitzthümer der Gründer der Kirche haben. Paulus wollte Christum nach dem Geiste, nicht nach dem Fleische kennen. Selbst die Grabstätten der meisten Apostel

---

[1]) Durch den Ausdruck *ἀνάστασις τῆς σαρκός*, statt *τοῦ σώματος*, resurrectio carnis, statt corporis. Das Nicänische Symbol gebraucht den Ausdruck *ἀνάστασις νεκρῶν*, resurrectio mortuorum. In der deutschen Uebersetzung des apostolischen Symbols ist das mißverständliche Fleisch beibehalten; die englischen Kirchen aber haben dafür das richtigere resurrection of the body, Auferstehung des Leibes.

[2]) Hieronymus lehrt auf Grund der falschen Uebersetzung von Hiob 19, 26, sogar die Wiederbelebung aller Gebeine, Adern, Nerven, Zähne und Haare (weil die Bibel vom Zähneknirschen der Verdammten, und von dem Gezähltsein der Haare auf unserm Haupte redet!). „Habent dentes," sagt er von den Auferstehungsleibern, „ventrem, genitalia, et tamen nec cibis nec uxoribus indigent." Augustin ist vorsichtiger und sucht sich gegen grobe fleischliche Vorstellungen zu verwahren. Vgl. die Stellen in Hagenbach's Dogmengeschichte, Bd. I. §. 140 (englische Uebers., N. York, I. p. 370 sqq.)

[3]) Matth. 9, 20. [4]) Ap.-G. 5, 14. 15. [5]) Ap.-G. 19, 11. 12.

[6]) Vielmehr folgt gleich nach dem Bericht über die Krankenheilung durch die Schweißtücher Pauli ein Bericht über den magischen Mißbrauch des Namens Jesu als ein warnendes Zeichen, Ap.-G. 19, 13 ff.

und Evangelisten sind uns unbekannt. Die Sagen von ihrem Martyrium und ihren Ueberbleibseln datiren aus einer viel späteren Zeit und können auf historische Glaubwürdigkeit keinen Anspruch machen.

Die ersten deutlichen Spuren der Reliquien-Verehrung finden sich im zweiten Jahrhundert in der Gemeinde von Antiochien, wo die Gebeine des Bischofs und Märtyrers Ignatius (gest. 107) als „kostbarer Schatz"[1]) aufbewahrt, und in Smyrna, wo die halbverbrannten Gebeine Polykarps (gest. 167) für „kostbarer als die reichsten Juwelen und bewährter als Gold"[2]) gehalten wurden. Aehnliche Züge lesen wir in den Märtyrer-Akten der Perpetua und des Cyprian. Der Verfasser der apostolischen Constitutionen[3]) fordert dazu auf, die Reliquien der Heiligen, die bei dem Gott der Lebendigen und nicht der Todten sind, in Ehren zu halten, und beruft sich auf das bekannte Wunder der Gebeine Elisa's, auf die Verehrung, die Joseph dem verstorbenen Jakob erwies, und auf das Bringen der Gebeine Josephs durch Moses und Josua in's gelobte Land[4]). Eusebius berichtet, daß der bischöfliche Thron des Jakobus von Jerusalem bis auf seine Zeit aufbewahrt und in großen Ehren gehalten werde[5]). Solche fromme Antiquitäten-Liebhabereien sind indeß sehr natürlich und unschuldig und finden sich selbst bei den Puritanern von England, wo z. B. der Felsen in Plymouth, der Landungsplatz der Pilgerväter 1620, die Bedeutung eines Wallfahrtsortes hat und der Sitz des ersten Gouverneurs von Massachusetts scrupulös aufbewahrt und bei der Inauguration jedes neuen Präsidenten der Harvard University gebraucht wird.

Aber gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts nahm die Reliquien-Verehrung gleichzeitig mit dem Heiligen-Cultus einen entschieden abergläubischen und götzendienerischen Charakter an. Die irdischen Ueberreste der Märtyrer wurden gewöhnlich durch Visionen und Offenbarungen, oft erst mehrere Jahrhunderte nach ihrem Tode, entdeckt, dann in feierlichen Processionen in die ihrem Andenken erbauten Kirchen und Kapellen getragen und unter dem Altare niedergelegt[6]), und diese Thatsache alljährlich durch ein Fest[7]) gefeiert.

Die Legende von der Auffindung des heiligen Kreuzes gab Veranlassung zu zwei kirchlichen Festen, dem Feste der Kreuz-Erfindung[8]) am 3. Mai, das in der

---

1) *Θησαυρὸς ἀτίμητος*, Martyr. S. Ignat. c. VII (Patrum Apostolic. Opera ed. Dressel, p. 214.). Die Aechtheit der Märtyrer-Akten des Ignatius wird aber von vielen bestritten.

2) *Τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον ὀστᾶ αὐτοῦ*, Epist. Eccl. Smyrn. de Martyr. S. Polyc. c. 18 (ed. Dressel, p. 404), und bei Eusebius, H. E. IV, 15.

3) Const. Apost. lib. VI. c. 30. Das sechste Buch stammt aus dem Ende des dritten Jahrhunderts.

4) Vgl. Gen. 50, 1. 2. 25. 26; Exod. 13, 19; Jos. 24, 32; Ap.-G. 7, 16.

5) Hist. Eccl. VII, 19 u. 32.

6) Mit Rücksicht auf Offenb. 6, 9: „Ich sah unter dem Altar (*ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου*) die Seelen derer, die um des Wortes Gottes willen geschlachtet waren", u. s. w.

7) Festum translationis.

8) Festum inventionis s. crucis.

lateinischen Kirche seit dem 5. oder 6. Jahrh. gefeiert wird, und dem Fest der Kreuz-Erhöhung[1]), am 14. September, das nach Einigen mit der Einweihung der heiligen Grabeskirche 335, nach Anderen erst nach der Wiedereroberung des heiligen Kreuzes durch Kaiser Heraklius 628 im Osten und Westen gefeiert wird. Die Reliquien wurden von Zeit zu Zeit der gläubigen Menge zur Verehrung gezeigt, in Processionen herumgetragen, in goldenen und silbernen Kapseln aufbewahrt, als Amulete gegen Krankheit und Gefahr aller Art am Halse getragen und für wunderthätig gehalten, oder genauer für die Werkzeuge, wodurch die Heiligen im Himmel vermöge ihrer Verbindung mit Christo Wunder, wie Krankenheilungen und selbst Todtenerweckungen, verrichten. Ihre Zahl vermehrte sich bald in's Unglaubliche, selbst von einem und demselben Original; wie es denn zahllose Splitter des angeblichen Kreuzes Christi von Jerusalem gab, das dessen ungeachtet durch ein fortwährendes Wunder ganz und unvermindert geblieben sein soll! Die Verehrung des Kreuzes und Crucifixes kannte keine Grenzen, kann aber keineswegs als sicherer Maßstab der Verehrung des Gekreuzigten angesehen werden; vielmehr trat bei der großen Masse die äußere Form an die Stelle des geistigen Gehaltes und der hölzerne und silberne Christus war gar häufig ein armseliges Substitut für den lebendigen Christus im Herzen[2]). Die Reliquien wurden ein regelmäßiger Handelsartikel, gaben aber auch zu sehr vielen Betrügereien Anlaß, worüber selbst so leicht- und abergläubische Reliquien-Verehrer, wie Martin von Tours[3]) und Gregor der Große[4]) sich beklagten. Theodosius I. verbot 386 diesen Handel, ebenso einige Concilien, aber ohne Erfolg. Deßhalb sahen sich die Bischöfe genöthigt, die Aechtheit der Reliquien durch historische Tradition, oder Visionen, oder Wunderwirkungen zu beweisen.

Anfangs erhob sich gegen diese Verehrung der Todtenbeine ein Widerspruch. Der heilige Antonius, der Vater des Mönchthums (gest. 356) legte sterbend einen Protest dagegen ab, indem er verordnete, daß sein Leichnam an einem unbekann-

---

[1]) Festum exaltationis s. crucis, σταυροφανεία.

[2]) Was Luther von den „Gaukelspielen und Abgöttereien" des Kreuzes unter dem späteren Papstthum sagt, welches „das Kreuz Christi lieber in Silber, als im Herzen und Leben getragen", das läßt sich, natürlich mit vielen ehrenvollen Ausnahmen, schon auf unsere Periode anwenden. Dr. Herzog macht in seiner theol. Real-Encyklopädie Bd. VIII. S. 60 f. die nicht unrichtige Bemerkung: „Je mehr das Kreuz in seinen mannigfaltigen Formen und Zeichen in Anwendung kam, desto mehr schwand auch der wahrhaft evangelische Glaube an Christum den Gekreuzigten. Je mehr das Kreuz Christi in die äußere Darstellung trat, desto mehr wurde es innerlich den Menschen zum Aergerniß und zur Thorheit. Die katholische Kirche erinnert uns in dieser Beziehung an solche Christen, welche von ihren geistlichen Erfahrungen zu viel reden, zu viel Aufhebens damit machen, so daß sie sich zuletzt ausschwatzen und blinkende Reden vorbringen, in denen wenig Gehalt ist."

[3]) Sulpit. Severus, Vita beati Mart. c. 11.

[4]) Epist. lib. IV. ep. 30. Gregor erzählt hier, daß einige griechische Mönche nach Rom kamen, um Todtengebeine in der Nähe der Pauls-Kirche aufzugraben und dieselben, wie sie selbst gestanden, als heil. Reliquien im Osten zu verkaufen (confessi sunt, quod illa ossa ad Graeciam essent tamquam Sanctorum reliquias portaturi).

ten Orte beerdigt werde. Athanasius erzählt dieß billigend[1]) und ließ selbst mehrere ihm übergebene Reliquien einmauern, um sie der Abgötterei zu entziehen[2]). Aber der Widerspruch verstummte bald, oder beschränkte sich auf untergeordnete oder häretische Schriftsteller, wie Vigilantius, Eunomius, oder auf heidnische Gegner, wie Porphyrius und Julian. Der letztere beschuldigt die Christen in diesem Stücke des Abfalls von ihrem eigenen Meister und erinnert sie sarkastisch an die Strafrede gegen die Pharisäer, die den übertünchten Gräbern gleichen, auswendig schön, aber inwendig voller Todtenbeine und Unreinigkeiten[3]). Diese Opposition machte natürlich keinen Eindruck und wurde aus purer Gottlosigkeit abgeleitet. Selbst Häretiker und Schismatiker mit wenigen Ausnahmen huldigten dieser Form des Aberglaubens, obwohl die katholische Kirche die Aechtheit ihrer Reliquien und deren Wunderkraft läugnete. Die meisten und die besten Kirchenlehrer unserer Periode, wie Hilarius, die beiden Gregore, Basil, Chrysostomus, Isidor von Pelusium, Theodoret, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Leo, selbst diejenigen, welche den Bilderdienst bekämpften, ließen sich in diesem Punkte von dem herrschenden Zeitgeiste hinreißen und verliehen der Reliquien-Verehrung das Gewicht ihres Ansehens, sodaß dieselbe fortan ein wesentlicher Bestandtheil der katholischen Frömmigkeit wurde. Sie gingen vollkommen soweit als das Concil von Trient[4]), das sich über die Reliquien-Verehrung wie über die Heiligen-Verehrung vorsichtiger ausdrückt als die Kirchenväter des nicänischen Zeitalters. In der guten Absicht, die Volksfrömmigkeit durch sinnliche Anregungsmittel und handgreifliche Stützpunkte zu befördern, wurden sie Beförderer bedenklicher Irrthümer und crassen Aberglaubens.

Wir führen zum Belege einige der wichtigsten Zeugnisse an.

Gregor von Nazianz meint, daß die Leiber der Heiligen so viel Wunder verrichten können, als ihre Geister, und daß die kleinsten Theile des Körpers oder der Symbole ihrer Passion ebenso kräftig seien, als der ganze Leib[5]).

Chrysostomus schätzt den Staub und die Asche der Märtyrer höher als Gold und Juwelen und schreibt ihnen die Kraft zu, Krankheiten zu heilen und den Tod in die Flucht zu schlagen[6]). In der Festrede auf die Translocation der Reliquien der ägyptischen Märtyrer von Alexandrien nach Constantinopel stellt er in beredter Schilderung die Leiber der Heiligen als die beste Schutzmauer der Stadt gegen alle sichtbaren Feinde und unsichtbaren Dämonen dar, mächtiger als Wälle, Gräben, Waffen und Heere[7]).

„Mögen Andere," sagt Ambrosius, „Silber und Gold aufhäufen; wir sammeln die Nägel, womit die Märtyrer durchbohrt waren, und ihr siegreiches Blut

[1]) In der Vita Antonii, Opera Athan. II, 502.
[2]) Rufinus, Hist. Eccl. II, 28.
[3]) Matth. 23, 27. Cyrillus Alex., Adv. Jul. l. X. tom. VI. p. 356.
[4]) Sessio XXV. De Invocat. Sanct., etc.
[5]) Adv. Julian. t. I. Orat. III. p. 76 sq.
[6]) Opera, tom. II. p. 828. [7]) Hom. in MM. Aegypt. tom. II, 834 sq.

und das Holz des Kreuzes" [1]). Er selbst erzählt ausführlich in einem Briefe an seine Schwester die wunderbare Entdeckung der Gebeine der Zwillingsbrüder Gervasius und Protasius, zweier sonst ganz unbekannter und längst vergessener Märtyrer aus dem ersten Jahrhundert, aus der neronianischen oder domitianischen Verfolgung [2]). Dies ist eines der bekanntesten Reliquienwunder aus der alten Kirche, das von den gewichtigsten Autoritäten, nämlich neben Ambrosius auch von seinen jüngeren Zeitgenossen, seinem Secretär und Biographen Paulinus, dem Bischof Paulinus von Nola und dem damals in Mailand anwesenden heiligen Augustin bezeugt wird, und den Sieg der nicänischen Rechtgläubigkeit über die arianische Opposition der Kaiserin Justina entschied, dessen ungeachtet aber sehr schwer zu glauben ist und wenigstens theilweise auf frommen Täuschungen zu beruhen scheint [3]). Als nämlich Ambrosius 386 die Basilika zu Mailand einweihen wollte, ließ er in Folge einer höheren Mahnung in einer Vision den Boden vor den Thoren des heiligen Felix und Nabor aufgraben und da fand er zwei Leichname von ungewöhnlicher Größe, das Haupt vom Leibe getrennt (denn sie starben durch's Schwert), die Gebeine vollständig erhalten, sammt einer großen Quantität frischen Blutes [4]). Es waren die gesuchten Heiligen. Sie wurden zwei Tage der Bewunderung der Menge ausgesetzt, dann in feierlicher Procession nach der Ambrosianischen Basilika getragen und verrichteten unterwegs die Heilung eines erblindeten Mannes, Namens Severus, der von Geschäft ein Fleischer war und dann Sacristan dieser Kirche wurde. Das war aber nicht das einzige Wunder, das die Todtengebeine verrichteten. „Das Zeitalter der Wunder kehrte wieder," sagte Ambrosius. „Wie viele Leintücher, wie viele Kleidungsstücke wurden auf die heiligen Reliquien

---

[1]) Exhort. Virgin. 1.

[2]) Epist. XXII. Sorori suae. Op. II, 874—878. Vgl. Paulinus, Vit. Ambros. p. IV; Paulinus Nol. Ep. XII ad Severum, und Augustin an mehreren Orten (s. unten).

[3]) Clericus, Mosheim und Isaak Taylor (vol. II. p. 242 sqq.) stehen nicht an, den heil. Ambrosius, den Verfasser des Te Deum, in dieser Geschichte des Betruges anzuklagen. Der letztere sucht aber dabei doch den Charakter des Ambrosius zu retten, indem er zwischen seiner Person und dem Zeitgeiste unterscheidet. „Ambrose", sagt er (II, 279), occupies a high position among the Fathers; and there was a vigor and dignity in his character, as well as a vivid intelligence, which must commeand rspect; but in proportion as we assign praise to the man, individually, we condemn the system which could so far vitiate a noble mind, and impel one so lofty in temper to act a part which heathen philosophers would utterly have abhorred."

[4]) „Invenimus mirae magnitudinis viros duos, ut prisca aetas ferebat, ossa omnia integra, sanguinis plurimum!" Glaubte Ambrosius wirklich, daß die Menschen im ersten Jahrhundert (prisca aetas) von größerer Leibesstatur waren, als seine Zeitgenossen im vierten Jahrhundert? Besonders anstößig ist aber die Masse frischen Blutes, das dann als eine Panacee durch die Christenheit versandt wurde. Nach katholischer Tradition wird das Blut mancher Heiligen, wie des Januarius in Neapel, jedes Jahr flüssig. Taylor vermuthet, daß der wunderbar geheilte Severus, von Profession ein Fleischer, etwas mit diesem Blute der Märtyrer zu thun hatte.

geworfen und mit heilender Kraft von der Berührung wiedererlangt[1]). Es ist eine Quelle der Freude für Alle, wenn sie auch bloß die äußersten Spitzen der die Reliquien bedeckenden Leintücher berühren können; wer anrührt, ist geheilt. Wir danken dir, o Herr Jesu, daß du die Kräfte der heiligen Märtyrer zu dieser Zeit aufgeweckt hast, wo deine Kirche des stärksten Schutzes bedarf. Mögen Alle erfahren, was für Kämpfer ich suche, die für uns streiten können, aber nicht angreifen, die Allen zum Wohle und Keinem zum Schaden gereichen." In seiner Homilie de inventione SS. Gervasii et Protasii vertheidigt er das Wunder der Blindenheilung gegen die Zweifel der Arianer und redet davon als einer allbekannten und unläugbaren Thatsache: der geheilte Mann, Severus, sei wohlbekannt und bezeuge öffentlich, daß er durch das Berühren der Decke der heiligen Reliquien sein Gesicht wieder erhalten habe.

Hieronymus nennt den Vigilantius wegen seiner Opposition gegen die abgöttische Verehrung von Asche und Todtengebeinen, einen elenden Menschen, dessen Zustand man nicht genug beweinen könne, einen Samaritaner und Juden, welche die Todten für unrein halten, verwahrt sich aber gegen den Vorwurf der Abgötterei. Wir ehren die Reliquien der Märtyrer dadurch, sagt er, daß wir den Gott der Märtyrer anbeten; wir ehren die Knechte, um dadurch den Herrn zu ehren, der gesagt hat: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf"[2]). Die Heiligen seien nicht todt; denn der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Auch seien sie nicht in Abrahams Schooß wie in einem Gefängniß bis zum Gerichtstage eingeschlossen, sondern folgen dem Lamme, wohin es gehet[3]).

Augustin glaubte an die bereits erzählte wunderbare Entdeckung der Leiber der Heiligen Gervasius und Protasius und die Heilung des blinden Mannes durch ihre Berührung, weil er damals, 386, zur Zeit seiner Bekehrung selbst in Mailand war[4]) und insofern Augenzeuge, zwar nicht der Entdeckung der Gebeine — denn das sagt er nirgends — aber der Wunderwirkungen und des großen Aufsehens im Volke war[5]). Ebenso schenkte er den vielen wunderbaren Krankenheilungen Glauben, welche die Gebeine des Protomartyrs Stephanus an verschiedenen Orten Afrikas zu seiner Zeit verrichtet haben sollen[6]). Diese Reliquien wurden nämlich i. J. 415, also beinahe vierhundert Jahre nach der Steinigung des Stephanus, durch eine Vision des Gamaliel einem Priester Lucian in einem obscuren Dorfe unweit von Jerusalem entdeckt und einige Jahre später theilweise nach Uzali unweit Utica in Nordafrika, auch nach Spanien und Gallien transportirt, und erregten

---

[1]) „Et tactu ipso medicabilia reposcuntur." [2]) Ep. CIX ad Ripariam.

[3]) Adv. Vigil. c. 6. [4]) Cum illic — Mediolani — essemus.

[5]) Er spricht davon drei Mal klar und deutlich: Confess. IX, 7; De Civit. Dei XXII, 8; Serm. 286 in Natali MM. Protasii et Gervasii.

[6]) Sermo 317 u. 318 de Martyr. Steph. Is. Taylor (l. c. II. p. 316—350) hat die Legende von den Reliquien des Protomartyr gründlich untersucht und kommt zum Resultate, daß sie ebenfalls auf frommen Betrügereien ruht, welche Augustin ehrlich geglaubt hat.

überall das größte Aufsehen im abergläubischen Volke. Augustin beklagt sich aber andererseits über den Handel, der zu seiner Zeit mit wirklichen und erdichteten Reliquien getrieben wurde[1]) und erklärt die Wunder eigentlich für überflüssig, nachdem die Welt zum Christenthum bekehrt ist, so daß derjenige, der jetzt noch Wunder verlange, selbst ein Wunder sei[2]). Allerdings fügt er gleich hinzu, daß auch heute noch Wunder im Namen Jesu durch die Sacramente oder durch die Heiligen geschehen, aber nicht mit derselben Klarheit, mit derselben Bedeutung und Autorität für die ganze christliche Welt[3]). Damit giebt er selbst dem kritischen Zweifel in der Beurtheilung solcher Erscheinungen einen Anknüpfungspunkt und eine Berechtigung.

§. 220. Bemerkungen über die Wunder des Nicänischen Zeitalters.

Vgl. auf positiver Seite besonders **John H. Newman** (jetzt römisch-katholisch, damals romanisirender Anglicaner): Essay on miracles im ersten Band der englischen Uebersetzung von Fleury's Histoire Ecclésiastique. Oxford 1842; auf negativer Seite **Isaac Taylor** (Independent): Ancient Christianity. Lond. 4th ed. 1844. vol. II. p. 233—365 (polemisch gegen den Oxforder Puseyismus). Auch den Aufsatz von **Henry Rogers**, im Edinb. Review für 1844 und im zweiten Bande seiner Essays. Dr. Newman vertheidigte früher selbst die negative Seite in der Frage über die Aechtheit der kirchlichen Wunder in einem Beitrag zur Encyclopaedia Metropolitana i. J. 1830.

Angesichts solcher Zeugen, wie Ambrosius und Augustinus, die jedenfalls den edelsten und ehrwürdigsten Männern der alten Kirche beigezählt werden müssen, ist es gewagt, alle Reliquien-Wunder schlechthin zu läugnen und aus Täuschung und frommem Betrug abzuleiten. Auf der anderen Seite aber dürfen wir uns auch nicht durch den Charakter und die Autorität solcher Zeugen bestechen und

---

[1]) De opere Monachorum c. 28: „Tam multos hypocritas sub habitu monachorum [hostis] usquequaque dispersit, circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant."

[2]) De Civit. Dei XXII. c. 8: „Cur, inquiunt, nunc illa miracula, quae praedicatis facta esse, non fiunt? Possem quidem dicere, necessaria fuisse prius quam crederet mundus, ad hoc ut crederet mundus. Quisvis adhuc prodigia ut credat inquirit, magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit."

[3]) Ibid.: „Nam etiam nunc fiunt miracula in ejus nomine, sive per sacramenta ejus, sive per orationes vel memorias sanctorum ejus; sed non eadem claritate illustrantur, ut tanta quanta illa gloria diffamentur. . . Nam plerumque etiam ibi [an dem Orte, wo diese Wunder verrichtet werden] paucissimi sciunt, ignorantibus caeteris, maxime si magna sit civitas; et quando alibi aliisque narrantur, non tanta ea commendat auctoritas, ut sine difficultate vel dubitatione credantur, quamvis Christianis fidelibus a fidelibus indicentur." Dann folgt der Bericht über das famose miraculum Protasii et Gervasii und über mehrere Krankenheilungen in Carthago und Hippo. Die letzteren waren durch die Reliquien des h. Stephanus bewirkt und förmlich bestätigt.

verblenden lassen, da die Erfahrung genugsam beweiset, daß selbst die erleuchtetsten und besten Menschen sich nicht völlig von dem Aberglauben und den Vorurtheilen ihrer Zeit losmachen können[1]). Darum darf man auch dieser ganzen Frage über die Glaubwürdigkeit der nicänischen Wunder kein ungebührliches dogmatisches Gewicht zuschreiben und von ihr die Entscheidung der viel umfassenderen Streitfrage zwischen Katholicismus und Protestantismus abhängig machen[2]). In jedem Zeitalter, wie in jedem Menschen, sind ja Licht und Schatten vertheilt, damit sich kein Fleisch über die Maßen erhebe. Selbst die wichtigsten Perioden der Kirchengeschichte, zu denen das nicänische Zeitalter trotz aller Schwächen und Gebrechen gezählt werden muß, tragen den himmlischen Schatz in irdenen Gefäßen und reflectiren die fleckenlose Herrlichkeit des Erlösers in gebrochenen Farben. Die bekanntesten und auffallendsten unter den Wundern des vierten Jahrhunderts sind die constantinische Kreuzes-Vision (i. J. 312), die Auffindung des heiligen Kreuzes (i. J. 326), die Vereitlung des julianischen Tempelbaues (i. J. 363), die Entdeckung der Reliquien des Protasius und Gervasius (i. J. 386) und später (i. J. 415) die der Gebeine des heil. Stephanus, woran sich dann eine zahllose Menge wunderbarer Krankenheilungen knüpfen. Ueber die wichtigsten haben wir bereits ausführlicher an den

---

[1]) Man denke z. B. an Luther und die Teufelserscheinungen, an die alten Puritaner und die Hexenprocesse, sowie an die neuesten Formen des Aberglaubens der Geisterklopferei und Tischrückerei, wovon sich viele hervorragende und intelligente Personen fortreißen ließen.

[2]) Wie von vielen römisch-katholischen Historikern und Apologeten im Interesse des Katholicismus, und von If. Taylor im Interesse des Protestantismus geschieht. Der letztere sagt in dem öfter angeführten Werke vol. II. p. 239. „The question before us [on the genuineness of the Nicene miracles] is therefore in the strictest sense c o n c l u s i v e as to the modern controversy concerning church principles, and the authority of tradition. If the miracles of the fourth century, and those which follow in the same track, were real, then Protestantism is altogether indefensible, and ought to be denounced as an impiety of the most flagrant kind. But if these miracles were wicked frauds; and if they were the first series of a system of impious delusion — then, not only is the modern Papacy to be condemned, but the Church of the fourth century must be condemned with it; and for the same reasons; and the Reformation is to be adhered to as the emancipation of Christendom from the thraldom of him who is ‚the father of lies'." Demgemäß sieht Taylor in den alt-katholischen Wundern bloße Lügenwunder des Satans und Kennzeichen des in den paulinischen Briefen geweissagten Abfalls der Kirche. Aus demselben Gesichtspunkte betrachtet er auch die Erscheinungen des Asketismus und Mönchthums, die er mit dem unchristlichen Creatur-Haß und der Natur-Verteufelung der Gnostiker zusammenwirft. Allein damit involvirt er nicht blos das nicänische, sondern auch das vor-nicänische Zeitalter bis auf Irenäus und Ignatius hinauf in diese Apostasie und giebt eigentlich die ununterbrochene Continuität des wahren Christenthums auf. Er ist übrigens nicht consequent, indem er die Kirchenväter, welche er einerseits für Haupturheber des mönchischen Asketismus und der Lügenwunder ansieht, andrerseits doch um ihres christlichen Ernstes und ihrer unsterblichen Verdienste willen aufrichtig verehrt und beredt preist. Vgl. sein schönes Geständniß in vol. I. p. 37 (citirt oben S. 135 Anm. 2).

betreffenden Orten gehandelt. Hier noch einige allgemeine Bemerkungen über diesen schwierigen Gegenstand.

Die Möglichkeit der Wunder im Allgemeinen kann nur Derjenige läugnen, der an keinen lebendigen allmächtigen Gott und Schöpfer Himmels und der Erde glaubt. Die Naturgesetze sind Organe des freien Willens Gottes, keine Ketten, wodurch Er sich für immer gebunden hat, sondern elastische Fäden, die Er nach Belieben ausdehnen und zusammenziehen kann. Die Wirklichkeit der Wunder steht für jeden Gläubigen in der heil. Schrift fest und es findet sich keine Stelle im Neuen Testament, wo dieselben auf das apostolische Zeitalter beschränkt werden. Die Gründe, welche die Wunder als äußere Beweise für die göttliche Sendung Christi und der Apostel für die ungläubigen Juden ihrer Zeit nothwendig machten, können gegenüber der ungläubigen Heidenwelt und skeptischen Christenheit von Zeit zu Zeit wieder eintreten, während geistige Wunder jedenfalls fortwährend in jeder Wiedergeburt und Bekehrung geschehen. Es ist an und für sich keineswegs Gottes unwürdig und unglaublich, daß Er sich bisweilen selbst zu der Glaubensschwäche des ungebildeten Volkes herabgelassen und dasjenige wirklich gewährt habe, was auf dem Umwege der Heiligen und ihrer Reliquien erflehet wurde.

Allein auf der anderen Seite erheben sich folgende gewichtige Bedenken gegen die Wunder des nicänischen und nachnicänischen Zeitalters, welche zwar nicht die Verwerfung aller rechtfertigen, aber uns jedenfalls sehr vorsichtig und bedenklich gegen die Annahme im Einzelnen machen müssen:

1) Sie haben einen viel niedrigeren sittlichen Ton, als die Wunder der Bibel, während sie an äußerem Pomp dieselben weit überbieten und einen größeren Anspruch auf unser Glaubensorgan machen. Viele Mönchswunder sind nicht sowohl übernatürlich und übervernünftig, als widernatürlich und widervernünftig und schreiben wilden Bestien der Wüste, wie dem Panther und der Hyäne, mit denen misanthropische Einsiedler auf vertrautem Fuße lebten, sittliche Gefühle und Zustände wie Reue und Bekehrung zu, wovon sich im Neuen Testament keine Spur findet[1]).

2) Sie dienen nicht sowohl zur Bestätigung des christlichen Glaubens im Allgemeinen, sondern meist zur Stütze des asketischen Lebens, der magischen Wirkung des Sacramentes, der Heiligen- und Reliquien-Verehrung und anderer abergläubischen Gebräuche, die offenbar späteren Ursprungs und dem gesunden evangelischen Sinne mehr oder weniger anstößig sind[2]).

---

[1]) Auch die redende Schlange im Paradies (1 Mos. 3) und die redende Eselin Bileams (4 Mos. 22, 22—33; vgl. 2 Petr. 2, 16) wird man kaum als Analogie anführen können, da in diesen Fällen das unvernünftige Thier blos das Organ einer fremden sittlichen Macht ist.

[2]) Is. Taylor, l. c. vol. II. p. 235 sagt von den Wundern des Nicänischen Zeitalters: „These alleged miracles were, almost in every instance, wrought expressly in support of those very practices and opinions which stand forward as

3) Sie vermehren sich, je weiter sie sich vom apostolischen Zeitalter entfernen und sind im vierten Jahrhundert allein viel zahlreicher als alle Wunder, die aus den drei ersten Jahrhunderten zusammen berichtet werden, wo doch gegenüber der heidnischen Weltmacht mehr Grund dafür vorhanden war.

4) Die Kirchenväter hatten bekanntlich bei aller Ehrwürdigkeit ihres sonstigen Charakters kein sehr scharf ausgebildetes Wahrheitsgefühl und erlaubten der Lüge ad majorem Dei gloriam, oder der fraus pia unter dem gemißbrauchten Namen der Oekonomie oder Accommodation eine gewisse Berechtigung[1]), mit alleiniger Ausnahme Augustins, welcher seinem Zeitalter vorauseilend, die Lüge in allen Formen mit Recht verdammte.

5) Mehrere Kirchenväter, wie Augustin, Martin von Tours und Gregor I. geben selbst zu, daß schon zu ihrer Zeit ausgedehnte Betrügereien mit Reliquien der Heiligen stattfanden, was auch dadurch bestätigt wird, daß es nicht selten von denselben Reliquien viele Exemplare gab, von denen alle Anspruch auf Aechtheit machten.

6) Die nicänischen Wunder fanden schon unter den Zeitgenossen Zweifel und Widerspruch, und Sulpitius Severus macht das bedeutsame Geständniß, daß die Wunder des heiligen Martin in fremden Ländern besser bekannt und mehr geglaubt wurden, als in seiner Heimath[2]).

---

the points of contrast, distinguishing Romanism from Protestantism .... the supernatural properties of the eucharistic elements, the invocation of saints, or direct praying to them, and the efficacy of their relics; and the reverence or worship due to certain visible and palpable religious symbols.“ Geschichtliche Fragen sollten jedoch mit möglichster Freiheit von confessionellen Vorurtheilen untersucht und entschieden werden.

[1]) So besonders Hieronymus, Epist. ad Pammachium (eine Vertheidigung seiner Schriften Contra Jovinianum, die selbst seinen Freunden zu bitter schienen), Ep. XVIII. c. 12 ed. Vallarsi (tom. I, 222) oder Ep. XXX nach der Bened. Ausg.: „Plura esse genera dicendi, et inter caetera, aliud esse γυμναστικῶς scribere, aliud δογματικῶς. In priori vagam esse disputationem, et adversario respondentem nunc haec nunc illa proponere, argumentari ut libet, aliud loqui, aliud agere, panem, ut dicitur, ostendere, lapidem tenere. In sequenti autem aperta frons et, ut ita dicam, ingenuitas necessaria est. Aliud est quaerere, aliud definire. In altero pugnandum, in altero docendum est.“ Er beruft sich dann auf den Vorgang der griechischen und römischen Philosophen und Rhetoren, der älteren Väter und selbst des Ap. Paulus, der die klügste Taktik in seiner Polemik und besonders auch im Gebrauche des A. T.'s beobachte. Interessant ist in dieser Hinsicht sein Streit mit Augustinus über das Verfahren des Paulus gegen Petrus, Gal. 2, 11, welches Hieronymus aus bloßer Oekonomie oder Accommodation erklären wollte. Selbst Chrysostomus spricht De sacerdot. I, 5 laxe Grundsätze über die Pflicht der Wahrhaftigkeit aus, und noch mehr sein Schüler Cassianus, Coll. XVII, 8. 17, etc., der sich auf das Beispiel der Rahab (Jos. 2) beruft. Vgl. Gieseler, I. II. S. 307 (§. 102 nota 17). Der verderbliche Grundsatz: „Der Zweck heiligt die Mittel“, ist viel älter als der Jesuitismus, den man gewöhnlich dafür verantwortlich macht. Das Christenthum hatte damals den Lügengeist des heidnischen Alterthums noch nicht völlig überwunden.

[2]) Dialog. I, 18.

7) Die Kirchenväter, wie Chrysostomus und Augustin, widersprechen sich zum Theil selbst in diesem Punkte, indem sie einerseits, besonders in Festreden auf die Gedenktage der Märtyrer, dem Wunderglauben der Zeit huldigen, andererseits in nüchternen Momenten und bei ruhiger Auslegung der Schrift behaupten, daß die Wunder, wenigstens im biblischen Sinne, längst aufgehört haben[1]).

Uebrigens muß man wohl im Auge behalten, daß die Verwerfung der nicänischen Wunder keineswegs immer zum Schlusse absichtlichen Betrugs berechtigt und den Anspruch der großen Kirchenlehrer jener Zeit auf unsere Achtung zerstört. Vielmehr liegen zwischen dem eigentlichen Wunder und dem Betrug noch viele Zwischenglieder der Selbsttäuschung, der Clairvoyance, der magnetischen Erscheinungen, Heilungen und ungewöhnlichen Zustände der menschlichen Seele, die voll tiefer Geheimnisse ist und der unsichtbaren Geisterwelt näher steht, als der alltägliche Verstand der großen Menge ahnt. So läßt sich z. B. die constantinische Vision des Kreuzes auf einen prophetischen Traum[2]), die Vereitlung des jüdischen Tempelbaues unter Julian auf eine specielle Vorsehung oder ein geschichtliches Gottesgericht[3]) zurückführen. Bei der Beurtheilung dieser dunkelen Gebiete der Kirchengeschichte muß man sich überhaupt ebenso sehr vor flachem Naturalismus und Skepticismus als vor abergläubischem Mysticismus hüten, eingedenk der Worte des großen Dichters:

„There are more things in heaven and on earth,
Than are dreamed of in our philosophy.“

---

[1]) Diesen Grund hebt besonders James Craigie Robertson (ein gemäßigter Anglicaner) hervor, „History of the Christian Church to Gregory the Great“, Lond. 1854. p. 334. „On the subject of miracles, sagt er, there is a remarkable inconsistency in the statements of writers belonging to the end of the fourth and beginning of the fifth centuries. St. Chrysostom speaks of it as a notorious and long-settled fact that miracles had ceased (v. Newman, in Fleury, I, XXXIX). Yet at that very time, St. Martin, St. Ambrose, and the monks of Egypt and the East are said to have been in full thaumaturgical activity; and Sozomen (VIII, 5) tells a story of a change of the eucharistic bread into a stone as having happened at Constantinople, while Chrysostom himself was bishop. So again, St. Augustine says that miracles such as those of Scripture were no longer done, yet he immediately goes on to reckon up a number of miracles which had lately taken place, apparently without exciting much sensation, and among them seventy formally attested cures, wrought at Hippo alone, within two years, by the relics of St. Stephen (De civit. Dei XXII. 8. 1, 20). On the whole, while I would not deny that miracles may have been wrought after the times of the Apostles and their associates, I can find very little satisfaction in the particular instances which are given.“

[2]) Vgl. oben §. 134. [3]) Vgl. oben §. 136.

§. 221. Processionen und Wallfahrten.

Aeltere lateinische Dissertationen über Wallfahrten von **J. Gretser**, **Mamachi**, **Lazari**, **J. H. Heidegger**, etc. **J. Marx** (R.-K.): Das Wallfahren in der katholischen Kirche, historisch-kritisch dargestellt. Trier 1842. Vgl. die betreffenden Abschnitte in den kirchlichen Archäologieen von **Bingham**, **Augusti**, **Binterim**, &c.

Feierliche religiöse **Processionen** an den hohen Festen und bei besonderen Veranlassungen waren schon bei den Juden[1]) und auch bei den Heiden gebräuchlich. Sie gehen hervor aus dem Hang der menschlichen Natur nach äußerem Gepränge, wie er sich bei militärischen Paraden, Triumphzügen, Leichenbegängnissen und Volksfesten in allen Ländern kund giebt.

Die bedrängte Lage der Kirche bis auf Constantin machte solche öffentliche Demonstrationen unmöglich oder unräthlich.

Im vierten Jahrhundert finden wir sie im Osten und im Westen, bei den Orthodoxen und den Häretikern (z. B. den Arianern)[2]), an Buß- und Bettagen, an Dankfesten, bei Leichenbegängnissen, bei der Einführung von Bischöfen, der Translocation von Reliquien, der Consecration von Kirchen und besonders während öffentlicher Unglücksfälle. Die zwei Hauptgattungen sind Dank-Processionen und Buß-Processionen. Die letzteren heißen auch Bittgänge, Kreuzgänge, Litaneien[3]). —

Die Processionen bewegten sich von Kirche zu Kirche und bestanden aus dem Klerus, den Mönchen und dem Volke, die abwechselnd Gebete, Psalmen und Litanien hersagten oder sangen. In der Mitte des Zuges schritt als Führer gewöhnlich der Bischof in Chorrock, Stola und Pluviale, mit der Mitra auf dem Haupte, dem Hirtenstab in der Linken und mit der Rechten das Volk segnend. Ein Exemplar der Bibel, Crucifixe, Fahnen, Bilder und Reliquien, brennende Wachskerzen oder Fackeln wurden zur Erhöhung der Feierlichkeit mitgetragen[4]).

Regelmäßig sind die jährlichen Processionen an Mariä Lichtmeß und am Palmsonntag. Dazu kam später, seit dem dreizehnten Jahrhundert, die Procession am Fronleichnamsfeste, wo das Sacrament des Altars mit herumgetragen und göttlich verehrt wird.

Wallfahrten haben ihren Grund in dem natürlichen Verlangen nach eigener Anschauung heiliger oder sonst berühmter Orte zur Befriedigung der Neu-

---

[1]) Z. B. bei der Belagerung Jericho's, Jos. 6, 3 ff.; bei der Einweihung des salomonischen Tempels, 1 Kön. 8, 1 ff.; beim Einzug Jesu in Jerusalem, Matth. 21, 8 ff.

[2]) Vgl. Sozomenus, H. Eccl. VIII, 8, wo von wöchentlichen singenden Processionen der Arianer die Rede ist.

[3]) Litaniae (λιτανεῖαι), supplicationes, rogationes, ἐξομολογήσεις, stationes, collectae.

[4]) Das Alter aller dieser Ceremonien und Zuthaten läßt sich nicht genau bestimmen.

gierde, zur Erhöhung der Andacht und zum Erweise der Dankbarkeit[1]). Sie waren ebenfalls schon vor dem Christenthum gebräuchlich. Die Juden zogen alljährlich an den hohen Festen nach Jerusalem, wie später die Muhammedaner nach Mecca. Auch die Heiden errichteten über den Gräbern verdienter Helden und Heroen Altäre und wallfahrteten dahin. Für die Christen waren vor allem die Orte interessant und heilig, wo der Erlöser geboren wurde, litt, starb und auferstand zum Heile der Welt[2]).

Die christlichen Wallfahrten nach dem heiligen Lande kamen vereinzelt schon im zweiten Jahrhundert vor und erhielten einen mächtigen Anstoß durch das Beispiel der abergläubisch frommen Kaiserin Helena, der Mutter Constantin's des Großen. Sie machte i. J. 326 in einem Alter von 79 Jahren eine Pilgerfahrt nach Jerusalem, ließ sich im Jordan taufen, entdeckte das heilige Kreuz, entfernte heidnische Gräuel und baute an den heiligen Stätten, dem Calvarienberg, Oelberg und zu Bethlehem, christliche Kirchen[3]). Darin wurde sie freigebig von ihrem Sohne unterstützt, in dessen Armen sie zu Nikomedien i. J. 327 starb.

Der Einfluß dieser berühmten Wallfahrtskirchen erstreckte sich durch das ganze Mittelalter, auf die Kreuzzüge und selbst auf die neueste Zeit (man denke an den Krim-Krieg von 1854—56). Dem Beispiele der Helena folgten zahllose Pilger, welche durch solche Wallfahrten das Heil ihrer Seele um so sicherer zu erreichen glaubten. Sie brachten Splitter von dem vermeintlichen heil. Kreuze, Wasser vom Jordan, Erde von Jerusalem und Bethlehem und andere ächte und unächte Reliquien mit, denen eine wunderwirkende Kraft zugeschrieben wurde[4]).

Mehrere der erleuchtetsten Kirchenväter, welche die Wallfahrten an und für sich billigten, fühlten sich genöthigt, die abergläubische Ueberschätzung derselben zu bekämpfen und das Volk daran zu erinnern, daß die Frömmigkeit an jedem Orte geübt werden könne. Gregor von Nyssa zeigt, daß die Wallfahrten nirgends in der Schrift geboten, für Frauen besonders unpassend und gefährlich seien, und giebt eine sehr ungünstige Schilderung von der an Wallfahrtsorten herrschenden Unsittlichkeit. „Ortsveränderung," sagt er, „bringt Gott nicht näher. Wo du bist, wird Gott zu dir kommen, wenn die Wohnung deiner Seele für ihn zubereitet ist"[5]). Hieronymus beschreibt mit großer Bewunderung die andächtige Wallfahrt seiner Freundin Paula nach dem Orient und sagt, daß er selbst in seinem Bethlehem die Krippe und Geburtsstätte des Erlösers angebetet habe[6]); er erklärt

---

[1]) „Die Stätte, die ein guter Mensch betrat,
Ist eingeweiht; nach hundert Jahren klingt
Sein Wort und seine That dem Enkel wieder."

[2]) „Religiosa cupiditas est", sagt Paulinus von Nola, Ep. 36, „loca videre, in quibus Christus ingressus et passus est et resurrexit et unde ascendit."

[3]) Euseb. Vita Const. III, 41 sq., und De locis Ebr. s. v. Bethabara.

[4]) So führt schon Augustin, De civit. Dei XXII, 8, Beispiele von der Wunderkraft der terra sancta von Jerusalem an.

[5]) Epist. ad Ambrosium et Basilissam.

[6]) Adv. Ruffinum ultima. Responsio, c. 22 (Opp. ed. Vall. tom. II. p. 551), wo

aber auch ganz richtig, daß es von Britannien ebenso nahe zum Himmel sei, als von Jerusalem, und daß nicht eine Reise nach Jerusalem, sondern ein heiliger Wandel daselbst lobenswerth sei[1]).

Nächst Jerusalem, Bethlehem und anderen Orten des heiligen Landes, war besonders Rom ein beliebter Wallfahrtsort für Pilger aus dem Westen und Osten, welche sich sehnten, die Schwelle der Apostelfürsten[2]) zu betreten. Chrysostomus bedauerte, daß Mangel an Zeit und Gesundheit ihn verhinderten, die Ketten Petri und Pauli zu küssen, welche die Dämonen zittern und die Engel frohlocken machen.

In Afrika wurde Hippo wegen der Gebeine des heiligen Stephanus, in Campanien das Grab des heiligen Felix zu Nola, in Gallien das Grab des heiligen Martin von Tours (gest. 397) von Wallfahrern besucht. Das letzte war besonders berühmt und die Scene unzähliger Wunder[3]). Selbst Hiobs Andenken zog viele Wallfahrer nach Arabien, um den Düngerhaufen zu sehen und die Erde zu küssen, wo der Mann Gottes so viel geduldet hatte[4]).

In der römischen und griechischen Kirche hat sich die Sitte der Wallfahrten nach den heiligen Orten bis auf den heutigen Tag erhalten. Der Protestantismus hat den Besuch merkwürdiger und durch große Männer oder Thatsachen geweihter Stätten aller Verdienstlichkeit und abergläubischen Zuthaten entkleidet und auf eine Sache löblicher Dankbarkeit und frommer Neugierde zurückgeführt. In diesem Sinne kann auch der evangelische Christ nicht ohne Rührung und Erbauung die heiligen Stätten Palästinas, oder die römischen Katakomben, oder die einfachen Grabplatten Luthers und Melanchthons in der Schloßkirche Wittenbergs, oder die Denkmäler der englischen Märtyrer in Oxford, oder die felsige Landungsstätte der puritanischen Pilgerväter in Massachusetts beschauen und sich dem Geiste der großen Todten näher fühlen; aber er weiß, daß dieser Geist nicht bei ihrem Staube verharrt, sondern unsterblich mit Gott und den Heiligen im Himmel fortlebt.

---

er rühmend seine gelehrten Reisen aufzählt und sagt: „Protinus concito gradu Bethlehem meam reversus sum, ubi adoravi praesepe et incunabula Salvatoris.“ Vgl. seine Vita Paulae, an ihre Tochter Eustochium, wo er die damals üblichen Pilgerstationen beschreibt.

[1]) Epist. LVIII ad Paulinum (Opp. ed. Vallarsi, tom. I. p. 318, in der Bened. Ausg. ist es Ep. 49, in der ältern Ausg. Ep. 13): „Non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene vixisse, laudandum est.“ In demselben Briefe, p. 319, rühmt er den seligen Mönch Hilarion, daß er, obwohl ein Palästinenser, blos einen Tag in Jerusalem gewesen, „ut nec contemnere loca sancta propter viciniam, nec rursus Dominum loco claudere videretur.“

[2]) Limina apostolorum.

[3]) Die Hugenotten im 16. Jahrh. verbrannten die Gebeine des heil. Martin als Gegenstände der Abgötterei und zerstreuten seine Asche in die Winde.

[4]) So erzählt Chrysostomus, Hom. V de statuis §. 1. tom. II. f. 59 (*ἵνα τὴν κοπρίαν ἐκείνην ἴδωσι καὶ θεασάμενοι καταφιλήσωσι τὴν γῆν*).

§. 222. Der sonntägliche Gottesdienst. Schriftlectüre und Predigt.

J. A. Schmidt: De primitivae ecclesiae lectionibus. Helmst. 1697. **E. Ranke:** Das kirchl. Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der röm. Liturgie. Berlin 1847. **H. T. Tzschirner**: De claris eccles. vet. oratoribus Comment. I—IX. Lips. 1817 sqq. **K. W. F. Paniel:** Pragmatische Geschichte der christlichen Beredtsamkeit. Leipzig 1839 ff.

Die Ordnung und die einzelnen Theile des gewöhnlichen Gottesdienstes blieben dieselben, wie in voriger Periode. Aber die strenge Scheidung des Gottesdienstes der Katechumenen[1]), bestehend aus Gebet, Schriftlectüre und Predigt, von dem Gottesdienst der Gläubigen[2]), bestehend aus der Communion, verlor mit der Alleinherrschaft des Christenthums und der Vereinigung von Kirche und Staat ihre Bedeutung. Alle Bewohner des römischen Reiches galten seit dem fünften Jahrhundert als Christen, wenigstens dem Namen und Bekenntniß nach, und konnten auch denjenigen Theilen des Gottesdienstes beiwohnen, welche früher durch Geheimhaltung gegen die Profanation der Heiden geschützt wurden. Der Ausdruck Messe bezeichnet in der lateinischen Kirche, wie Liturgie in der griechischen, seit dem Ende des vierten Jahrhunderts (398) die Feier des eucharistischen Opfers und der Communion, und dieß war der Gottesdienst im engeren Sinne, der sonntägliche Hauptgottesdienst, dem alle anderen Theile untergeordnet sind[4]). Davon wird später (§. 228 u. 229) besonders die Rede sein. Hier handeln wir von den einleitenden und begleitenden Theilen des Gottesdienstes, die ebensowohl für die Katechumenen als für die Communicanten bestimmt waren.

Die Verlesung eines Abschnittes der heiligen Schrift blieb ein wesentlicher Bestandtheil des Gottesdienstes. Mit dem Abschluß des kirchlichen Kanon seit dem Concil von Carthago i. J. 397 und anderen Synoden war das Lesen nicht kanonischer Bücher (wie einiger Schriften der apostolischen Väter) verboten, mit Ausnahme der Legenden der Märtyrer an ihren Gedächtnißtagen.

Es gab noch kein zwingendes Perikopen-System, wie später in der griechischen und römischen Kirche. Die lectio continua oder die Vorlesung und Auslegung ganzer Bücher der Bibel blieb Sitte bis zum fünften Jahrhundert, und die Auswahl der Bücher für die verschiedenen Gottesdienste und Theile des Kirchenjahrs hing von dem Urtheil des Bischofs ab. An hohen Festen jedoch wurden

---

[1]) Missa catechumenorum, *λειτουργία* oder *λιτουργία τῶν κατηχουμένων*. Der Ausdruck missa (missio, dimissio) wird gewöhnlich abgeleitet von der gebräuchlichen Entlassungsformel des Diakonus am Schluß der beiden Acte des Gottesdienstes: Ite, missa est (concio). Andere Ableitungen von *μύησις*, oder gar vom hebräischen עָשָׂה, thun, handeln, u. s. w. sind an und für sich höchst unwahrscheinlich und schon durch die Thatsache abgeschnitten, daß der Ausdruck missa ausschließlich der lateinischen Kirche angehört. Vgl. §. 101.

[2]) Missa fidelium, *λειτουργία τῶν πιστῶν*.

[3]) Ambrosius gebraucht zuerst missa, missam facere in diesem Sinne, Epist. 20.

solche Abschnitte verlesen, welche in besonderer Beziehung zum Gegenstand der Feier standen. Nach und nach wurde, nach dem Vorgang der jüdischen Synagoge[1]), ein vollständiger Jahrgang von Leseabschnitten aus dem Neuen Testament für liturgischen Gebrauch ausgewählt, welche Lectionen oder Perikopen hießen[2]). In der lateinischen Kirche geschah dies vom fünften, in der griechischen Kirche vom achten Jahrhundert an. Die Lectionen waren aus den Evangelien und aus den Briefen oder dem Apostolos (theilweise auch aus den Propheten) genommen und heißen demnach das Evangelium und die Epistel für einen bestimmten Sonntag oder Festtag. Einige Kirchen hatten aber drei, oder gar vier Lectionen, nämlich außer dem Evangelium und der Epistel noch einen Abschnitt aus dem Alten Testament und der Apostelgeschichte. Viele Handschriften des Neuen Testaments enthalten bloß die Perikopen oder Leseabschnitte für den öffentlichen Gottesdienst[3]) und darunter wieder manche bloß die Evangelien-Perikopen[4]). Der alexandrinische Diakonus Euthalius um 460 vertheilte das Evangelium und den Apostolos mit Ausnahme der Apokalypse in je 57 Lesestücke für die Sonn- und Festtage des Jahres; sie fand aber nicht allgemeinen Eingang und die orientalische Kirche verharrte noch viel länger bei der lectio continua. Unter den noch erhaltenen lateinischen Lectionarien erhielten das Lectionarium Gallicanum, welches aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammt und von Mabillon herausgegeben wurde, und der sogenannte Comes, d. h. Begleiter des Geistlichen oder liber Comitis, besonderes Ansehen. Der letztere wird von der Tradition auf den gelehrten Hieronymus zurückgeführt und bildet die Grundlage des römischen Lectionars und des ganzen abendländischen Perikopensystems, das von der lateinischen Kirche auch in die anglicanische und lutherische übergegangen ist, aber im Laufe der Zeit viele Aenderungen durchgemacht hat[5]). Diese Auswahl von Schriftabschnitten paßte im Allgemeinen besser auf das

[1]) Die Juden theilten vielleicht schon seit Esra das A. T. in größere oder kleinere Abschnitte, genannt Paraschen (פָּרָשִׁיּוֹת), nämlich den Pentateuch in 54 Paraschen und die Propheten (d. h. die späteren historischen Bücher und die eigentlichen Propheten) in ebensoviele Haphtharen, und diese Abschnitte wurden der Reihe nach an den verschiedenen Sabbathen in der Synagoge verlesen. Diese Eintheilung ist viel älter als die Versabtheilung.

[2]) Lectiones, *ἀναγνώσματα, ἀναγνώσεις, περικοπαί.*

[3]) Daher Lectionaria sc. volumina, oder Lectionarii sc. libri, auch Evangelia cum epistolis, Comes (Handbuch des Geistlichen), griechisch *ἀναγνωστικά, εὐαγγελιστάρια, ἐκλογάδια* genannt.

[4]) Daher Evangelistaria oder Evangelistarium im Unterschied von Epistolaria, Epistolare oder Apostolos.

[5]) Für das hohe Alter des Comes spricht jedenfalls sein Anfang mit der Weihnachtsvigilie statt mit dem Adventssonntage und das Fehlen des Trinitatisfestes und der meisten Heiligenfeste. Es giebt davon verschiedene Recensionen, die älteste ist von Pamelius, eine andere von Baluze, eine dritte (welche Alcuin auf Befehl Karls des Gr. veranstaltete) von Thomasi herausgegebene. E. Ranke a. a. O. hat es wahrscheinlich gemacht, daß Hieronymus im Auftrag des Papstes Damasus den Comes verfaßt hat und mithin der Urheber des abendländischen Perikopen-Systems ist.

Kirchenjahr, hatte aber den Nachtheil, daß dadurch dem Volke ganze Theile der heiligen Schrift vorenthalten wurden.

Die Lectionen wurden vom Ambon oder Lesepult herab vom Lector mit passenden Eingangsformeln vorgelesen, gewöhnlich zuerst die Epistel und dann das Evangelium und mit der Doxologie oder dem Singen eines Psalms geschlossen. Bisweilen las der Diakonus das Evangelium zu besonderer Auszeichnung, als das Wort des Herrn selbst, vom Altare.

Die Kirchenväter empfehlen außerdem ernstlich die fleißige Privatlection der heiligen Schrift, vor allem Chrysostomus, der alles Verderben in der Kirche vom Mangel an Schriftkenntniß ableitete. Doch sah er sich bereits genöthigt, den Wahn zu bekämpfen, als sei die Bibel bloß ein Buch für den Klerus und die Mönche, und nicht für die Laien, ein Wahn, der im Mittelalter zu den berüchtigten päpstlichen Bibelverboten führte. Eigentlich ist die Bibel erst durch die Erfindung der Buchdruckerkunst, den Geist der Reformation und die modernen Bibelgesellschaften zu einem allgemeinen Volksbuch wirklich geworden, wozu es ursprünglich bestimmt war. Denn in der alten Kirche und im Mittelalter waren die Manuscripte der Bibel so selten und so theuer, und die Lesekunst so beschränkt, daß die große Masse fast ganz an die fragmentarische Vorlesung der Schrift im öffentlichen Gottesdienst angewiesen war. Dieß muß man wohl bedenken, wenn man nicht zu unbillig über frühere Zeitalter urtheilen will.

Auf die Bibellection folgte die Predigt, entweder über die vorgelesene Perikope, oder über ganze Bücher. So haben wir von den größten Kanzelrednern des Alterthums, von Athanasius, Gregor von Nazianz, Basilius d. Gr., Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, zusammenhängende homiletische Vorträge über die Genesis, die Propheten, die Psalmen, die Evangelien und Episteln. Nur an hohen Festen wurde immer ein auf die Feier passender und üblicher Text gewählt[1]). Es gab also in der alten Kirche keinen Perikopen-Zwang; man wußte den Vortheil einer geordneten Schriftlectüre mit dem Vortheil einer Auslegung ganzer Bücher der Schrift zu verbinden. Die Perikopen-Vorlesung gehört eigentlich zum Altardienst und muß mit dem Kirchenjahr in Verbindung stehen, die Predigt gehört auf die Kanzel und darf sich auf den ganzen Umfang des göttlichen Wortes ausdehnen. —

Die Kanzelberedtsamkeit erlangte im vierten und fünften Jahrhundert eine hohe Blüthe in der griechischen Kirche, und ist am würdigsten repräsentirt durch Gregor von Nazianz und Chrysostomus. Sie artete aber dort auch häufig in rhetorische Künstelei, declamatorischen Bombast, theatralische Schaustellungen und

---

[1]) Vgl. Augustinus Expos. in Joh. in praef.: „Meminit sanctitas vestra, evangelium secundum Johannem ex ordine lectionum nos solere tractare. Sed quia nunc interposita est solemnitas sanctorum dierum, quibus certas ex evangelio lectiones oportet recitari, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint, ordo ille quem susceperamus, ex necessitate paululum intermissus est, non omissus."

Effectmacherei aus. Daher auch die Unsitte des häufigen Beifallrufens- und klatschens der Zuhörer[1]).

Wie heut zu Tage, so gingen auch damals Viele in die Kirche, nicht um Gott anzubeten, sondern um einen berühmten Redner zu hören, und entfernten sich, sobald die Predigt vorüber war. Die Predigt, sagten sie, können wir bloß in der Kirche hören, aber beten können wir ebenso gut zu Hause. Chrysostomus erhob oft seine Stimme dagegen in Antiochien und in Constantinopel. Die Vorträge der beliebtesten Prediger wurden häufig bald mit, bald ohne ihre Erlaubniß von Stenographen nachgeschrieben und durch Handschriften vervielfältigt.

In der abendländischen Kirche war die Predigt viel weniger ausgebildet, bestand meist bloß aus einer einfachen praktischen Ermahnung und trat hinter das eucharistische Opfer in den Hintergrund. Daher war es dort umgekehrt häufig, die Kirche beim Beginn der Predigt zu verlassen, weshalb manche Bischöfe, welche von der freien Natur der Religion und des Gottesdienstes keinen Begriff hatten, die Leute durch Zuschließen der Thüren zum Hören zwangen.

Die Predigt wurde meist frei vorgetragen vom Bischofssitze oder auch von den Schranken des Chores (den cancelli), bisweilen vom Lesepult. Die Pflicht des Predigens lag den Bischöfen ob und selbst Päpste, wie Leo I. und Gregor I., predigten häufig vor der römischen Gemeinde. Daneben predigten auch die Presbyter und Diakonen. Leo I. beschränkt das Recht zum Predigen und Lehren auf die ordinirte Geistlichkeit[2]). Doch predigten Mönche und Anachoreten nicht selten auf den Straßen, von Säulen (wie der heilige Symeon), von Dächern oder Bäumen; selbst Laien, wie Kaiser Constantin und einige seiner Nachfolger, schrieben und hielten (doch nicht in der Kirche) geistliche Vorträge an das Volk der Gläubigen[3]).

§. 223. Die Sacramente im Allgemeinen.

G. L. Hahn: Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient. Breslau 1864. (447 S.). Vgl. auch den Art. Sacramente von **G. E. Steitz** in Herzog's Real-Encyklopädie, Bd. XIII, 226–286 und **Const. von Schätzler:** Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato. München 1860.

Der kirchliche Gebrauch des Wortes sacramentum blieb noch längere Zeit sehr unbestimmt. Es umfaßt alles Geheimnißvolle und Gottgeweihte[4]). Tertullian, Ambrosius, Hilarius, Leo, Chrysostomus und andere Väter wenden es

---

[1]) *Κρότος*, acclamatio, applausus. Chrysostomus und Augustin eiferten oft gegen dieses theatralische Unwesen, aber vergebens.

[2]) Ep. 62 ad Maxim.: „Praeter eos qui sunt Domini sacerdotes nullus sibi jus docendi et praedicandi audeat vindicare, sive sit ille monachus, sive sit laicus, qui alicujus scientiae nomine glorietur."

[3]) Euseb. Vita Const. IV, 29, 32, 55, und die constantinische Oratio ad Sanctos im Anhang.

[4]) Omne mysticum sacrumque signum.

auch auf geheimnißvolle Lehren und Thatsachen an, wie die Dreieinigkeit, die Gottheit Christi, die Incarnation, die Kreuzigung und Auferstehung. Seit dem fünften Jahrhundert aber bezeichnet es vorzugsweise heilige Cultus-Gebräuche, welche von Christo eingesetzt sind und durch welche auf eine mystische Weise göttliche Segnungen den Menschen versinnbildlicht, versiegelt und mitgetheilt werden. Dieser katholisch-theologische Begriff ist im Allgemeinen auch auf die evangelischen Kirchen übergegangen, jedoch mit bedeutenden Abweichungen über die Zahl und die Wirkung der Sacramente[1]).

Augustin war der erste, der einen klareren dogmatischen Begriff über das Wesen der Sacramente an die Stelle vager Vorstellung und rhetorischer Uebertreibung setzte. Er definirt ein Sacrament als ein sichtbares Zeichen einer unsichtbaren Gnade oder göttlichen Segens[2]). Es gehören demnach zwei Merkmale zu einer solchen heiligen Handlung, das äußere Symbol oder sinnliche Element (das signum, auch sacramentum im engeren Sinne genannt), welches dem Auge sichtbar ist, und die innere Gnade oder göttliche Kraft (die res oder virtus sacramenti), welche ein Gegenstand des Glaubens ist[3]). Beide, das

---

[1]) Das Wort sacramentum hat bei den Vätern folgende Bedeutungen: 1. Der Eid im Allgemeinen, wie bei den römischen Profanscribenten, und besonders der Soldateneid. 2. Das Taufgelübde, wodurch sich der Täufling zum fortwährenden Dienste Christi als miles Christi im Kampfe gegen Sünde, Welt und Teufel verpflichtet. 3. Das Taufbekenntniß, welches als eine geistliche Eidesformel angesehen wurde. 4. Die Taufe selbst, die daher öfter heißt sacramentum fidei, s. salutis, auch pignus salutis. 5. Es wurde fast gleichbedeutend mit Mysterium, auf Grund einer ungenauen Uebersetzung des griechischen μυστήριον in der Vulgata (vgl. Eph. 5, 32), und deßhalb auf die dem Nichtchristen verborgenen Thatsachen, Wahrheiten und Vorschriften des Evangeliums und auf die christliche Offenbarung überhaupt angewandt. 6. Die Eucharistie und andere heilige Handlungen und Gebräuche der Kirche. 7. Seit dem zwölften Jahrhundert die sieben bekannten Sacramente der katholischen Kirche. Vgl. die Belege bei Hahn, a. a. O. S. 5—10, wo noch andere, seltenere Bedeutungen des Wortes unterschieden werden.

[2]) Signum visibile oder forma visibilis gratiae invisibilis. Augustin nennt die Sacramente auch verba visibilia, signacula corporalia, signa rerum spiritualium, signacula rerum divinarum visibilia, etc. Siehe Hahn a. a. O. S. 11 ff. Die Begriffsbestimmung ist nicht genügend. Es muß jedenfalls noch ein drittes Merkmal hinzugefügt werden, das er nicht ausdrücklich erwähnt, nämlich die divina institutio, oder genauer ein mandatum Christi. In dem letzteren Momente liegt die Differenz zwischen der katholischen und evangelischen Auffassung des Sacraments. Die römische und griechische Kirche faßt die göttliche Einsetzung viel weiter, während der Protestantismus darunter einen ausdrücklichen Befehl Christi im N. T. versteht, folglich die Zahl der Sacramente auf Taufe und Abendmahl beschränkt, da sich für die übrigen fünf Sacramente der katholischen Kirche kein solcher Befehl nachweisen läßt. Doch haben factisch die Confirmation, Ordination und Ehe im Protestantismus, besonders in der lutherischen und englisch-bischöflichen Kirche, eine sacramentale Bedeutung erlangt.

[3]) De catechiz. rudibus, §. 50: „Sacramenta signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari." Serm. ad pop. 292 (tom. V. p. 770): Dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritualem."

Zeichen und die bezeichnete Sache, werden vereinigt durch die Worte der Consecration [1]). Aus dem allgemeinen Geiste seiner Lehre und mehreren Aeußerungen muß man schließen, daß Augustin auch die göttliche Einsetzung durch Christum für ein Merkmal einer solchen heiligen Handlung hielt [2]). Später aber trat dieses wichtige Moment im Bewußtsein der Kirche zurück und damit ging die Erweiterung des Begriffs und die Vermehrung der Zahl der Sacramente Hand in Hand. Augustin war auch der erste, der eine schärfere Lehre von der **Wirkung** der Sacramente aufstellte. Nach seiner Ansicht wirken die Sacramente je nach der Beschaffenheit des Empfängers Gnade oder Ungnade, Segen oder Fluch [3]). Sie wirken also nicht unmittelbar und magisch, sondern mittelbar und ethisch, nicht ex opere operato nach der späteren scholastischen Terminologie, sondern durch das Medium der Glaubensthätigkeit der Empfänger. Sie haben allerdings als göttliche Einrichtungen eine objective Bedeutung in sich, wie der Saame das Lebensprincip, und hängen nicht von der subjectiven Beschaffenheit des administrirenden Geistlichen (wie die Donatisten lehrten) ab; aber sie gereichen nur denen zum Segen, welche den Segen im Glauben ergreifen, oder aus der Handlung herausnehmen, denen aber zum Fluche, welche unwürdig administriren oder genießen. Der Glaube ist nothwendig nicht als wirkende Ursache, wohl aber als subjective Bedingung des heilsamen Empfangs der dargebotenen Gnadengabe [4]). Augustin macht auch bereits einen Unterschied zwischen einem vorübergehenden und bleibenden Effect der Sacramente und bereitete dadurch die spätere scholastische Lehre vom character indelebilis vor. Taufe und Ordination drücken einen unverwüstlichen Charakter auf und können darum nicht wiederholt werden. Er vergleicht die Taufe gern mit dem Kennzeichen des kaiserlichen Dienstes [5]), welches der Soldat immer behält, entweder zu seiner Ehre oder zu seiner Schande. Daher ist die katholische Lehre: einmal getauft, immer getauft, einmal ein Priester, immer ein Priester. Dessen ungeachtet können Getaufte und Ordinirte

---

[1]) Augustin, In Joann. Evang. tract. 80: „Detrahe verbum, et quid est aqua (das Taufwasser) nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum."

[2]) Vgl. Epist. 82. §. 14 u. 15; Ep. 138. §. 7; De vera relig. c. 16, §. 33, und Hahn, S. 154.

[3]) Vgl. die Belegstellen bei Hahn, S. 279 ff. So sagt Augustin z. B. De bapt. contra Donat. l. III. c. 10 (tom. IX. p. 76): „Sacramento suo divina virtus adsistit sive ad salutem bene utentium, sive ad perniciem male utentium." De unit. eccl. c. 21 (IX. p. 256): „Facile potestis intelligere et in bonis esse et in malis sacramenta divina, sed in illis ad salutem, in malis ad damnationem."

[4]) Daher die spätere Formel: „Fides non facit ut sit sacramentum, sed ut prosit." Der Glaube erzeugt nicht den Segen des Sacraments, aber er empfängt ihn und eignet ihn subjectiv an.

[5]) Stigma militare, character militaris. Daran schließt sich allerdings der Ausdruck character indelebilis leicht an, obwohl sich die Lehre darüber vor dem 13. Jahrh. nicht sicher nachweisen läßt. Vgl. Hahn, a. a. O. S. 298 ff., wo sie auf die Zeit Innocenz III. zurückgeführt wird.

excommunicirt werden und ewig verloren gehen. Die Volksmeinung in der Kirche neigte sich bereits stark zu der abergläubischen Ansicht von der magischen Wirkung der Sacramente hin, welche später in der sogenannten Opus operatum-Theorie einen scholastischen Ausdruck gefunden hat.

Die Kirchenväter behaupteten einstimmig, eine relative (nicht absolute) Nothwendigkeit der Sacramente zur Seligkeit[1]). Sie sahen in ihnen, besonders in der Taufe und Eucharistie, die von Gott geordneten Mittel der Aneignung der Sündenvergebung und göttlichen Gnade. Daneben aber hielten sie doch an dem Grundsatz fest, daß nicht der Mangel der Sacramente, sondern bloß die Verachtung derselben verdamme[2]). Sie beriefen sich dafür auf Moses, Jeremias, Johannes den Täufer, den Schächer am Kreuz, — die aber alle der alttestamentlichen Oekonomie angehören — und auf viele Märtyrer, welche ihren Glauben an Christum mit ihrem Blute versiegelten, ehe sie eine Gelegenheit bekamen, sich taufen zu lassen und zu communiciren. Gewissermaßen gehören auch die Jungfrau Maria und die Apostel hierher, welche, da Christus selbst nicht taufte[3]), die christliche Wassertaufe nicht empfingen, statt dessen aber am Pfingstfeste mit Geist und Feuer getauft wurden. So empfing auch Cornelius vor der Taufe durch Petrus die Gabe des heiligen Geistes; er unterwarf sich dann aber dessen ungeachtet dem äußeren Sacramente. In Uebereinstimmung damit wurde aufrichtige Buße und wahrer Glaube, vor allem auch die Bluttaufe des Märtyrerthums[4]) als eine Art von Ersatz für die Sacramente angesehen.

Die Zahl der Sacramente blieb noch lange unbestimmt; doch wurden unter den Kirchenvätern unserer Periode Taufe und Abendmahl bald als die einzigen, bald als die vorzüglichsten Sacramente angesehen.

Augustin betrachtet es im Allgemeinen als einen Vorzug des Neuen Testaments vor dem Alten, daß die Zahl der Sacramente vermindert, ihre Bedeutung dagegen erhöht wurde[5]), und nennt Taufe und Abendmahl mit Rücksicht auf

---

[1]) Auch Augustin, De peccat. merit. et remiss. lib. I. c. 24. §. 34: „Praeter baptismum et participationem mensae dominicae non solum ad regnum Dei, sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam hominem pervenire.“ Die Scholastiker unterschieden genauer eine dreifache Nothwendigkeit: 1) eine absolute (simpliciter necessarium); 2) eine teleologische (in ordine ad finem); 3) eine hypothetische oder relative (necessarium ex suppositione, quae est necessitas consequentiae). Den Sacramenten kommt blos die letzte Art von Nothwendigkeit zu, weil nun einmal Gott nach den bestehenden Verhältnissen der Regel nach niemanden ohne diese von ihm bestimmten Mittel selig machen will. Vgl. Hahn, a. a. O. S. 26 ff. Nach Thomas Aquinas sind blos drei Sacramente durchaus nothwendig, nämlich Taufe und Buße für den Einzelnen, und die Ordination für das Ganze der Kirche.

[2]) Non defectus, sed contemptus sacramenti damnat. Vgl. Augustin, De bapt. contra Donat. l. IV. c. 25. §. 32: „Conversio cordis potest quidem inesse non percepto baptismo, sed contemto non potest. Neque enim ullo modo dicenda est conversio cordis ad Deum, cum Dei sacramentum contemnitur.“

[3]) Joh. 4, 2. [4]) Baptismus sanguinis.

[5]) Contra Faust. XIX, 13: „Prima sacramenta praenunciativa erant Christi

das Wasser und Blut, das aus der Seitenwunde des Herrn floß[1]), die ächten oder vorzüglichen Sacramente, aus welchen die Kirche besteht[2]). Aber er schließt außerdem unter den Begriff des Sacramentes im weiteren Sinne andere mysteriöse und heilige Gebräuche ein, die in der heiligen Schrift empfohlen werden[3]), und zwar ausdrücklich die Confirmation[4]), die Ehe auf Grund von Eph. 5, 32[5]), und die Ordination[6]). Er kennt also im Ganzen bereits fünf christliche Sacramente, wozu später die römische Kirche noch die Buße und letzte Oelung hinzufügte.

Dagegen erwähnen Cyrill von Jerusalem in seinen mystagogischen Katechesen und Ambrosius von Mailand in den ihm zugeschriebenen sechs Büchern de sacramentis, blos drei Sacramente, nämlich Taufe, Confirmation und Abendmahl, Gregor von Nyssa ebenfalls drei, jedoch mit dem Unterschied, daß er die Ordination an die Stelle der Confirmation setzt. Denn in der orientalischen Kirche trat die Confirmation oder Handauflegung mehr zurück und war ein Theil des Taufsacraments, während sie sich in der abendländischen Kirche allmählich ablöste und den Rang eines selbstständigen Sacramentes einnahm.

Der unbekannte griechische Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften aus dem sechsten Jahrhundert zählt sechs Sacramente[7]) auf, nämlich 1) die Taufe oder Erleuchtung, 2) die Eucharistie oder Weihe der Weihen, 3) die Weihe mit dem Salböl oder die Confirmation, 4) die Priesterweihe, 5) die Mönchsweihe, und 6) die Weihe der Todten oder die letzte Oelung. Hier fehlt also die Ehe und Buße, statt dessen führt er die Mönchsweihe an, die aber später von der Zahl der Sacramente ausgeschlossen wurde.

In der nordafrikanischen, mailändischen und gallicanischen Kirche behaup-

---

venturi: quae cum suo adventu Christus implevisset, ablata sunt, et alia sunt instituta, virtute majora, numero pauciora."

[1]) Joh. 19, 34.

[2]) De symb. ad Catech. c. 6: „Quomodo Eva facta est ex latere Adam, ita ecclesia formatur ex latere Christi. Percussum est ejus latus et statim manavit sanguis et aqua, quae sunt ecclesiae genuina sacramenta." De ordine baptismi c. 5 (Bibl. max. tom. XIV. p. 11): „Profluxerunt ex ejus latere sanguis et aqua, duo sanctae ecclesiae praecipua sacramenta." Sermo 218: „sacramenta, quibus formatur ecclesia." Vgl. Chrysostomus, Homil. in Joh. 85: ἐξ ἀμφοτέρων ἡ ἐκκλησία συνέστηκε. Tertullian nannte Taufe und Eucharistie sacramenta propria, Adv. Marc. I, 14.

[3]) „Et si quid aliud in divinis literis commendatur", oder „omne mysticum sacrumque signum."

[4]) „Sacramentum chrismatis", Contr. lit. Petiliani II, 104. So schon Cyprian, Ep. 72.

[5]) „Sacramentum nuptiarum", De nuptiis et concupisc. I, 2.

[6]) „Sacramentum dandi baptismum", De baptism. ad Donat. I, 2; Epist. Parm. II, 13.

[7]) μυστήρια. De hierarch. eccles. c. 2 sq.

tete lange Zeit auch die Fußwaschung den Rang eines besonderen Sacramentes[1]). Ambrosius vertheidigte ihren sacramentlichen Charakter im Gegensatz gegen die römische Kirche und erklärte sie sogar für ebenso nothwendig, als die Taufe, weil sie von Christo eingesetzt sei und den Menschen von der Erbsünde, wie die Taufe von der Schuld der wirklichen Sünde, befreie, — eine Ansicht, die indeß mit Recht wenig Eingang fand.

Dieses Schwanken der Meinungen über die Zahl der Sacramente dauerte bis in's zwölfte Jahrhundert fort[2]). Doch neigte sich, wie es scheint, die kirchliche Sitte schon vom fünften Jahrhundert an im Osten und Westen stillschweigend der Siebenzahl zu, die sich wegen ihrer mystischen Heiligkeit empfahl. Dafür spricht wenigstens die Uebereinstimmung in diesem Punkte zwischen der griechischen und römischen Kirche und selbst den Nestorianern und Monophysiten, welche sich im fünften Jahrhundert von der orthodox-griechischen Kirche trennten[3]).

Im Abendlande wurde die Siebenzahl nach gewöhnlicher Annahme zuerst von Bischof Otto von Bamberg (1124), richtiger von Petrus Lombardus († 1164), „dem Meister der Sentenzen," eingeführt, von Thomas Aquinas und anderen Scholastikern (wie neuerdings von Möhler) rational und rhetorisch durch die sieben religiösen Hauptbedürfnisse des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft gerechtfertigt[4]), und endlich vom Concil zu Florenz i. J. 1439 mit Beistimmung der griechischen Kirche öffentlich sanctionirt und vom

---

[1]) Nach den Zeugnissen des Ambrosius, Augustin, und des Missale Gallicum vetus. Vgl. Hahn, a. a. O. S. 84 f.

[2]) Beda Venerabilis († 735), Ratramnus von Corbie († 868), Ratherius von Verona († 974) nennen bei Aufzählung der Sacramente blos Taufe und Abendmahl, und noch Alexander von Hales († 1245) sagt ausdrücklich: Summa P. IV. Qu. 8. Membr. 2. art. 1): „Christus duo sacramenta instituit per se ipsum, sacramentum baptismi et sacramentum eucharistiae." Damiani († 1072) andrerseits erwähnt zwölf Sacramente, nämlich Taufe, Confirmation, Krankensalbung, Bischofsweihe, Königsweihe, Kirchweihe Beichte, Weihung der Kanoniker, der Mönche, der Eremiten, der Nonnen, und die Ehe. (Opp. tom. II, 372 ed. C. Cajet.). Bernhard von Clairvaux († 1151) nennt zehn Sacramente. Gewöhnlich wurde die Confirmation zu den Sacramenten gezählt. Vgl. Hahn, a. a. O. S. 88 ff.

[3]) Uebrigens findet sich allerdings in den ältesten Glaubensdenkmälern dieser orientalischen Secten und selbst bei dem orthodoxen Dogmatiker Johannes Damascenus noch keine Spur von einer solchen abgeschlossenen Zahl.

[4]) Gewöhnlich: Geburt = Taufe; Wachsthum = Confirmation; Nahrung = Abendmahl; Heilung der Krankheit = Buße; völlige Wiederherstellung = letzte Oelung; Fortpflanzung der Gesellschaft = Ehe; Regierung der Gesellschaft = Ordination. Andere vergleichen die Sacramente mit den vier natürlichen Cardinaltugenden: Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigung, und den drei theologischen Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung, weichen aber in der näheren Angabe, welche Sakramente den einzelnen Tugenden entsprechen, ab. Natürlich sind alle diese Vergleichungen mehr oder weniger willkührlich und spielend.

Concil zu Trient mit einem Anathema über Andersdenkende bestätigt.[1]) Die Reformation ging auch in diesem Punkte wieder auf das Neue Testament zurück, behielt von den sieben Sacramenten blos Taufe und Abendmahl als eigentliche, von Christus selbst eingesetzte und gebotene Sacramente bei, verwarf die letzte Oelung (anfangs auch die Confirmation) gänzlich, verwies die Buße in das Gebiet der inneren Gesinnung, und die Confirmation, Ehe und Ordination in das allgemeinere Gebiet heiliger Handlungen und Gebräuche, denen man einen mehr oder weniger sacramentalen Charakter zuschreiben kann, die man aber sonst in keiner Weise mit Taufe und Abendmahl auf eine Stufe stellen darf[2]).

§. 224. Die Taufe.

Die Literatur siehe §. 37, besonders **Höfling**: Das Sacrament der Taufe. Vergl. auch **W. Wall** (bischöflich): The History of Infant Baptism. 2. edit. Oxf. 1844. 4 vols. **G. H. Hahn**: Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Breslau 1864. S. 333 ff. **C. A. G. v. Zezschwitz**: System der christlich-kirchlichen Katechetik. Bd. I. (Der Katechumenat). Leipzig 1863. Ueber die Ketzertaufe vgl. **Mattes** (R.-K.): Ueber die Ketzertaufe, in der Tübinger Theol. Quartalschrift für 1849. S. 571—637 und für 1850. S. 24—69, und **G. E. Steitz** (im Widerspruch gegen Mattes), Art. Ketzertaufe in Herzog's Theol. Encykl. Bd. VII. S. 524—541. Ueber die Form der Taufe von baptistischer Seite vgl. **T. J. Conant**: The Meaning and Use of Baptizein philologically and historically investigated. N. York 1861.

Die Ansichten der vornicänischen Väter über die Taufe und Tauf-Wiedergeburt wurden von Basilius d. Gr. und den beiden Gregoren, welche besondere Abhandlungen über dieses Sacrament schrieben, auf rhetorischem Wege weiter ausgeschmückt, von Augustin klarer und schärfer dogmatisch entwickelt. Gregor von Nazianz sieht in der Taufe die Vereinigung aller Segnungen des Christenthums, besonders die Vergebung der Sünden, die neue Geburt und die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes. Für die Kinder sei sie ein Siegel[3]) der Gnade und eine Weihung für den Dienst Gottes. Nach Gregor von Nyssa wird das Kind durch die Taufe in das Paradies eingesetzt, aus dem Adam verstoßen war. Die

[1]) Das Tridentiner Concil legt das Anathema auf alle, welche die Siebenzahl der Sacramente und ihrer Einsetzung durch Christum läugnen, Sess. VII de sacr. can. 1: „Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Christo instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem, anathema sit." In Ermangelung eines historischen Nachweises der sieben Sacramente aus den Schriften der Kirchenväter, sehen sich römische Theologen, wie Brenner und Perrone, genöthigt, auf die disciplina arcani sich zu berufen; allein diese bezog sich blos auf die Feier der Sacramente und verschwand im vierten Jahrhundert mit der Alleinherrschaft des Christenthums. Vgl. auch die Abhandlung von G. L. Hahn: Doctrinae Romanae de numero sacramentario septenario rationes historicae. Vratisl. 1859.

[2]) Das Nähere über die Differenzen zwischen der römischen und protestantischen Kirche in Bezug auf die Lehre von den Sacramenten gehört in die Symbolik und Polemik.

[3]) *σφραγίς*.

griechischen Väter hatten keine klare Anschauung von der Erbsünde. Nach dem Pelagianer Julian von Eclanum lehrte Chrysostomus: Die Kinder taufen wir, obgleich sie nicht durch Sünde mitbefleckt sind, damit ihnen die Heiligkeit, Gerechtigkeit, Kindschaft, Erbschaft und Brüderschaft durch Christus zu Theil werde[1]).

Augustin brachte die Wirkung der Taufe mit der von ihm weiter entwickelten Lehre von der Erbsünde in Verbindung. Die Taufe befreit von der Schuld der Erbsünde und benimmt der Concupiscenz des Fleisches den sündlichen Charakter[2]), während sie für die Erwachsenen zugleich die Vergebung aller wirklichen Sünden vor der Taufe bewirkt. Er lehrte, wie Ambrosius und andere Väter, die Nothwendigkeit der Taufe zum Eintritt in das Himmelreich, auf Grund von Joh. 3, 5, und leitete daraus in logischer Consequenz die abschreckende Lehre von der Verdammung aller ungetauften Kinder ab, obwohl er ihnen den mildesten Grad der Verdammniß anwies[3]). Das Concil von Carthago i. J. 418 that dasselbe und verwarf im zweiten Kanon die Vorstellung von einem seligen Mittelzustand ungetaufter Kinder. Es ist aber merkwürdig, daß sich dieser Zusatz zum zweiten Kanon nicht in allen Abschriften der Verhandlungen des Concils findet, und vielleicht aus einer gewissen Scheu beseitigt wurde[4]). In Augustin finden sich schon alle Keime der scholastischen und katholischen Lehre von der Taufe, obwohl sie kaum recht mit seiner Lehre von der Prädestination stimmen will. Hiernach ist sie das Sacrament der Wiedergeburt, welches negativ die Vergebung der Sünde, d. h. sowohl der Erbsünde, als der vor der Taufe (nicht nach ihr) begangenen wirklichen Sünden, vermittelt und positiv das neue geistige Leben des Glaubens durch Mittheilung der gratia operans und cooperans begründet. Die subjective Bedingung dieser Wirkung ist der würdige Empfang, d. h. der bußfertige Glaube. Da beim Kinde von wirklicher Sünde noch nicht die Rede sein kann, so beschränkt sich hier die Wirkung der Taufe auf die Vergebung der Schuld der Erbsünde; und da das Kind noch nicht selber glauben kann, so tritt hier, wie ebenfalls schon Augustin annahm, die christliche Kirche (repräsentirt durch die Eltern und die Taufpathen) stellvertretend ein und

---

[1]) Die Stelle findet sich nicht in den Schriften des Chrysostomus. Augustin bestreitet aber das Citat nicht. Vgl. Neanders Dogmengeschichte, Bd. I. S. 422 ff.

[2]) De nupt. et concup. I, 28: „Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur."

[3]) „Parvulos in damnatione omnium mitissima futuros." Vgl. De peccat. mer. I, 20, 21, 28; Ep. 186, 27. Auch den Heiden schrieb er eine mildere und erträglichere Verdammniß zu, Contr. Julian. IV, 23.

[4]) Neander, a. a. O. I. S. 424, und besonders Hefele, Conciliengeschichte II. S. 103. Die fragliche Stelle, welche sowohl bei Isidor als bei Dionysius fehlt, lautet also: „Wer sagt, im Himmelreich oder anderwärts gebe es einen gewissen mittleren Ort, wo die ohne Taufe verstorbenen Kinder selig leben (beate vivant), während sie doch ohne Taufe in das Himmelreich, d. i. in das ewige Leben nicht eingehen können, der sei Anathema."

übernimmt die Verantwortlichkeit der Erziehung des getauften Kindes zu christlicher Mündigkeit[1]).

Was die Kindertaufe betrifft, so war man in dieser Periode allgemein von ihrer Zweckmäßigkeit und ihrem apostolischen Ursprung überzeugt. Selbst die Pelagianer machten davon keine Ausnahme, obwohl die Kindertaufe eigentlich in ihr System nicht paßt, da sie die Erbsünde läugneten, und die Taufe, als ein Reinigungsact, immer eine Beziehung auf die Sündenvergebung hat. Sie schrieben der Kindertaufe eine veredelnde Wirkung bei. Cölestius behauptete, daß die Kinder durch die Taufe an der höheren Stufe der Seligkeit, dem Reiche Gottes, Antheil erhalten, wozu sie mit blos natürlichen Kräften nicht gelangen können. Er nahm also einen Mittelzustand niedrigerer Seligkeit für ungetaufte Kinder an, welcher in dem oben angeführten zweiten Kanon der Synode von Carthago, wenn er ächt ist, verdammt wurde. Pelagius sagte vorsichtiger: Wohin die ungetauften Kinder kommen, weiß ich nicht; wohin sie nicht kommen, weiß ich.

Trotz dieser allgemeinen Billigung der Kindertaufe war doch ihre Ausübung keineswegs allgemein. Ein Taufzwang, welcher dem Wesen des Christenthums und des Sacraments zuwider ist, existirte damals noch nicht. Viele christliche Eltern verschoben die Taufe ihrer Kinder bald aus Gleichgültigkeit, bald aus Furcht, sie möchten durch ihr späteres Leben die Taufgnade verscherzen und dadurch ihren Zustand verschlimmern.

So wurde Gregor von Nazianz und Augustin, obwohl sie ausgezeichnet fromme Mütter hatten, erst im Mannesalter bei ihrer Bekehrung getauft. Sie bedauerten es aber später. Gregor ermahnt eine Mutter: „Laß die Sünde nicht die Uebermacht gewinnen im Deinem Kinde; laß es schon in den Windeln dem heiligen Geiste geweiht werden. Du bist besorgt um das göttliche Siegel wegen der Schwachheit der Natur. Welche Glaubensschwäche! Hanna weihte ihren Samuel dem Herrn selbst vor seiner Geburt; und gleich nach seiner Geburt erzog sie ihn für das Priesterthum. Statt die menschliche Schwäche zu fürchten, vertraute sie auf Gott."

Viele erwachsene Katechumenen und Proselyten verschoben ebenfalls die Taufe, theils aus Leichtsinn und Weltliebe, theils aus frommer Klugheit und abergläubischer Furcht vor Einbüßung der magischen Kraft der Taufe, bis ein Unglücksfall oder schwere Krankheit sie zum Taufwasser trieb. Das berühmteste Beispiel der Art ist der Kaiser Constantin, der sich erst auf seinem Todtenbette taufen ließ. Die Verschiebung der Taufe war damals dasselbe, was in unseren Tagen die Verschiebung der Buße und Bekehrung ist. Die angesehensten

[1]) Die Scholastiker waren darüber nicht ganz einstimmig, ob die Taufe allen, oder nur den Erwachsenen die positive Gnade mittheile. Petrus Lombardus war der letzteren Ansicht; die meisten aber dehnten die positive Wirkung der Taufe, jedoch unter verschiedenen Modificationen, auch auf die Kinder aus. Vgl. die genauere Darstellung der scholastischen Lehre über die Taufe, welche nicht hieher gehört, bei Hahn, a. a. O. S. 333 ff.

Kirchenlehrer bekämpften diese Sitte, die aber erst im fünften Jahrhundert allmählich verschwand und der allgemeinen Einführung der Kindertaufe wich.

Die Ketzertaufe wurde nun allgemein als gültig angesehen, wenn sie im Namen des dreieinigen Gottes vollzogen war. Die römische Ansicht siegte über die cyprianische, wenigstens in der abendländischen Kirche, mit Ausnahme der Donatisten, welche die Ketzertaufe (sowie die katholische Taufe) gänzlich verwarfen und die Wirksamkeit des Sacramentes nicht blos von der kirchlichen Stellung, sondern sogar von der persönlichen Frömmigkeit des administrirenden Priesters abhängig machten.

Augustin vertheidigt in seinen antidonatistischen Schriften die Gültigkeit der Ketzertaufe durch folgende Beweisführung: Die Taufe ist eine Einsetzung Christi, in deren Verwaltung der Geistliche blos ein Agent ist; die Gnade und Kraft des Sacramentes ist völlig unabhängig von dem sittlichen Charakter des Administrirenden; der Ungläubige empfängt nicht die Kraft, wohl aber die Form des Sacramentes, die zwar dem Getauften nichts nützt, so lange er außerhalb des Schoßes der alleinseligmachenden katholischen Kirche ist, aber fruchtbar wird, sobald er bußfertig und gläubig in dieselbe eintritt; die Taufe drückt in allen Fällen einen unverwüstlichen Charakter auf, oder, wie er sich ausdrückt, einen character dominicus, regius. Er vergleicht sie mit der nota militaris, welche den Soldaten ein für allemal kennzeichnet, gleichviel ob sie vom rechtmäßigen Feldherrn oder von einem Rebellen dem Körper eingebrannt wurde und den Soldaten zum Dienste verpflichtet und ihn der Strafe für Ungehorsam aussetzt[1]).

Dagegen wurden die häretischen Proselyten bei der Aufnahme in die katholische Kirche durch Handauflegung confirmirt. Sie wurden als Büßende behandelt. Leo der Große sagt von ihnen, sie haben blos die Form der Taufe ohne die Kraft der Heiligung empfangen[2]).

Die griechische Kirche hielt eine Zeit lang noch an der strengeren Theorie und Praxis des Cyprian und Firmilian. Athanasius, Gregor von Nazianz, Basilius und Cyrill von Jerusalem verlangten außer der rechten Form der Taufe, auch den orthodoxen Glauben von Seiten der taufenden Gemeinschaft als unerläßliche Bedingung der Gültigkeit des Taufactes, und die pseudo-apostolischen Kanones[3]) bedrohen diejenigen mit Excommunication, welche bekehrte Häretiker ohne Wiedertaufe in die Kirche aufnehmen. Daneben machte sich aber auch im Orient eine mildere Ansicht geltend, und zuletzt siegte eine vermittelnde Praxis. Das ökumenische Concil von Constantinopel i. J. 381 erkennt im siebenten Kanon (der aber in den lateinischen Uebersetzungen fehlt und vielleicht jünger ist) die Taufe der Arianer, Sabbatianer (eine Art Novatianer, so genannt von

---

[1]) Vgl. das Nähere bei Steitz, a. a. O. S. 533 ff.

[2]) Epist. 129 ad Nicet. c. 7: Qui baptismum ab haereticis acceperunt .... sola invocatione Spiritus S. per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumserunt.

[3]) Kan. 45.

ihrem Lehrer Sabbatius), Quartodecimaner, Apollinaristen an, und verwarf die Taufe der Eunomianer, „welche nur mit einer einzigen Untertauchung taufen", der Sabellianer, „welche die Sohnvaterschaft[1]) lehren", der Montanisten (wahrscheinlich weil sie damals nicht die orthodoxe Taufformel gebrauchten) und aller anderen Häretiker. Diese sollen zuerst exorcisirt, dann unterrichtet und dann getauft, also wie heidnische Proselyten behandelt werden[2]). Das Trullanische Concil von 692 wiederholte in seinem 95sten Kanon wörtlich diese Bestimmung und fügte die Nestorianer, Eutychianer und die Anhänger des Dioskur und Severus zu der Liste derjenigen Häretiker, welche auf einfache Widerrufung ihres Irrthums in die Kirche aufzunehmen seien. Es fehlt diesen orientalischen Entscheidungen an festem Princip und Consequenz.

Der **katechetische** Unterricht, welcher der Taufe der Proselyten und Erwachsenen voranging und der Taufe der Kinder nachfolgte, endete mit einer öffentlichen Prüfung[3]) vor der Gemeinde. Das Glaubensbekenntniß — im Osten das nicänische, im Westen das sogenannte apostolische — wurde auswendig gelernt und von den Candidaten oder den Taufpathen der Kinder bekannt.

Die beliebtesten **Taufzeiten** für Erwachsene waren das Osterfest und Pfingstfest, im Osten auch das Epiphanienfest. Im vierten Jahrhundert, wo die Masse der Bevölkerung des römischen Reiches vom Heidenthum zum Christenthum übertrat, waren die Taufkapellen an diesen hohen Festen mit Proselyten gedrängt, und solche Massen-Taufen hatten oft einen sehr imposanten und feierlichen Charakter. Kinder wurden gewöhnlich bald nach ihrer Geburt durch die Taufe der Kirche einverleibt.

Die **Untertauchung** blieb noch immer die gewöhnliche Form der Taufe, besonders im Orient, und zwar die dreimalige im Namen der Dreieinigkeit. Doch duldete Gregor der Große auch die einmalige Untertauchung, welche in Spanien als ein Zeugniß gegen den arianischen Polytheismus üblich war[4]).

Mit der Taufe waren als vorbereitende und begleitende Acte theilweise schon

---

[1]) *υἱοπατορία.*

[2]) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte II, 26 und Mattes, Ueber die Ketzertaufe, in der Tübinger Quartalschrift, 1849, S. 580.

[3]) Scrutinium.

[4]) Greg. Ep. I, 43 an Bischof Leander von Sevilla: „Dum in tribus subsistentiis una substantia est, reprehensibile esse nullatenus potest infantem in baptismate vel ter vel semel mergere: quando et in tribus mersionibus personarum trinitas, et in una potest personarum singularitas designari. Sed quia nunc usque ab haereticis infans in baptismate tertio mergebatur, fiendum apud vos non esse censeo, ne dum mersiones numerant, divinitatem dividant." Daraus sieht man zugleich, daß selbst bei der Kindertaufe und bei den Häretikern die Untertauchung Sitte war. Doch liegt es in der Natur der Sache, daß die Besprengung wenigstens bei schwächlichen oder kranken Kindern, wie beim baptismus clinicorum, besonders in nördlicheren Gegenden frühzeitig in Gebrauch kam.

seit dem zweiten und dritten Jahrhundert mehrere bedeutungsvolle, aber die ursprüngliche Einfachheit des Sacramentes überschattende und verdunkelnde Ceremonien verbunden, nämlich der Exorcismus oder die Austreibung des Teufels; die Anhauchung des Candidaten [1]) als ein Zeichen der Mittheilung des heiligen Geistes nach Joh. 20, 22, die Berührung der Ohren [2]) mit dem Zurufe: Hephata! nach Mark. 7, 34, zum Aufthun des geistlichen Verständnisses; die Bezeichnung der Stirn und Brust mit dem Kreuzeszeichen, als dem Kennzeichen des Soldaten Christi; und wenigstens in Afrika die Mittheilung von Salz, als dem Sinnbild des göttlichen Wortes nach Mark. 9, 50; Matth. 5, 13; Kol. 4, 6. Die Proselyten empfingen meist auch einen neuen Namen nach Offenb. 2, 17.

Beim Taufact selbst sagte der Candidat zuerst mit nach Westen gewandtem Gesicht dem Satan und all seinem Pomp und Dienste ab [3]); dann gelobte er mit gen Sonnenaufgang gewandtem Antlitz Christo Treue [4]), und bekannte seinen Glauben an den dreieinigen Gott, entweder durch Hersagen des Symbolums oder durch Antwort auf Fragen [5]). Darauf folgte die dreimalige oder einmalige Untertauchung im Namen des dreieinigen Gottes mit Nennung des Namens des Täuflings, wobei die Diakonen und Diakonissen Beistand leisteten. Nach der zweiten Salbung mit dem geweihten Oel (Confirmation) wurde der Schleier weggezogen, womit das Haupt der Katechumenen während des Gottesdienstes zum Zeichen ihrer geistlichen Unwürdigkeit verhüllt war, und die Neugetauften mit weißen Kleidern angethan, welche den Zustand der Wiedergeburt, der Reinheit und Freiheit darstellten. Zugleich empfingen sie in den westlichen Kirchen eine Mischung von Milch und Honig als ein Symbol kindlicher Unschuld und als einen Vorgeschmack auf die Communion.

§. 225. Die Confirmation.

Vgl. die Literatur über die Taufe, besonders **v. Zezschwitz**, **Höfling**, und theilweise **Bachmann**: Die Confirmation der Katechumenen in der Evang. Kirche. Berlin 1852. Bd. I.

Die Confirmation war in den ersten Jahrhunderten eng mit dem Act der Taufe verknüpft, als die Vollendung desselben, besonders bei Erwachsenen. Seit der Abnahme der Proselytentaufe und der Zunahme der Kindertaufe wurde sie immer mehr als ein selbstständiges Sacrament angesehen. Sie wird auch von Augustin, Leo I. und anderen ausdrücklich sacramentum genannt [6]).

---

[1]) Insufflare, *ἐμφυσᾷν*. [2]) Sacramentum apertionis.

[3]) Das war die *ἀποταγή* oder abrenunciatio diaboli mit den Worten: *Ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ, καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ σου καὶ πάσῃ τῇ λατρείᾳ σου.* Die Apostol. Constitutionen fügen noch *τοῖς ἔργοις* hinzu. Bei Tertullian: Renunciare diabolo et pompae et angelis ejus.

[4]) *Συντάσσομαί σοι, Χριστέ.* [5]) *Ὁμολόγησις*, professio.

[6]) Aug., Contra liter. Petil. l. II. c. 104 (tom. IX. p. 199); Leo, Ep. 156. c. 5. Die

Diese Selbstständigkeit wurde durch das hierarchische Interesse befördert, besonders in der lateinischen Kirche, wo die Vollziehung dieser Handlung ein bischöfliches Vorrecht ist.

Die dogmatische Bedeutung der Confirmation besteht darin, daß sie eine Versiegelung und Vollendung der Taufgnade, und gewissermaßen zugleich eine subjective Ergänzung der Kindertaufe ist, indem der zur Selbstständigkeit herangewachsene Getaufte nur die früher von den Eltern oder Pathen in seinem Namen abgelegten Taufgelübde erneuert und sich persönlich dafür verantwortlich macht. Doch ist das letztere mehr eine spätere protestantische Anschauung. Die Taufe nimmt nach der Lehre der alten Kirche den Menschen in die Reihe der Streiter Christi auf, die Confirmation verleiht ihm Kraft und Tapferkeit zum geistlichen Kampfe.

Die äußere Form der Confirmation besteht in der Salbung der Stirn, der Nase, des Ohres und der Brust mit dem geweihten Oel, oder einer Mischung von Oel und Balsam[1]), welches die Weihe des ganzen Menschen zum geistlichen Priesterthum versinnbildlicht, und in der Handauflegung des Geistlichen[2]), wodurch die Mittheilung des heiligen Geistes für den allgemeinen Christenberuf dargestellt und vermittelt wird[3]). Die Salbung tritt vor der Handauflegung in den Vordergrund „entsprechend der alttestamentlichen priesterlichen Anschauung" (während sie in den protestantischen Kirchen, wo die Confirmation fortbesteht, ganz aufgegeben und nur die Handauflegung beibehalten wurde). Sonst herrschte in verschiedenen Theilen der alten Kirche eine ziemliche Verschiedenheit in Bezug auf die Gebräuche der Confirmation und die Zeit ihrer Vollziehung.

In der griechischen Kirche kann jeder Priester die Confirmation oder heilige Salbung vollziehen, und zwar unmittelbar nach der Taufe; in der lateinischen (sowie auch in der anglicanischen) Kirche dagegen gilt dieß seit der Zeit des Hieronymus, wie die Ertheilung der Ordination, für eine Prärogative der Bischöfe, welche periodische Reisen in ihrer Diöcese machen, um die Getauften zu confirmiren. Daher fallen dann auch diese beiden Handlungen der Zeit nach häufig weit auseinander.

Confirmation heißt confirmatio von der Sache, sigillum oder consignatio von der Abzweckung, chrisma von der Materie, und impositio manuum oder unctio von der Form.

[1]) *Χρῖσμα*. Das war in der lateinischen Kirche später die zweite Chrismation im Unterschied von derjenigen, welche beim Taufacte Statt fand. In der griechischen Kirche aber, welche die Confirmation noch immer eng mit der Taufe verbindet, blieb es bei der einmaligen Chrismation. Vgl. Hahn, a. a. O. S. 91 f.

[2]) Impositio manuum. Diese trat indeß später hinter der Salbung zurück, daher heißt die Confirmation auch schlechthin chrisma oder sacramentum chrismatis, unctionis.

[3]) Die gegenwärtig in der römischen Kirche gebräuchliche Formel bei dem Confirmationsact, welche aber nicht über das zwölfte Jahrhundert hinaufreicht, lautet: „Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti."

§. 226. Die Ordination.

J. Morinus (R.-K.): Comment. hist. ac dogm. de sacris eccles. ordinationibus. Par. 1655, etc. **Fr. Halierius** (R.-K.): De sacris electionibus et ordinationibus. Rom. 1749. 3 voll. fol. **G. L. Hahn**, a. a. O. S. 96 u. 354 ff. Vgl. die betreffenden Abschnitte in den archäologischen Werken von **Bingham, Augusti, Binterim, Coleman**, 2c.

Die Ordination der Kleriker[1]) wurde schon im vierten oder fünften Jahrhundert in die Reihe der Sacramente aufgenommen. Zuerst bezeichnete sie Augustin als solches, aber mit der Bemerkung, daß zu seiner Zeit die Kirche einstimmig den sacramentlichen Charakter dieses Gebrauches anerkenne[2]).

Die Ordination ist die feierliche Einweihung zum speciellen Priesterthum, wie die Taufe die Einführung in's allgemeine Priesterthum, und das Medium der Mittheilung der Gaben für das geistliche Amt. Sie ertheilt die Fähigkeit und Autorität die Sacramente zu verwalten und die Gemeinde der Gläubigen zu regieren, und sichert der Kirche Ordnung, Pflege und stetes Wachsthum bis an's Ende der Zeit. Eine Obrigkeit ist in der Kirche so nothwendig als im Staate. Im Judenthum gab es eine erbliche Priesterkaste; im Christenthum tritt an die Stelle derselben eine ununterbrochene Reihe freiwilliger Priester aus allen Ständen, meistens aber aus den mittleren und geringeren Ständen.

Wie die Taufe und Confirmation, so ertheilt auch die Ordination, nach der späteren scholastischen Lehre, einen character indelebilis mit und ist darum unwiederholbar[3]). Das schließt aber natürlich die Möglichkeit der Suspension und Excommunication im Falle grober Unsittlichkeit oder grober Irrlehre nicht aus. Das Concil von Nicäa i. J. 325 erkannte selbst die Gültigkeit der Ordination der schismatischen Novatianer an.

Entsprechend den drei ordines majores gab es auch drei Ordinationen, zum Diakonat, zum Presbyterat und zum Episkopat[4]). Manche der ausgezeichnetsten Bischöfe aber, wie Cyprian und Ambrosius, empfingen die drei Acte in rascher Reihenfolge und fungirten nur als Bischöfe.

Verschieden von der Ordination ist die Installation oder die Einführung

---

[1]) *Χειροτονία, καθιέρωσις*, ordinatio, und im Fall der Bischöfe consecratio.

[2]) De bono conjug. c. 18 (tom. VI. p. 242), c. 24 (p. 247); Contr. Epist. Parmen. l. II. c. 12 (tom. IX. p. 29. 30). Vgl. Leo M. Epist. XII. c. 9; Gregor. M. Expos. in 1 Regg. l. VI. c. 3. Diese und andere Stellen bei Hahn S. 97.

[3]) Angedeutet schon von Augustin, De bapt. c. Donat. II, 2: „Sicut baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismum (d. i. die Ordination) non amittit."

[4]) Ueber den Charakter der Ordination der Subdiakonen, sowie der diaconissae und presbyterae gab es später verschiedene Ansichten. Gewöhnlich ließ man dieselbe nur in uneigentlichem Sinne als Ordination gelten.

in eine bestimmte Gemeinde oder Diöcese, welche bei jeder Versetzung wiederholt werden kann.

Die Ordination wurde durch Handauflegung und Gebete vollzogen und mit der Communion beschlossen. Dazu kamen nach und nach noch andere vorbereitende und begleitende Gebräuche, wie die Tonsur[1]), die Salbung mit dem Chrisma (blos in der lateinischen Kirche seit Gregor d. Gr.), die Bekleidung mit den Insignien des Amtes (mit den heiligen Büchern und bei den Bischöfen mit Ring und Stab), der Bruderkuß, u. s. w. Blos Bischöfe können ordiniren, jedoch mit Beihülfe der Presbyter. Die Ordination oder Consecration eines Bischofs erfordert der Regel nach zu größerer Feierlichkeit die Anwesenheit von drei Bischöfen.

Niemand kann ohne ein bestimmtes Arbeitsfeld, das ihm Unterhalt gewährt, die Priesterweihe empfangen[2]). Im Verlauf der Zeit wurden auch andere, theilweise aus dem Alten Testament abgeleitete Restrictionen in Bezug auf Alter, Erziehung, physische und sittliche Beschaffenheit, Freiheit von den Banden der Ehe, u. s. w., in die kirchliche Gesetzgebung aufgenommen.

Die beliebtesten Zeiten für die Ordination waren Pfingsten und die vierteljährlichen Quatember-Termine[3]) (d. h. der Anfang der Quadragesima, die Woche nach Pfingsten, nach dem 14. September und 13. December), welche seit Gelasius oder Leo d. Gr. als ordentliche Bußzeiten der Kirche beobachtet wurden. Die Candidaten mußten sich durch Gebet und Fasten auf die Weihe vorbereiten.

§. 227. Das Sacrament der Eucharistie.

Vgl. die Literatur zu §. 38 u. 102, die entsprechenden Abschnitte in den Dogmengeschichten und kirchlichen Archäologieen, und die Abhandlungen von G. E. Steitz über die geschichtliche Entwicklung der Abendmahlslehre in der griechischen Kirche, in Dorners Jahrbüchern für Deutsche Theologie für 1864 u. 1865. Theilweise auch die weiter unten (§.230) anzuführenden liturgischen Werke von **Neale, Daniel,** 2c., **Philipp Freeman**: The Principles of divine Service. Lond. Part. I. 1855, Part. II. 1862. (Der Verf. giebt als Zweck in der Einleitung zum zweiten Theil an: „The design of the following pages is to unravel, by means of an historical survey of the ancient belief concerning the Holy Eucharist, viewed as a mystery, and of the later departures from it, the manifold confusions which have grown up around the subject, more especially since the fatal epoch of the eleventh century." Aber das Buch handelt nicht sowohl von der Lehre der Eucharistie als von der Feier der Eucharistie u. dem eucharistischen Opfer, mit besonderer Rücksicht auf die anglicanische Kirche).

---

[1]) Seit dem fünften Jahrh., aber unter verschiedenen Formen, tonsura Petri, Pauli, etc. Sie wurde zuerst an Büßenden, dann an Mönchen und Klerikern angebracht.

[2]) Daher die alte Regel: Ne quis vage ordinetur, und Nemo ordinatur sine titulo. Vgl. Ap.-G. 14, 23; Tit. 1, 5; 1 Petr. 5, 1.

[3]) Quatuor tempora. Vgl. den alten Vers: Post crux (Kreuzerhöhung am 14. Sept.), post cineres (Aschermittwoch), post spiritus (Pfingsten) atque Luciae (13. Dec.) Sit tibi in angaria quarta sequens feria.

Die Eucharistie ist theils ein Sacrament, worin uns Gott einen gewissen Segen mittheilt, theils ein Opfer, welches der Mensch Gott darbringt. Als Sacrament oder Communion steht sie an der Spitze aller heiligen Gebräuche, als Opfer steht sie allein da. Ihre Feier unter diesem doppelten Charakter bildet das Allerheiligste des christlichen Cultus in der alten Kirche, sowie noch heut zu Tage im größten Theil der Christenheit[1]).

Wir betrachten zuerst die Lehre von der Eucharistie als Sacrament, sodann die Lehre von der Eucharistie als Opfer, und endlich die Feier der eucharistischen Communion und des eucharistischen Opfers.

Die Lehre vom Sacrament der Eucharistie war bis auf Paschasius Radbertus im neunten Jahrhundert kein Gegenstand theologischer Controverse und kirchlicher Verhandlung, während sie seitdem die unschuldige Ursache der bittersten Streitigkeiten, besonders im Zeitalter der Reformation zwischen Papisten und Protestanten, sowie zwischen Lutheranern, Zwinglianern und Calvinisten geworden. Daher ermangelt auch die Lehre der alten Kirche in diesem Dogma der Klarheit und Bestimmtheit, welche dem nicänischen Dogma von der Trinität, der chalcedonensischen Christologie und der augustinischen Anthropologie und Soteriologie in Folge der vorangehenden Controversen zukommt. Auch in der Lehre von der Taufe kann man mit viel größerem Rechte von einem consensus patrum reden, als in der Lehre vom heiligen Abendmahl. Im Allgemeinen neigte sich unsere Periode, im Anschluß an die Vertreter der mystischen Theorie in der vorigen Periode, schon sehr stark zur späteren Transsubstantiationslehre und zum katholischen Meßopfer hin, welche mit einander insofern zusammenhängen, als ein reales Opfer die reale Gegenwart des Geopferten voraussetzt. Aber die Art und Weise dieser Gegenwart ist damit noch nicht näher bestimmt und läßt sehr verschiedene Ansichten zu: Christus kann entweder in und mit den Elementen (Consubstantiation, Impanation), oder unter dem täuschenden Schein der verwandelten Elemente (Transsubstantiation), oder blos dynamisch und geistig real gegenwärtig gedacht werden.

In der vorigen Periode unterschieden wir drei Ansichten, die mystische von Ignatius, Justinus Martyr und Irenäus, die symbolische von Tertullian und Cyprian, und die allegorische oder spiritualastische Ansicht von Clemens Alex.

---

[1]) Freeman, a. a. O. Introduction to Part. II (1857) p. 2 sagt von der Eucharistie vom geschichtlichen und dogmatischen Standpunkt aus nicht mit Unrecht: „It was confessedly through long ages of the Church, and is by the vast majority of the Christian world at this hour, conceived to be . . . no less than the highest line of contact and region of commingling between heaven and earth known to us, or provided for us; — a border-land of mystery, where, by gradations baffling sight and thought, the material truly blends with the spiritual, and the visible shades off into the unseen; — a thing, therefore, which of all events or gifts in this world most nearly answers to the highest aspirations and deepest yearnings of our wonderfully compounded being; — while in some ages and climes of the Church it has been elevated into something yet more awful and mysterious."

und Origenes. In unserer Periode überwiegt die erste, welche dem katholischen und mystischen Zuge der Zeit am meisten zusagte, daneben ist aber auch die zweite durch bedeutende Autoritäten vertreten[1]).

I. Mehrere orientalische und occidentalische Väter und die alten Liturgien, deren Zeugniß wir weiter unten anführen werden, reden in hochbegeisterten und überschwänglichen Ausdrücken vom Sacrament und Opfer des Altars. Sie lehren eine reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, welche schon in der Idee eines realen Opfers eingeschlossen ist, und sehen in der mystischen Vereinigung derselben mit den sinnlichen Elementen eine Art von Wiederholung der Incarnation des Logos. Mit dem Acte der Consecration geht demnach eine Veränderung mit den Elementen vor, wodurch sie Träger und Organe des Lebens Christi werden. Sie gebrauchen zur Bezeichnung dieser Veränderung sehr starke Ausdrücke, wie μεταβολή, μεταβάλλειν, μεταβάλλεσθαι, μεταστοιχειοῦσθαι, μεταποιεῖσθαι, mutatio, translatio, transfiguratio, transformatio (aber noch nicht transsubstantiatio und das entsprechende μετουσίωσις, welche viel späteren Ursprungs sind), und berufen sich auf die wunderbare Verwandlung von Wasser in Wein, die Assimilation der Speise und die durchdringende Kraft des Sauerteigs.

Bei Cyrill von Jerusalem, der dem späteren Transsubstantiationsdogma am nächsten kommt, finden sich folgende und ähnliche Stellen, welche jedenfalls eine übernatürliche Verbindung des Leibes Christi mit den Elementen, aber nicht nothwendig eine Wesensumwandlung der letzteren lehren[2]): „Dann erfolgt [in der Feier der Eucharistie] die Anrufung Gottes um die Sendung seines Geistes, damit er das Brot zum Leibe Christi, den Wein zum Blute Christi mache. Denn was der heilige Geist berührt, das wird geheiligt und verwandelt." „In dem Typus des Brotes[3]) wird dir der Leib gegeben, in dem Typus des Weins wird dir das Blut gegeben, daß du ein Theilhaber des Leibes und Blutes Christi und Eines Leibes und Blutes mit ihm werdest"[4]). „Das Brot in der Eucharistie ist nach der Anrufung des heiligen Geistes nicht mehr Brot, sondern der Leib Christi." „Betrachtet daher das Brot und Wein nicht als leere Elemente, denn sie sind,

---

[1]) Rückert, in seiner Geschichte der Lehre vom Abendmahl, theilt daher die Kirchenväter in dieser Lehre in zwei Classen, die Metaboliker und Symboliker. Gegen diese Benennung läßt sich freilich manches einwenden. „Von der synekdochischen (lutherischen) Auslegung der Einsetzungsworte weiß die alte Kirche nichts." So sagt Kahnis, Luther. Dogmatik, II. S. 221.

[2]) Vgl. besonders seine fünf mystagogischen Reden, die an die Neugetauften gerichtet sind. Ausführlich handelt von der Lehre Cyrill's Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte, S. 410 ff. Vgl. auch Neander, Dogmengeschichte, I. S. 426, und zum Theil gegen Rückert, Kahnis, die Luth. Dogmatik, II. S. 211 f.

[3]) ἐν τύπῳ ἄρτου, was heißen kann entweder unter dem Bilde des (noch vorhandenen) Brotes, oder unter der äußeren Gestalt, sub specie panis. Das erstere ist natürlicher.

[4]) σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ.

nach des Herrn Erklärung, der Leib und das Blut Christi." Für diese Veränderung beruft sich Cyrill einmal auf das Hochzeitwunder zu Cana, welches für die römische Substanz-Verwandlung spricht, das andere Mal aber auf die Consecration des Chrisma, das seine Substanz behält. Er war also selbst nicht klar und consequent. Wahrscheinlich war seine Meinung, daß die eucharistischen Elemente durch die Consecration nicht sowohl ihre irdische Substanz, als ihre irdische Bestimmung verlieren.

Gregor von Nyssa, obwohl sonst ein sehr treuer Schüler des spiritualistischen Origenes, ist doch in diesem Punkte ganz realistisch, nennt die Eucharistie eine Speise der Unsterblichkeit und spricht von einer wunderbaren Verwandlung der Natur der Elemente in den verherrlichten Leib Christi kraft der priesterlichen Segnung [1]).

Chrysostomus spricht ebenfalls mehrmals, jedoch blos gelegentlich in seinen Homilien und nicht in der Sprache der nüchternen Logik und Dogmatik, sondern der begeisterten Rhetorik, von einer Vereinigung unserer ganzen Natur mit dem Leibe Christi in der Eucharistie, und sogar von einer manducatio oralis [2]).

Von den lateinischen Vätern nähern sich Hilarius [3]), Ambrosius [4]) und Gaudentius (gest. 410) am meisten dem späteren Dogma der Transsubstantiation. Der letztere sagt: „Der Schöpfer und Herr der Natur, welcher Brot von der Erde erzeugt, bereitet aus Brot seinen eigenen Leib, und er, der Wein aus Wasser machte, macht aus Wein sein Blut" [5]).

Allein so nahe diese und ähnliche Sätze an die römische Transsubstantiationslehre anstreifen, so scheinen sie doch höchstens eine dynamische, nicht eine substanzielle Verwandlung der Elemente in den Leib und das Blut Christi zu enthalten. Denn einmal muß man bedenken, daß ein großer Unterschied ist zwischen der halbpoetischen, begeisterten und glühenden Sprache der Andacht, in welcher die Väter und besonders die Liturgieen von dem eucharistischen Opfer

---

[1]) Orat. catech. magna c. 37. Vgl. Neander, a. a. O. I. S. 428; Kahnis II, 213.

[2]) Von einem ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ καὶ συμπλακῆναι. Vgl. die hieher gehörigen Stellen des Chrysostomus bei Ebrard und Rückert, a. a. O., sowie bei Kahnis, II. S. 215 ff.

[3]) Te Trinit. VIII, 13 sq.

[4]) De mysteriis c. 8 u. 9, wo von einer mutatio der species elementorum durch das Wort Christi die Rede ist und die Verwandlung des Stabs Mosis in eine Schlange und des Nils in Blut zur Vergleichung herbeigezogen wird. Die Aechtheit dieser kleinen Schrift wird aber von manchen bezweifelt. Rückert hält den Ambrosius für den Pfeiler der mittelalterlichen Abendmahlslehre.

[5]) Serm. p. 42: „Ipse naturarum creator et dominus, qui producit de terra panem, de pane rursus, quia et potest et promisit, efficit proprium corpus, et qui de aqua vinum fecit, facit et de vino sanguinem." Andererseits nennt aber auch Gaudentius (Bischof von Brixia) das Abendmahl ein Bild des Leidens Christi, und das Brot das Bild (figura) des Leibes Christi (S. 43).

reden, und der klaren, ruhigen und nüchternen Sprache des Begriffs und der dogmatischen Definition. Sodann wenden dieselben Väter dieselben oder ganz ähnliche Ausdrücke auf das Taufwasser und das Chrisma der Confirmation an, ohne damit eine eigentliche Wesensverwandlung dieser materiellen Elemente in den heiligen Geist lehren zu wollen. Andererseits gebrauchen sie von Brot und Wein nicht selten τύπος, ἀντίτυπα, figura, signum und ähnliche Ausdrücke, welche mehr ein symbolisches als metabolisches Verhältniß derselben zum Leib und Blut des Herrn andeuten. Endlich spricht die beliebte Vergleichung der mysteriösen Wandlung mit der Incarnation des Logos, welche ja keine Vernichtung, sondern eine Aufnahme des Menschlichen in die Einheit mit dem Göttlichen ist, von vorne herein zu Gunsten des Fortbestandes der Substanz der Elemente, und würde sonst die eutychianische Ketzerei begünstigen.

II. Die symbolische Ansicht, jedoch auf einer realistischen Grundlage, ist zunächst vertreten von Eusebius, der das Abendmahl eine Gedächtnißfeier Christi durch die Symbole seines Leibes und Blutes nennt, und unter dem Fleisch und Blut Christi im sechsten Kapitel Johannis die Worte Christi versteht, welche Geist und Leben und wahre Seelenspeise der Gläubigen seien[1]). Es zeigt sich hier deutlich noch der Einfluß des von ihm hochverehrten Origenes.

Aber auffallend ist, daß selbst Athanasius, „der Vater der Orthodoxie", blos einen geistigen Genuß, eine Selbstmittheilung der nährenden Gotteskraft des Logos in den Symbolen des Brotes und Weines anerkennt und gelegentlich eine Lehre von der Eucharistie andeutet, welche der katholischen ganz fremd und der älteren alexandrinischen und der späteren calvinischen sehr ähnlich, obwohl keineswegs mit der letzteren identisch ist[2]). Er versteht nämlich unter dem Fleisch und Blut in der geheimnißvollen Rede Jesu, Johannis 6, die er auf das Abendmahl bezieht, nicht die irdisch-menschliche, sondern die himmlisch-göttliche Erscheinung Jesu, eine von oben kommende, geistige Nahrung, welche der Logos durch den heiligen Geist den Gläubigen (nicht aber dem Judas und den Ungläubigen) mittheilt[3]). Damit stimmt überein, daß er den Genuß der eucharistischen

---

[1]) Demonstr. evang. l. c. 10; Theol. eccl. III. c. 12; und das Fragment eines Tractates De paschate, herausgegeben von Angelo Mai in Scriptorum Veterum nova Collectio, vol. I. p. 247. Vgl. Neander, a. a. O. I, 430, und besonders Steitz in Donner's Jahrbüchern 1865, S. 97—106.

[2]) Zu diesem Resultate kommt, nach einer eingehenden Prüfung, H. Voigt, in seiner gelehrten Monographie über die Lehre des Athanasius, Bremen 1861. S. 170—181. Möhler dagegen findet in der Stelle Ad Serap. IV, 19 die katholische Abendmahlslehre (Athanasius der Gr. S. 560 ff.), aber durch eine offenbar gekünstelte Auslegung und im Widerspruch gegen die betreffenden Stellen in den seitdem bekannt gewordenen Festbriefen des Athanasius, welche die Erklärung von Voigt bestätigen. Vgl. auch Steitz, a. a. O. S. 109 ff.

[3]) So in der Hauptstelle Ad Serap. IV, 19, die eigentlich von der Sünde wider den heil. Geist handelt (c. 8—23), und im confessionellen Interesse verschieden ausgelegt worden

Speise auch auf die Gläubigen im Himmel und selbst auf die Engel ausdehnt, welche wegen ihrer unkörperlichen Natur eines leiblichen Genusses Christi nicht fähig sind[1]).

Gregor von Nazianz sieht in der Eucharistie ein Bild der Menschwerdung, und nennt die geweihten Elemente Symbole und Antitypen der großen Mysterien, schreibt ihnen aber eine heilende Kraft zu[2]).

Der gleichzeitige Basilius der Große († 379) versteht unter dem eucharistischen Leib und Blut Christi die *μυστικὴ ἐπιδημία*, d. h. sein inneres Kommen zur Seele, seine geistliche Menschwerdung im Unterschied von der äußeren historischen Menschwerdung, oder auch seine Lehre[3]), „durch welche die Seele genährt und einstweilen zum Schauen der wesenhaften Realität bereitet wird", und sagt: „Wir essen das Fleisch und trinken das Blut Christi, wenn wir durch seine Menschwerdung und sein sinnlich wahrnehmbares Leben des Logos und der Weisheit theilhaftig werden"[4]). Dieß ist im Wesentlichen offenbar die symbolische Deutung mit einer einseitigen intellectualistischen Färbung.

Auch Makarius der Aeltere, ein geistvoller Vertreter der griechischen Mystik in ihrem ersten Stadium († 390), gehört hierher, indem er Brot und Wein Bild[5]) des Fleisches und Blutes nennt und blos von einem geistlichen Essen[6]) des Fleisches des Herrn redet[7]).

Theodoret, der von der chalcedonensischen Synode als orthodox anerkannt wurde, lehrt zwar eine Verwandlung[8]) der eucharistischen Elemente kraft der

---

ist, aber nun neues Licht erhält durch mehrere Stellen in den neuaufgefundenen syrischen Festbriefen des Athanasius, übersetzt von Larsow, Leipzig 1852, S. 59, 78 ff. 153 ff., und besonders S. 101.

[1]) In den eben angeführten Festbriefen bei Larsow, S. 101, sagt Athanasius: „Und nicht allein, meine Brüder! ist dies Brot [der Eucharistie] eine Speise der Gerechten, auch nähren sich nicht die Heiligen, die auf Erden wohnen, allein mit solchem Brote und Blute, sondern auch im Himmel essen wir solche Speise; denn auch der oberen Geister und der Engel Nahrung ist der Herr, und Wonne ist er der gesammten himmlischen Macht, Allen ist er Alles, und über jeden erbarmt er sich in seiner Menschenliebe."

[2]) Orat. XVII, 12; VIII, 17; IV, 52, und die 45. Rede, gehalten am Osterfest 385. Vgl. über seine Lehre Ullmann, Greg. v. Naz. (1825), S. 483—488; Steitz in Dorner's Jahrbüchern für 1865, S. 133—141; Neander, a. a. O. I, 431. Steitz, der am gründlichsten auf die eucharistische Lehre von Gregor eingeht, kommt zu dem Resultat, daß er nach den vorigen Andeutungen in seinen Schriften derselben symbolischen Grundanschauung huldige, wie Athanasius.

[3]) *διδασκαλία.*

[4]) Bas. Ep. VIII. c. 4 (in älteren Ausg. Ep. 141). Diese, von Klose, Ebrard und Kahnis unbeachtete, aber von Rückert und besonders von Steitz (a. a. O. S. 127 ff.) im Interesse der symbolischen Theorie ausgebeutete Stelle ist die wichtigste unter den Andeutungen des Basilus und muß die Erklärung der anderen reguliren.

[5]) *ἀντίτυπον.* [6]) *πνευματικῶς ἐσθίειν.*

[7]) Hom. XXVII, 17 und andere Stellen. Vgl. Näheres über Makarius bei Steitz, a. a. O. S. 142 ff.

[8]) *μεταβάλλειν.*

priesterlichen Consecration, und eine Anbetung derselben, was allerdings ganz römisch klingt, verwirft aber in derselben Verbindung ausdrücklich die Idee einer Absorption der Elemente in den Leib des Herrn, als einen dem Monophysitismus verwandten Irrthum. „Die mystischen Sinnbilder des Leibes und Blutes Christi", sagte er, „bleiben in ihrer ursprünglichen Wesenheit und Gestalt, sie sind sichtbar und greifbar wie sie früher [vor der Consecration] waren[1]); aber die Betrachtung des Geistes und Glaubens sieht in ihnen das, was sie geworden sind, und sie werden auch angebetet als das, was sie für den Glauben sind"[2]).

Aehnliche Aussagen finden sich in einem dem Chrysostomus zugeschriebenen, aber vielleicht unächten Briefe an den Mönch Cäsarius[3]), bei Ephraim von Antiochien citirt von Photius, und selbst bei dem römischen Bischof Gelasius am Ende des fünften Jahrhunderts (492—496). Der letztere sagt in seinem Werke gegen Eutyches und Nestorius ausdrücklich: „Das Sacrament des Leibes und Blutes Christi, welches wir nehmen, ist ein göttlich Ding, weil wir durch dasselbe der göttlichen Natur theilhaftig werden. Dennoch hört die Substanz oder Natur des Brotes und Weines nicht auf. Und gewiß das Bild und die Aehnlichkeit des Leibes und Blutes Christi wird bei Vollziehung der Mysterien gefeiert"[4]).

Es ist merkwürdig, daß Augustin, der sonst so entschieden katholisch in dem Dogma von der Kirche und von der Taufe und der Hauptgründer der lateinischen Orthodoxie ist, nach dem Vorgange der älteren afrikanischen Theologen Tertullian und Cyprian eine symbolische Theorie vom Abendmahl vorträgt, welche jedoch zugleich einen realen geistigen Genuß des Herrn durch den Glauben einschließt und insofern der calvinischen oder orthodox-reformirten Lehre am

---

[1]) Dial. II. Opera ed. Hal. tom. IV. p. 126, wo der Orthodoxe gegen den Eranisten sagt: *τὰ μυστικὰ σύμβολα . . . μένει ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτὰ, οἷα καὶ πρότερον ἦν.*

[2]) *προσκυνεῖται ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται.* Diese Worte beweisen allerdings, daß die consecrirten Elemente nicht blos subjectiv, sondern in gewissem Sinne objectiv und real das sind, wofür der Glaube sie hält, nämlich Leib und Blut Christi. Aber daneben behalten sie nach Theodoret doch noch ihre natürliche Realität und symbolischen Charakter.

[3]) Ep. ad Caesarium monach. (bei Chrys. Opera tom. III. Pars altera p. 897 der neuen Pariser Ausgabe nach der Bened. Ausg. von Montfaucon): „Sicut enim antequam sanctificetur panis, panem nominamus: divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab appellatione panis; dignus autem habitus dominici corporis appellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit, et non duo corpora, sed unum corpus filii praedicamus." Dieser Brief ist vollständig blos in einer alten lateinischen Uebersetzung vorhanden.

[4]) De duabus naturis in Christo adv. Eutychen et Nestorium (in der Bibl. Max. Patrum, tom. VIII. p. 703) . . . „et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur." Manche römische Theologen bezweifeln die Aechtheit dieses Briefes aus dogmatischem Vorurtheil. Vgl. die Bibl. Max. tom. VIII. p. 699 — 700.

nächsten kommt, während er in untergeordneten Punkten von dieser ebenso abweicht, als von dem Dogma der Transsubstantiation und Consubstantiation [1]). Er war der erste, der eine klare Unterscheidung zwischen dem äußeren Zeichen und der inneren Gnade machte, welche gleich wesentlich zum Begriffe des Sacraments sind. Er behauptet den figürlichen Charakter der Einsetzungsworte und der Rede Jesu über das Essen nnd Trinken seines Fleisches und Blutes im sechsten Kapitel Johannis; er nennt Brot und Wein, wie Tertullian, figurae oder signa corporis et sanguinis Christi (aber allerdings nicht bloße Figuren), und besteht auf einer Unterscheidung zwischen „dem was sichtbar im Sacramente genommen, und dem was geistlich gegessen und getrunken wird," oder zwischen einem fleischlichen und sichtbaren Pressen des Sacraments mit den Zähnen und einem geistlichen Essen des Fleisches Christi und Trinken seines Blutes [2]). Das Letztere beschränkt er auf die Auserwählten und Gläubigen, obwohl er dem Subjectivismus der Donatisten gegenüber behauptet, daß das Sacrament (seiner objectiven Bedeutung nach) auch für den unwürdigen Empfänger der Leib Christi sei. Er sagt von Judas, daß er blos das Brot des Herrn aß, während die übrigen Apostel „den Herrn aßen, der das Brot war." An einer anderen Stelle: Das sacramentum „wird einigen zum Leben, anderen zum Verderben gegeben," aber die res sacramenti, d. h. „das Ding selbst, wovon es das sacramentum ist, ist jedermann, der desselben theilhaftig wird, zum Leben gegeben." „Wer nicht in Christo bleibt, der genießt ohne Zweifel weder sein Fleisch, noch trinkt er sein Blut, obwohl er das sacramentum (d. h. das äußere Zeichen) eines so großen Dinges zu seinem Gerichte ißt und trinkt." Er legt jedenfalls das Hauptgewicht auf den geistigen Genuß. „Was bereitest du die Zähne und den Bauch! Glaube, und du hast es gegessen!" [3]) Er nimmt für das Sacrament eine religiöse Ehrfurcht in Anspruch, aber keinen abergläubischen Schauer vor demselben, als wäre es ein Wunder mit magischer Wirkung [4]). Augustin verwirft auch ausdrücklich

---

[1]) Wegen seiner enormen dogmatischen Autorität ist Augustin in allen Abendmahlsstreitigkeiten ein Zankapfel der verschiedenen Confessionen gewesen. Albertinus (De euchar. p. 602—742) und Rückert (a. a. O. S. 353 ff.) haben siegreich nachgewiesen, daß er kein Zeuge der römischen Lehre ist, sind aber zu weit gegangen, wenn sie ihn zum bloßen Symboliker machten. Daß er ebenso wenig der lutherischen Lehre günstig ist, giebt Kahnis (vom Abendmahl S. 221, und im zweiten Theil seiner Luther. Dogmatik S. 207) offen zu.

[2]) In Psalm. III, 1: „Convivium, in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit." Contra Adamant. XII, 3 (signum corporis sui); Contra advers. legis et prophet. II. c. 9; Epist. 23; De Doctr. Christ. III, 10, 16, 19; De Civit. Dei XXI. c. 20, 25. De peccat. mer. ac rem. II, 26 (quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen quoniam sacramentum est).

[3]) Tract. in Joh. 25: „Quid paras dentes et ventrem? Crede, et manducasti." Vgl. Tract. 26: „Qui non manet in Christo, nec manducat carnem ejus, nec bibit ejus sanguinem, licet premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi."

[4]) De Trinit. III, 10: „Honorem tamquam religiosa possunt habere, stuporem tamquam mira non possunt."

die Hypothese der Ubiquität des Leibes Christi, welche schon damals zur Unterstützung der materialisirenden Ansicht gebraucht und in späterer Zeit von lutherischen Theologen zur Stütze der Consubstantiationstheorie weiter ausgebildet wurde. „Seinen Leib, mit welchem Christus auferstand," sagte er, „nahm er gen Himmel, der an einem Orte sein muß.... Wir müssen uns gegen eine solche Auffassung seiner Gottheit verwahren, welche die Wahrheit seines Fleisches von ihm nimmt. Denn als das Fleisch des Herrn auf Erden war, war es gewiß nicht im Himmel; und nun da es im Himmel ist, ist es nicht auf Erden." „Ich glaube, daß der Leib des Herrn im Himmel ist, wie er auf Erden war, als er gen Himmel fuhr[1])." Doch hielt dieser große Kirchenlehrer daneben an der realen Gegenwart Christi im Abendmahl fest. Er sagt von den Märtyrern: sie haben Christi Blut getrunken und ihr eigenes Blut für Christum vergossen. Auch war er geneigt, mit den orientalischen Vätern den consecrirten Elementen eine heilende Kraft zuzuschreiben.

Augustins Schüler, Facundus, lehrte, daß das sacramentale Brot nicht eigentlich der Leib Christi sei, aber das Geheimniß des Leibes enthalte. Fulgentius von Ruspe hielt dieselbe symbolische Ansicht fest, und noch viel später können wir sie durch den mächtigen Einfluß Augustins in Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis, unter den fränkischen Theologen des Carolingischen Zeitalters, in Ratramnus und Berengar von Tours verfolgen, bis sie in der reformirten Kirche im 16ten Jahrhundert in modificirter Gestalt mächtiger als je wieder hervortrat.

Leo I. ist von einigen ebenfalls zu den Symbolikern gerechnet worden, aber wohl mit Unrecht. Er nennt zwar die Communion eine „geistliche" Speise[2]), wie es Athanasius zuvor gethan hatte, nimmt aber daneben eine Art Assimilation des Fleisches und Blutes Christi durch den gläubigen Genuß an. „Was wir glauben, das nehmen wir mit dem Munde. ... Die Theilnahme am Leibe und Blute Christi bewirkt, daß wir in das, was wir empfangen, übergehen und Christum in Geist und Körper an uns tragen." Die freiwillige Enthaltung vom Weine im Abendmahl hielt dieser Papst noch für einen Frevel[3]).

---

[1]) Ep. 146: „Ego Domini corpus ita in coelo esse credo, ut erat in terra, quando ascendit in coelum." Vgl. ähnliche Stellen in Tract. in Joh. 13; Ep. 187; Sermo 264.

[2]) Spiritualis alimonia. Dieser Ausdruck schließt aber, wie der Zusammenhang der Stelle in Serm. LIX, 2 deutlich zeigt, keineswegs eine Wirkung des Abendmahls-Genusses auf den Leib aus, da geistlich oft gleichbedeutend mit übernatürlich steht. Schon Ignatius nannte das Brot des Abendmahls „eine Medicin der Unsterblichkeit und ein Gegengift gegen den Tod" (φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Χριστῷ διὰ παντός. Ad Ephes. c. 20). Diese Stelle fehlt indeß in der kürzeren syrischen Recension.

[3]) Vgl. die betreffenden Stellen aus Leo's Schriften bei Perthel, Papst Leo's I. Leben und Lehren, S. 216 ff., und bei Rückert, a. a. O. S. 479 ff. Leo's Lehre vom Abendmahl

III. Die alten Liturgien, deren Zeugniß über diesen Punkt ebenso wichtig ist, als das der Kirchenväter, setzen die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl voraus, reden aber durchweg in der feierlichen Gefühlssprache der Erbauung und versuchen nirgends eine Erklärung der Art und Weise dieser Gegenwart und ihres Verhältnisses zu den noch sichtbaren Formen von Brot und Wein. Sie gebrauchen von den consecrirten Elementen Ausdrücke wie: der heilige Leib, das theure Blut unseres Herrn Jesu Christi, die geheiligten Oblationen, die himmlischen, fleckenlosen, herrlichen, schauerlichen, göttlichen Gaben, das schauerliche, blutlose, heilige Opfer, u. s. w. Im Acte der Consecration beten die Liturgien um die Herabsendung des heiligen Geistes, daß er Brot und Wein „heilige und vollende" [1]), oder daß er sie „heilige und mache" zum Leib und Blut Christi [2]), oder „segne und mache" [3]).

IV. Was die **Anbetung** der consecrirten Elemente betrifft, so folgt diese mit logischer Nothwendigkeit aus der Transsubstantiationslehre und ist ihr sicherer Prüfstein. Es findet sich aber in den alten Liturgien noch keine Spur davon, und in der ganzen patristischen Literatur giebt es blos vier Stellen, aus denen man dieselbe ableiten kann, zum deutlichen Beweis, daß die Verwandlungs-Lehre noch nicht im Bewußtsein der Kirche festgesetzt war.

Chrysostomus sagt: „Die Magier beteten Christum in der Krippe an; aber wir sehen ihn nicht in der Krippe, sondern auf dem Altar und sollten ihm noch größere Ehrfurcht erzeigen" [4]). Theodoret gebraucht in der bereits angeführten Stelle ebenfalls den Ausdruck *προσκυνεῖν*, behauptet aber daneben ausdrücklich die Fortdauer der Substanz der Elemente. Ambrosius redet einmal von dem Fleische Christi, „welches wir heute in den Mysterien anbeten" [5]), und Augustin von einer dem Genusse des Fleisches Christi vorangehenden Anbetung [6]).

In all diesen Stellen muß man wohl den Ausdruck *προσκυνεῖν* und **adorare** im weiteren Sinne nehmen, und zwischen Kniebeugung, die besonders

---

ist nicht so klar ausgeprägt, wie seine Lehre von der Taufe, und hat wenig Eigenthümliches. Er hatte aber sicherlich eine mehr als symbolische Ansicht vom Sacrament und vom Opfer der Eucharistie.

1) Die Liturgie des heil. Markus (in Neale's Ausgabe: The Liturgies of. S. Mark, S. James, S. Clement, S. Chrysostom, S. Basil. Lond. 1859. p. 26): *ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ . . . καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα*, worauf die Gemeinde respondirt: *Ἀμήν*.

2) In der Liturgie des Jakobus (bei Neale, S. 64): *ἵνα . . . ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου, κ. τ. λ.*

3) Die Liturgie des Chrysostomus (bei Neale S. 137) gebraucht die Ausdrücke *εὐλόγησον* und *ποίησον*.

4) Hom. 24 in 1 Cor.

5) De spir. S. III, 11. „quam [carnem Christi] hodie in mysteriis adoramus, et quam apostoli in Domino Jesu adoraverunt."

6) In Psalm. 98. n. 9: „Ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit; nemo autem illam carnem manducat **nisi prius adoraverit** .... et non modo non peccemus adorando, sed peccemus non adorando."

im Orient als bloße Ehrfurchtsbezeugung so häufig war, und eigentlicher Anbetung unterscheiden. Die alten Liturgieen enthalten jedenfalls keine Vorschrift oder Anleitung für irgend einen Ort der Anbetung, welcher mit der Elevation der Hostie zugestandener Maßen erst seit dem Triumph der Transsubstantiationslehre im zwölften Jahrhundert in der lateinischen Kirche herrschend wurde [1]).

§. 228. Das Opfer der Eucharistie.

Literatur.

Neben den bereits angeführten Werken über das heil. Abendmahl vgl. **Höfling:** Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Kirche. Erlangen 1851. Artikel: Messe, Meßopfer in **Wetzer** und **Welte:** Kirchenlexicon der kathol. Theologie. Bd. VII. (1851) S. 83 ff. **G. E. Steitz:** Art. Messe und Meßopfer in Herzog's Protest. Real-Encyklopädie Bd. IX. (1858) S. 375—408. **Phil. Freeman:** The Principles of Divine Service. Part. II. Oxf. and Lond. 1862. Der letztere geht von einer sehr ausführlichen Betrachtung des mosaischen Opfercultus aus und erklärt (in der Vorrede S. VI) mit Unrecht alle früheren englischen und deutschen Werke von Mede, Outram, Patrik, Magee, Bähr, Hengstenberg und Kurtz über diesen Gegenstand für gänzlich ungenügend und verfehlt. [2])

---

[1]) Das sagt auch der römische Liturgiker Muratori, De rebus liturgicis, c. XIX. p. 227: „Uti omnes inter Catholicos eruditi fatentur, post Berengarii haeresiam ritus in Catholica Romana ecclesia invaluit, scilicet post consecrationem elevare hostiam et calicem, ut a populo adoretur corpus et sanguis Domini.“ Freeman, The Principles of Divine Service, Introduction to Part. II. p. 169 behauptet: „The Church throughout the world, down to the period of the unhappy change of doctrine in the Western Church in the eleventh and twelfth centuries, never worshipped either the consecrated elements on account of their being the body and blood of Christ, or the presence of that body and blood; non again, either Christ himself as supernaturally present by consecration, or the presence of his divinity; neither have the Churches of God to this hour, with the exception of those of the Roman obedience any such custom.“

[2]) Freeman spricht das Resultat seiner Untersuchung des biblischen Opfercultus und der Lehre der alt-katholischen Kirche über das eucharistische Opfer S. 280 folgendermaßen aus: It is enough for us that the holy Eucharist is all that the ancient types forshewed that it would be: That in it we present ‚memorially‘, yet truly and with prevailing power, by the consecrating Hands of our Great High Priest, the wondrous Sacrifice once for all offered by Him at the Eucharistic Institution, consummated on the Cross, and ever since presented and pleaded by Him, Risen and Ascended, in Heaven; that our material Gifts are identified with that awful Reality, and as such are borne in upon the Incense of His Intercession, and in His Holy Hands, into the True Holiest Place; that we ourselves, therewith, are borne in thither likewise, and abide in a deep mystery in the heavenly places in Christ Jesus; that thus we have all manner of acceptance, sonship, kingship, and priesthood unto God; all our whole life, in all its complex action, being sanctified and purified for such access, and abiding continually in a heavenly sphere of acceptableness and privilege. — Enough for us, again, that on the sacramental side of the mystery, we have been thus privileged to give to God His Own Gift of Him-

Die katholische Kirche, sowohl die griechische als die lateinische, sieht in der Eucharistie nicht nur ein sacramentum, in welchem Gott den Gläubigen eine Gnade mittheilt, sondern zugleich und zwar hauptsächlich ein sacrificium, in welchem die Gläubigen Gott dasjenige wirklich darbringen, was durch die sinnlichen Elemente vorgestellt ist. Auch in diesem Punkte haben die Kirchenväter den Grund gelegt und stehen, das muß man zugeben, im Allgemeinen weit mehr auf katholischer als protestantischer Seite. Die Wichtigkeit des Gegenstandes verlangt eine vorläufige Verständigung über die Opferidee und eine klare Unterscheidung ihrer ursprünglich christlichen Gestalt von der späteren traditionellen Verunstaltung.

Die Opferidee ist der Mittelpunkt aller alten Religionen, des Heidenthums und Judenthums. Im Christenthum ist dieselbe erfüllt. Denn durch sein einmaliges und vollgültiges Opfer am Kreuze hat Christus die Sündenschuld der Menschheit vollkommen getilgt und sie mit dem gerechten Gott versöhnt. Auf Grund dieses Opfers des ewigen Hohenpriesters haben die Gläubigen Zutritt zu dem Gnadenthrone Gottes und dürfen die Erhörung ihrer Gebete und Fürbitten erwarten. Mit diesem vollkommenen und ewig gültigen Opfer steht die Eucharistie in unauflöslicher Verbindung. Zwar ist sie ursprünglich ein Sacrament, und die Hauptsache darin ist das, was wir von Gott empfangen, nicht dasjenige, was wir Gott geben. Das Letztere ist nur eine Folge des Ersteren; denn wir können Gott nichts geben, was wir nicht zuvor von ihm empfangen haben. Aber die Eucharistie ist das sacramentum eines sacrificium, nämlich die dankbare Gedächtnißfeier des Opfertodes Christi am Kreuze und der gläubige Genuß oder die erneuerte Aneignung der Früchte dieses Opfers. „So oft ihr von diesem Brote esset und von diesem Kelche trinket, verkündiget ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt.“ Die Eucharistie ist ferner, wie schon der Name andeutet, von Seiten der Gemeinde ein lebendiges und vernünftiges Dankopfer, indem sie sich auf's Neue in Christo und auf Grund seines Opfers betend und fürbittend Gott darbringt. Denn nur in Christo sind unsere Opfer Gott angenehm, und nur durch beständige Vorhaltung und Darbringung seines Verdienstes können wir die Erhörung unserer Gebete und Fürbitten erwarten. Insofern wird allerdings in einem tiefen symbolischen und ethischen Sinne Christus in jedem gläubigen Gebete und vor allem im heiligen Abendmahle Gott dem Vater geopfert, d. h. als der alleinige Grund unserer Versöhnung und Erhörung vorgehalten. Das ist die tiefe Wahrheit, die der katholischen Messe zu Grunde liegt und ihr noch immer eine solche Macht über das religiöse Gemüth giebt.

---

self to dwell in us, and we in Him; — that we thereby possess an evermore renewed dedicated being — strengthened with all might, and evermore made one with Him. Profoundly reverencing Christe's peculiar Presence in us and around us in the celebration of such awful mysteries, we nevertheless take as the watchword of our deeply mysterious Eucharistic worship ‚Sursum corda‘ and ‚Our life is hid with Christ in God.‘“

Allein diese Idee wurde im Laufe der Zeit durch fremdartige Elemente getrübt und in die griechisch-römische Lehre vom Meßopfer umgestaltet. Hiernach ist die Eucharistie eine unblutige Wiederholung des Versöhnungsopfers Christi durch das Priesteramt zum Heile der Lebendigen und der Todten, so daß der Leib Christi wahrhaftig jeden Tag, ja jede Stunde, und zwar auf unzähligen Altären zugleich buchstäblich geopfert wird! Der Ausdruck Messe, der eigentlich die Entlassung der Gemeinde[1]) am Schlusse des Gottesdienstes bezeichnete, wurde seit dem Ende des vierten Jahrhunderts der Name für den Gottesdienst der Gläubigen[2]), der eben in der Feier des eucharistischen Opfers und der Communion bestand. Die entsprechenden Ausdrücke der Orientalen sind *λειτουργία*, *θυσία*, *προσφορά*.

Im Meßopfer ist die ganze mysteriöse Fülle und Herrlichkeit des katholischen Gottesdienstes concentrirt; hier erreicht die Idee des Priesterthums ihren schwindelnden Höhepunkt; hier wird zugleich die Andacht und Ehrfurcht der Zuschauer bis zur höchsten Anbetung gesteigert. Denn für den frommen Katholiken kann es nichts Größeres und Feierlicheres geben, als einen Cultusact, in welchem der ewige Sohn Gottes durch die sichtbare Hand des Priesters auf dem Altare wahrhaftig Gott geopfert wird für die Sünden der Welt. Aber so hoch der katholische Cultus eben hier über den Götzenopfern des Heidenthums und den blos typischen Opfern des Judenthums erhaben ist, so hat doch gerade der frühere Opferdienst, der mit dem ganzen jüdischen und griechisch-römischen Volksleben aufs engste verbunden war, besonders seit der nominellen Universalbekehrung des römischen Heidenthums, auf die katholische Feier der Eucharistie einen mächtigen Einfluß ausgeübt und die ursprüngliche Einfalt und Reinheit desselben verdunkelt, ja fast unkenntlich gemacht. Das sacramentum trat hinter das sacrificium ganz zurück, das sacrificium wurde grob materialisirt und auf Kosten des Opfers am Kreuze erhoben. Die unendliche Reihe nothwendiger Wiederholungen ist eine Beeinträchtigung des Opfers Christi.

Die biblische Begründung des Meßopfers ist schwach und reducirt sich auf eine falsche buchstäbliche oder geradezu verkehrte Auslegung einiger Stellen, wie Maleachi 1, 10 f.; 1 Cor. 10, 21; Hebr. 5, 6; 7, 1 ff.; 13, 10. Besonders oft wird der Hebräerbrief mißbraucht, der doch gerade umgekehrt mit großem Nachdruck die Aufhebung des alttestamentlichen Opfer-Cultus im christlichen Gottesdienst und die ewige Gültigkeit und Unwiederholbarkeit des Opfers unseres einigen Hohepriesters zur Rechten des Vaters lehrt[3]).

Wir gehen nun zur näheren geschichtlichen Darstellung über. Die vornicänischen Väter fassen die Eucharistie einstimmig als ein Dankopfer der Gemeinde, welche die geweihten Elemente von Brot und Wein und in diesen sich

---

[1]) Missio, dismissio.

[2]) Die missa fidelium, im Unterschied von der missa catechumenorum. Vgl. §. 222.

[3]) Vgl. 10, 14; 7, 23. 24.

selbst Gott darbrachte[1]). Diese Vorstellung ist an sich ganz unschuldig, kann aber leicht zur Lehre vom Meßopfer überleiten, sobald die Elemente mit dem Leib und Blut Christi identificirt und die Gegenwart des Leibes materialistisch aufgefaßt wird.

Die Anfänge zur römischen Lehre finden sich bei Cyprian um die Mitte des dritten Jahrhunderts in Verbindung mit seiner hochkirchlichen Lehre vom klerikalischen Priesterstande. Sacerdotium und sacrificium sind bei ihm correlate Begriffe, und eine judaisirende Fassung des ersteren forderte auch eine judaisirende Fassung des letzteren. Der Priester fungirt in der Eucharistie an der Stelle Christi[2]) und verrichtet einen wirklichen Opferact in der Kirche.[3]) Doch sagt Cyprian noch nicht deutlich, daß Christus der Gegenstand des priesterlichen Opfers sei; vielmehr wird der mystische Leib Christi, die Gemeinde, Gott geopfert und mit Christo vermählt[4]).

Viel weiter ausgebildet ist die Lehre vom Meßopfer bei den nicänischen und nachnicänischen Vätern, jedoch mit vielfachen Unklarheiten, rhetorischen Uebertreibungen und Schwankungen zwischen symbolischer und grob-realistischer Auffassung, bis sie durch Gregor den Großen in allen wesentlichen Punkten zum Abschluß gebracht wurde. Diese Punkte sind folgende:

1. Das eucharistische Opfer ist das feierlichste Mysterium der Kirche, das den Gläubigen mit einem Schauer erfüllt. Daher die Prädicate *θυσία φοβερά, φρικτή, ἀναίμακτος*, sacrificium tremendum, die häufig, besonders in den orientalischen Liturgieen und Homilien, darauf angewendet werden. So heißt es in der Liturgie des Jakobus: „Wir bringen dir dar, o Herr, dieses schauerliche und unblutige Opfer." Um so mehr muß die Gleichgültigkeit der Gemeinde bei diesem so feierlichen Acte auffallen. Schon Chrysostomus klagt: „Vergebens ist das tägliche Opfer, vergebens stehen wir am Altar: niemand nimmt daran Theil"[5]).

2. Es ist nicht ein neues Opfer, das zum Opfer des Kreuzes hinzugefügt wird, sondern eine tägliche, unblutige Wiederholung und fortwährende Anwendung des einen und selbigen Opfers. Augustin stellt es einerseits als ein sacramentum memoriae, eine symbolische Gedächtnißfeier des Opfertodes Christi dar, wogegen natürlich nichts einzuwenden ist[6]). Aber andererseits nennt er doch die Feier der

---

[1]) Vgl. §. 102. [2]) „Vice Christi vere fungitur."

[3]) „Sacrificium verum et plenum offert in ecclesia Patri."

[4]) Epist. 63 ad Caecil. c. 14. Aehnlich ist die Vorstellung Augustins, wonach die Kirche sich selbst in und mit Christo als ihrem Haupte Gott opfert.

[5]) Hom. III. in Ep. ad Ephes. (in der neuen Pariser Bened. Ausg. tom. XI. p. 26): *εἰκῇ θυσία καθημερινή, εἰκῇ παρεστήκαμεν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδεὶς ὁ μετέχων.* Frustra est quotidianum sacrificium, frustra adstamus altari: nemo est qui participat.

[6]) Contr. Faust. Manich. l. XX, 18: „Unde jam Christiani, peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant, sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi," vgl. l. XX, 21. Dies stimmt überein mit Augustins

Communion verissimum sacrificium des Leibes Christi. Die Kirche, sagt er, opfert[1]) Gott das Opfer des Dankes in dem Leibe Christi von den Tagen der Apostel durch die sichere Reihenfolge der Bischöfe bis auf unsere Zeit. Aber die Kirche bringt mit Christo zugleich sich selbst, als den Leib Christi, Gott dar. Wie alle Ein Leib sind, so sind sie auch alle zusammen dasselbe Opfer[2]). Nach Chrysostomus wird derselbe Christus und der ganze Christus überall geopfert. Es ist nicht ein verschiedenes Opfer, wie der Hohepriester ehemals es darbrachte, sondern wir bringen immer dasselbe Opfer dar, oder vielmehr wir verrichten eine Denkfeier oder Erinnerung dieses Opfers[3]). Der letzte Satz würde entschieden eine symbolische Auffassung begünstigen, wenn nicht Chrysostomus an anderen Stellen so starke Ausdrücke gebrauchte, wie: „Wenn du den Herrn geschlachtet und da liegen und den Priester beim Opfer stehen siehst," oder: „Christus liegt geschlachtet auf dem Altar"[4]).

3. Das Opfer ist das Gegenbild der mosaischen Opfer und verhält sich zu diesen, wie das Wesen zu typischen Schattengebilden. Es ist besonders auch vorgebildet durch das unblutige Opfer Melchisedeks, bestehend aus Brot und Wein. Dieses Opfer Melchisedeks wird daher von Hilarius, Hieronymus, Augustin, Chrysostomus und anderen Kirchenvätern sehr oft betont auf Grund der bekannten Parallele im siebenten Kapitel des Hebräerbriefs.

4. Der Gegenstand des Opfers ist der Leib Jesu Christi, der auf dem Altare der Kirche so wahrhaftig vorhanden ist, als dereinst auf dem Altare des Kreuzes, und sich nun durch seine Priester Gott darbringt. Daher die häufige Sprache der Liturgien: „Du bist der, der opfert und geopfert wird, o Christus, unser Gott." Augustin verbindet aber damit zugleich, wie schon gesagt, die wahre und wichtige sittliche Idee der Selbstopferung der ganzen erlösten Gemeinde an Gott. Ebenso die Gebete der Liturgien[5]).

---

symbolischer Auffassung der geweihten Elemente als signa, imagines, similitudines corporis et sanguinis Christi. Steitz, a. a. O. S. 379, möchte ihn ganz zum Symboliker machen, was aber nicht geht, vgl. den vorigen § u. Neander, Dogmengesch. I. S. 432.

[1]) Immolat.

[2]) De civit. Dei X, 20: „Per hoc [homo Jesus Christus] et sacerdos est ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum offerre discit." Auch die Gläubigen im Himmel bilden mit uns Ein sacrificium, da sie mit uns una civitas Dei sind.

[3]) Hom. XVII in Ep. ad Hebr. tom. XII. p. 241. u. 242: *Τοῦτο γὰρ ποιεῖτε, φησὶν, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Οὐκ ἄλλην θυσίαν, καθάπερ ὁ ἀρχιερεὺς τότε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ἀεὶ ποιοῦμεν· μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας.*

[4]) De Sacerd. III. c. 4 (tom. I, 467): *ὅταν ἴδῃς τὸν Κύριον τεθυμένον καὶ κείμενον, καὶ τὸν ἱερέα ἐφεστῶτα τῷ θύματι, καὶ ἐπευχόμενον, κ. τ. λ.* Homil. XV ad Popul. Antioch. c. 5. tom. II. p. 187: *Ἔνθα ὁ Χριστὸς κεῖται τεθυμένος.* Vgl. Hom. in tom. II. p. 394, wo es vom Opfer der Eucharistie heißt: *θυσίᾳ προσέρχῃ φρικτῇ καὶ ἁγίᾳ· ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός.*

[5]) Freeman sieht dieß für die Hauptsache in den alten Liturgien an: „In all liturgies",

5. Das Darbringen des Opfers ist das ausschließliche Vorrecht der christlichen Priester. Spätere römische Theologen nehmen die Worte: „Das thut[1]) zu meinem Gedächtniß" gleichbedeutend mit: „Das opfert," und beschränken diesen Befehl auf die Apostel und ihre Nachfolger im Amte, während es doch offenbar eine Ermahnung an alle Gläubigen zur Gedenkfeier des Versöhnungstodes, zur communio sacramenti, und nicht zur immolatio sacrificii ist.

6. Das Opfer ist wirksam für den ganzen Leib der Kirche zur Erlangung der Gaben, um welche in den liturgischen Gebeten gefleht wird, und kommt auch den abgeschiedenen Gläubigen zu gute.

In allen alten Liturgien findet sich nach der Consecration eine Erinnerung der Todten, die auf dem lebendigen Bewußtsein der ununterbrochenen Gemeinschaft der Heiligen ruht, und nicht mit der späteren römischen Lehre vom Fegfeuer verwechselt werden darf, obwohl sie allerdings eine Annäherung dazu ist[2]). Es sind nicht Fürbitten für die büßenden Halbchristen im Fegfeuer, daß Gott sie erlösen möge von ihrer Pein, sondern für die Heiligen im Himmel mit Einschluß der Patriarchen, Propheten und Apostel, daß Gott ihre Seligkeit vermehren möge bis zum Tage der endlichen Vollendung der ganzen Kirche. Solche Fürbitten schienen später unpassend, und wurden durch Fürbitten für die Seelen im Fegfeuer ersetzt.

In der Liturgie des heiligen Chrysostomus heißt es: „Wir bringen dir dieß vernünftige Opfer dar für die, welche im Glauben abgeschieden sind, unsere Vorväter, Patriarchen, Propheten, Apostel, Prediger, Evangelisten, Märtyrer, Confessoren, Jungfrauen und alle Geister, die im Glauben vollendet sind ... besonders für die heilige, unbefleckte, herrliche Frau, die Mutter Gottes und ewige Jungfrau," u. s. w. Cyrill von Jerusalem giebt in seiner fünften und letzten mystagogischen Katechese, welche der Betrachtung des eucharistischen Opfers

---

sagt er l. c. p. 190, „the Church has manifestly two distinct though closely connected objects in view. The first is, to offer herself in Christ to God; or rather, in strictness and as the highest conception of her aim, to procure that she may be offered by Christ Himself, and as in Christ, to the Father. And the second object, as the crowning aud completing feature of the rite, and woven up with the other into one unbroken chain of service, is to obtain communion through Christ with God; or, more precisely again, that Christ may Himself give her, through Himself, such Communion."

[1]) *ποιεῖτε.*

[2]) Neale hat in einem Anhang zu seiner englischen Ausgabe der alten Liturgieen (The Liturgies of St. Mark, St. James, etc., Lond. 1859, p. 216 ff.) die schönsten liturgischen Gebete der alten Kirche für die abgeschiedenen Gläubigen zusammengestellt, und leitet daraus die Sätze ab: 1) that prayers for the dead, and more especially the oblation of the blessed Eucharist for them, have been from the beginning the practice of the Universal Church. 2) And this without any idea of a purgatory of pain, or of any state from which the departed soul has to be delivered as from one of misery." Der zweite Punkt bedarf der Modification.

und liturgischen Gottesdienstes gewidmet ist, folgende Beschreibung der eucharistischen Fürbitten: „Wenn das geistige Opfer, der unblutige Gottesdienst vollbracht ist, so bitten wir Gott über diesem Versöhnungsopfer für den allgemeinen Frieden der Kirche, für das Wohl der Welt, für den Kaiser, für Soldaten und Verbündete, für die Kranken und Betrübten, für alle Armen und Nothleidenden. Sodann gedenken wir auch derer, die entschlafen sind, der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, daß Gott durch ihr Gebet und ihre Fürbitte unser Gebet aufnehmen möge, überhaupt aber bitten wir für alle, welche von uns dahingegangen sind, indem wir glauben, daß es jenen Seelen zur größten Hülfe gereichen werde, für welche das Gebet dargebracht wird, während das heilige, einen heiligen Schauer erregende Opfer vor uns liegt" [1]). Selbst Augustin (wie schon vor ihm Tertullian), lehrt deutlich als eine Tradition, daß das eucharistische Opfer, die Fürbitten oder suffragia und Almosen der Lebenden den abgeschiedenen Gläubigen zu Hülfe kommen, so daß der Herr barmherziger mit ihnen verfahre, als ihre Sünden verdienen [2]). Seine edle Mutter Monica sagte sterbend zu ihm, er möge ihren Leib begraben wo er wolle und solle sich deshalb keine Sorge machen, nur das bitte sie von ihm, daß er ihrer Seele am Altare des Herrn gedenken möge [3]).

Damit hängt die Idee von einer Büßung und Läuterung im Mittelzustand zwischen Tod und Auferstehung zusammen, welche ebenfalls schon Augustin aus den Stellen Matth. 12, 32 und 1 Kor. 3, 15 ableitet, jedoch mehr blos als Vermuthung [4]).

Aus diesen und ähnlichen Stellen und im Anschluß an frühere jüdische und heidnische Vorstellungen und Sitten bildete sich seit Gregor dem Großen die römische Lehre vom Fegfeuer für unvollkommene Gläubige, die erst noch von den Schlacken ihrer Sünde gereinigt werden müssen, ehe sie für den Himmel reif sind, sowie die Einrichtung von besonderen Messen für die Todten, worin die Verkehrung der dankbaren Gedächtnißfeier des einmaligen und ewig gültigen

---

[1]) *Τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας*, Catech. XXIII, 8.

[2]) Serm. 172, 2 (Opp. Tom. V, 1196): „Orationibus sanctae ecclesiae, et sacrificio salutari, et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adjuvari, ut cum eis misericordius agatur a Domino." Er beschränkt aber diese Wirkung ausdrücklich auf diejenigen, welche im Glauben abgeschieden sind.

[3]) Confess. l. IX, 27: „Tantum illud vos rogo ut ad Domini altare memineritis mei, ubi fueritis." Tertullian hielt es für die Pflicht einer frommen Wittwe, für die Seele ihres Gatten zu beten und am Jahrestage seines Todes ein Opfer darzubringen, De monogam. c. 10; vgl. De Corona c. 2: „Oblationes pro defunctis pro natalitiis annua die facimus."

[4]) De civit. Dei XXI, 24, u. anderwärts. Die Stellen Augustins und anderer Kirchenväter zu Gunsten der Lehre vom Fegfeuer sind zusammengestellt in dem mehrfach angeführten Werke von Berington und Kirk: The Faith of Catholics, etc. vol. III. p. 140—207.

Opfers Christi ihren Gipfelpunkt erreicht und die Idee der Communion ganz verschwindet[1]).

Ueberhaupt trat in der kirchlichen Abendmahlsfeier das Sacrament hinter dem Opfer immer mehr zurück. In römischen Kirchen kann man in allen Ländern glänzende Messen am Hauptaltar sehen und hören, wo die Gemeinde der Gläubigen, statt an der Communion Theil zu nehmen, blos dem priesterlichen Opferacte zuschaut. Die Communion wird häufig an einem Nebenaltar in einer frühen Morgenstunde abgethan.

§. 229. Die Feier der Eucharistie.

Vgl. die liturgische Literatur citirt im nächsten Abschnitt, besonders die Werke von **Daniel, Neale** und **Freeman.**

Die Feier des eucharistischen Opfers und der Communion war der Mittel- und Höhepunkt des sonntäglichen Gottesdienstes, und alle anderen Bestandtheile dienten als Vorbereitung und Begleitung. Die alten Liturgien sind wesentlich und fast ausschließlich eucharistische Gebete und Handlungen und enthalten außerdem nichts als einige Taufformulare und Gebete für die Katechumenen. Das Wort Liturgie[2]), welches eigentlich alle Bestandtheile des Gottesdienstes umfaßt, bezeichnet im engeren Sinne die Feier der Eucharistie oder die Messe.

Darin liegt eine Hauptdifferenz zwischen dem katholischen und evangelischen Cultus, daß in jenem das Meßopfer, in diesem die Predigt der Mittelpunkt ist. Bei aller Verschiedenheit im Einzelnen, besonders in den einleitenden Abschnitten, stimmen die altkatholischen Liturgien doch in den wesentlichen Punkten überein, besonders in den Gebeten, welche der Consecration der Elemente unmittelbar vorangehen und nachfolgen. Sie wiederholen alle (mit Ausnahme einiger syrischen

---

[1]) Das sind die stillen Messen, missae solitariae, wo gewöhnlich niemand als der Priester mit dem Meßknaben anwesend ist und den durch magische Verwandlung entstandenen Leib Christi für tarifmäßige Bezahlung der Gottheit darbringt, um eine Seele aus dem Fegfeuer zu befreien. Auch diese Einrichtung hat einen heidnischen Vorgang in der alt-römischen Sitte, den Manen geliebter Todten Opfer darzubringen. Ueber Gregors Lehre von der Messe, die schon in die nächste Periode gehört, vgl. die Monographie von Lau, S. 484 f. Der schreiende Mißbrauch dieser Todtenmessen und ihr enger Zusammenhang mit abergläubischen Vorstellungen vom Fegfeuer und vom Ablaß, erklärt den sittlichen Zorn der Reformatoren gegen die Messe und die scharfen Erklärungen gegen dieselbe in mehreren symbolischen Büchern, besonders in den Schmalkaldischen Artikeln von Luther (II, 2, wo die Messe draconis cauda genannt wird), und im Heidelberger Katechismus (in der 80. Frage, die übrigens in der ersten Auflage von 1563 fehlte und erst in die zweite durch ausdrücklichen Befehl des Churfürsten Friedrich III. eingeschaltet und in der dritten Auflage mit dem Zusatz der „vermaledeiten Abgötterei" bereichert wurde).

[2]) λειτουργία.

Exemplare gewisser nestorianischer und monophysitischer Formulare) die feierlichen Einsetzungsworte der Evangelien[1]), welche nicht blos in declaratorischem, sondern in operativem Sinne verstanden werden; sie enthalten alle die Acte der Consecration, Intercession und Communion; alle (mit Ausnahme der römischen) rufen den heiligen Geist auf die Elemente herab, daß er sie heilige und zu wirksamen Trägern des Leibes und Blutes Christi mache; alle fassen die Eucharistie zuerst als ein Opfer und dann auf Grundlage des Opfers als eine Communion.

Die eucharistische Handlung im engeren Sinne, genannt Anaphora, oder canon missae, beginnt nach dem Schlusse des Katechumenen-Gottesdienstes (der hauptsächlich aus Vorlesung und Predigt besteht und bis zum Offertorium, d. i. Bereitung und Niederlegung von Brot und Wein auf dem Altare, reicht). Sie wird eingeleitet mit dem *Ἄνω τὰς καρδίας* oder Sursum corda des Priesters, d. h. der Aufforderung an die Gläubigen zur andächtigen Erhebung der Herzen und Theilnahme an den Gebeten, worauf die Gemeinde antwortet: Habemus ad Dominum, „Wir erheben sie zum Herrn.“ Daran schließt sich die Aufforderung: „Laßt uns dem Herrn danken“ mit dem Responsum: „Es ist würdig und recht“[2]).

Der erste Hauptact der Anaphora ist das große Dankgebet, die *εὐλογία* oder *εὐχαριστία*, nach dem Vorgange des Erlösers bei der Einsetzung des Abendmahls, worin der Priester Gott für alle Gaben der Schöpfung und der Erlösung dankt und der Chor mit dem Heilig, Heilig, Heilig, oder dem sogenannten seraphischen Lobgesang[3]) schließt.

Dann folgt die Consecration und Oblation der Elemente durch Hersagung der Einsetzungsworte nach den Evangelien oder Paulus und durch die Anrufung des heiligen Geistes, der die geheimnißvolle Veränderung zu Stande bringt, so daß fortan Brot und Wein im sacramentalen Sinne Leib und Blut

---

[1]) Jedoch in verschiedener Form. Freeman sagt, a. a. O. S. 364: No two Churches in the world have even the same words of Institution.“ Vgl. den ersten Anhang zu Neale's Primitive Liturgies (die englische Uebersetzung S. 175 ff.), wo die Einsetzungsworte aus 67 Liturgieen mitgetheilt werden.

[2]) Oder nach der Liturgia S. Jacobi: *Ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας,* mit der Antwort: *Ἄξιον καὶ δίκαιον.* In der Lit. S. Clem.: Der Priester: *Ἄνω τὸν νοῦν.* Alle (*πάντες*): *Ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον. — Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ.* Antw.: *Ἄξιον καὶ δίκαιον.* In der Liturg. S. Chrysostomi (die noch jetzt in der orthodoxen griechischen und russischen Kirche gebraucht wird):

Ὁ ἱερεύς· Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας.
Ὁ χορός· Ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον.
Ὁ ἱερεύς· Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ.
Ὁ χορός: Ἄξιον καὶ δίκαιον ἐστὶ προσκυνεῖν Πατέρα, Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα, Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον.

[3]) Jes. 6, 3.

Christi sind [1]). Diese Anrufung des heiligen Geistes [2]) findet sich in allen orientalischen Liturgien, fehlt aber in der lateinischen Kirche, welche die Consecration ausschließlich der Kraft der Einsetzungsworte Christi zuschreibt. Die Form der Einsetzungsworte ist in den verschiedenen Liturgien verschieden, was zum Theil in den Differenzen der neutestamentlichen Berichte seinen Grund hat. Die Elevation der geweihten Elemente wurde viel später, nach den Berengarischen Streitigkeiten im elften Jahrhundert, in der lateinischen Kirche eingeführt, um dem Volke eine Gelegenheit zu geben, durch die Adoration der Hostie seinen Glauben an die reale Gegenwart Christi im Sacramente an den Tag zu legen.

Wir theilen beispielsweise das Consecrations- und Oblations-Gebet aus der Liturgie des Jakobus, einer der ältesten und wichtigsten, mit. Nach den Einsetzungsworten fährt der Priester fort:

„Priester: Wir Sünder, eingedenk Seiner lebenbringenden Passion, Seines heilsamen Kreuzes, Seines Todes und Seiner Auferstehung von den Todten am dritten Tage, Seiner Auffahrt gen Himmel und Seines Sitzens zu Deiner Rechten, Seines Gottes und Vaters, und Seiner herrlichen und schrecklichen Wiederkunft, wann Er kommen wird in Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Todten, — bringen Dir, o Herr, dieses schreckliche und unblutige Opfer dar [3]); Dich bittend, daß Du nicht mit uns verfahrest nach unseren Sünden, noch uns vergeltest nach unseren Missethaten, sondern nach Deiner Güte und unaussprechlichen Menschenliebe die Handschrift, die gegen uns, Deine Bittflehenden, ist, austilgest und uns Deine himmlischen und ewigen Gaben verleihest, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, das in keines Menschen Herz gekommen ist, was Du, o Gott, bereitet hast für die, die Dich lieben. Und verwirf nicht Dein Volk, o menschenfreundlicher Herr, um meinet und meiner Sünden willen.

Er wiederholt dreimal: Denn Dein Volk und Deine Kirche flehet zu Dir.

Das Volk: Erbarme Dich über uns, Herr Gott, allmächtiger Vater!

Der Priester: Erbarme Dich über uns, allmächtiger Gott!
Erbarme Dich über uns, o Gott, unser Erlöser!
Erbarme Dich über uns, o Gott, nach Deiner großen Barmherzigkeit, und sende auf uns und auf diese vor uns liegenden Gaben Deinen allerheiligsten Geist, den Herrn, den Lebenbringer, der mit Dir, dem Gott und Vater, und mit Deinem eingebornen Sohne, auf Einem Throne sitzt und herrscht, und gleichen

---

[1]) Daher heißt es z. B. in der syrischen Recension der Liturgie des Jakobus: „Wie schrecklich ist diese Stunde, in welcher der heil. Geist sich beeilt von den Höhen des Himmels herabzusteigen und über der Eucharistie brütet und sie heiliget. In heiliger Stille und Furcht stehet und betet.“

[2]) *Ἐπίκλησις Πνεύματος ἁγίου*, invocatio Spiritus Sancti.

[3]) *προσφέρομέν σοι, Δέσποτα, τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν.* Der Ausdruck *φοβερά* bezeichnet den heiligen Schauer und steht auch vorher von der Wiederkunft Christi: *τῆς δευτέρας ἐνδόξου καὶ φοβερᾶς αὐτοῦ παρουσίας*, sc. *μεμνημένοι.* Die Liturgie des heil. Chrysostomus hat statt dessen: *προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν* (ohne Zweifel mit Rücksicht auf die *λογικὴ λατρεία*, Röm. 12, 1).

Wesens und gleich ewig ist,[1]) der im Gesetze und in den Propheten und in Deinem neuen Bunde geredet hat, der in der Form einer Taube auf unseren Herrn Jesum Christum im Flusse Jordan herabgestiegen und auf Ihm geruhet, der auf Deine heiligen Apostel in der Gestalt von feurigen Zungen in dem oberen Raum Deines heiligen und herrlichen Zion herabgekommen am Tage des Pfingstfestes: sende denselben heiligen Geist, o Herr, auf uns herab und auf diese heiligen, vor uns liegenden Gaben, daß Er mit Seiner heiligen und guten und herrlichen Gegenwart dieses Brot heilige und zum heiligen Leibe Deines Christus mache.[2])

Das Volk: Amen.

Der Priester: Und diesen Kelch zum theuren Blute Deines Christus.

Das Volk: Amen.

Der Priester (mit leiser Stimme): Daß sie denen, die davon genießen, gereichen mögen zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben, zur Heiligung der Seelen und Leiber, zur Hervorbringung guter Werke, zur Stärkung Deiner heiligen katholischen Kirche, die Du gegründet hast auf den Fels des Glaubens, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen mögen; sie befreiend von aller Irrlehre und aller Aergerniß und von den Gottlosen, und sie bewahrend zur Vollendung aller Dinge."

Auf den Consecrationsact folgen die zum Theil sehr langen Fürbitten für die Kirche, für alle Stände, für die Lebendigen und für die Todten vom gerechten Abel bis auf Maria, die Apostel, die Märtyrer und die Heiligen im Paradiese, und zuletzt das Gebet des Herrn. Auf die einzelnen Fürbitten und das Gebet des Herrn antwortet das Volk oder der Chor jedesmal Amen. Damit endet der eucharistische Opferact.

Daran schließt sich nun die Communion oder der Genuß der geweihten Elemente. Sie wird eingeleitet durch die Worte: „Heilige Dinge für heilige Personen"[3]), und das Kyrie eleison, oder (wie in der Clementinischen Liturgie) das Gloria in excelsis: „Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und an den Menschen ein Wohlgefallen. Hosianna dem Sohne Davids! Gesegnet sei der, der da kommt im Namen des Herrn: Gott ist der Herr und Er ist erschienen unter uns." Der Bischof und die Geistlichen communiciren zuerst und dann das Volk. Die Spendungsformel in der Clementinischen Liturgie ist einfach: „Der Leib Christi;" „das Blut Christi, der Kelch des Lebens"[4]), worauf der Empfänger „Amen" erwiedert. In anderen Liturgien ist sie ausführlicher[5]).

---

[1]) *Ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα τὸ Πνεῦμά σου τὸ πανάγιον, [εἶτα κλίνας τὸν αὐχένα λέγει] τὸ κύριον καὶ ζωοποιὸν, τὸ σύνθρονον σοὶ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, καὶ τῷ μονογενεῖ σου Υἱῷ, τὸ συμβασιλεῦον, τῷ ὁμοούσιόν τε καὶ συναΐδιον.* Das *ὁμοούσιον* weist auf nachnicänischen Ursprung hin.

[2]) *ἵνα ... ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου.*

[3]) *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*, Sancta Sanctis. Es ist eine Warnung der Unwürdigen, sich nicht dem Tische des Herrn zu nahen.

[4]) *Σῶμα Χριστοῦ — Αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς.*

[5]) In der Liturgie des Marcus: *Σῶμα ἅγιον — Αἷμα τίμιον τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν.* In der Mozarabischen Liturgie betet der communicirende Priester: „Corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi custodiat corpus et animam meam in vitam acternam." Resp. Amen. Aehnlich in der römischen Liturgie.

Die heilige Handlung schließt mit Dankgebeten, Psalmen und dem Segenswunsch.

Die Eucharistie wurde täglich, oder wenigstens jeden Sonntag gefeiert. Das Volk wurde zur Beiwohnung und zu häufiger Communion, besonders an den hohen Festtagen, ermuntert. In Nordafrika communicirten Einige täglich, Andere Sonntags, Andere noch seltener [1]). Augustin überläßt es dem Bedürfniß jedes Gläubigen, sagt aber einmal: „Die Eucharistie ist unser tägliches Brot.“ Die tägliche Communion hängt mit der häufigen mystischen Auslegung der vierten Bitte im Gebet des Herrn zusammen. Basilius communicirte viermal in der Woche. Gennadius von Massilia ermahnt wenigstens zu wöchentlicher Communion. Im Orient wurde es, wie es scheint, seit dem vierten Jahrhundert Sitte, bloß einmal im Jahre oder bei großen Angelegenheiten zu communiciren. Chrysostomus klagt häufig über die Gleichgültigkeit derer, die bloß in die Kirche kommen, um die Predigt zu hören, oder die dem eucharistischen Opfer zwar beiwohnen, aber nicht communiciren [2]). Einige spätere Concilien bedrohten alle Laien mit Excommunication, die nicht wenigstens an Weihnachten, Ostern und Pfingsten communicirten.

In der orientalischen und nordafrikanischen Kirche herrschte die unpassende Sitte der Kinder-Communion, welche aus der Kindertaufe zu folgen schien und von Augustin und Innocenz I. mit Berufung auf Joh. 6, 53 vertheidigt wurde. In der griechischen Kirche dauert sie noch fort, aber in der lateinischen wurde sie später, seit dem neunten Jahrhundert, bestritten oder verboten, weil der Apostel [3]) die Selbstprüfung als Bedingung des würdigen Genusses verlangt [4]).

Dabei kamen ausnahmsweise die ersten Beispiele einer communio sub una specie vor, seitdem ein kleines Mädchen in Carthago zur Zeit Cyprians durch den Genuß des Weines krank geworden war. Aber die Sitte, den Laien den Kelch zu entziehen, welche gegen das ausdrückliche Gebot des Herrn: „Trinket alle daraus,“ verstößt und mit der abergläubischen Scheu, das Blut des Herrn durch Verschüttung zu profaniren, und mit der Entwicklung der Priesterherrschaft zusammenhängt, schreibt sich erst aus dem 12. und 13. Jahrh. her und wurde dann durch die scholastische Lehre von der Concomitanz vertheidigt.

In der griechischen Kirche wurde es gebräuchlich, das Brot in den Wein zu tauchen und beide Elemente in einem Löffel darzureichen.

Sehr alt sind die Sitten der Haus- und Nach-Communion für Kranke und

---

[1]) Augustinus, Epist. 118 ad Januar. c. 2: „Alii quotidie communicant corpori et sanguini Dominico; alii certis diebus accipiunt; alibi nullus dies intermittitur quo non offeratur; alii sabbato tantum et dominico; alibi tantum dominico.“

[2]) Vgl. z. B. die schon früher angeführte Klage aus einer seiner Homilien über den Epheserbrief.

[3]) 1 Kor. 11, 28. 29.

[4]) Vgl. P. Zorn: Historia eucharistiae infantium. Berol. 1736; Bingham: Antiquit. 17, und Art. von Kling in Herzog's Encykl. VII, 549 ff.

Gefangene, die Vertheilung der nicht consecrirten Ueberbleibsel des Brotes[1]) unter die Nichtcommunicirenden und die Versendung der geweihten Elemente oder ihrer Substitute an entfernte Bischöfe oder Gemeinden am Osterfeste als Zeichen der Gemeinschaft.

Die griechische Kirche gebrauchte gesäuertes, die lateinische ungesäuertes Brot. Diese Differenz führte später zu verwickelten Controversen.

Die Mischung des Weins mit Wasser galt für wesentlich und wurde vielfach mystisch gedeutet, meistens mit Rücksicht auf das Blut und Wasser, das aus der Seite Jesu am Kreuze floß.

§. 230. Die Liturgien. Ursprung und Inhalt.

J. **Goar** (Dominikaner † 1653): *Εὐχολόγιον*, sive Rituale Graecorum Gr. et Lat. Par. 1647. **Jos. Aloys. Assemani** (R.-K.): Codex liturgicus ecclesiae universae. Rom. 1749—66. 13 voll. (publicirt unter den Auspicien von Papst Benedict XIV.). **Euseb. Renaudot** (R.-K.): Liturgiarum orientalium collectio. Par. 1716 (u. 1847). 2 voll. **L. A. Muratori** (R.-K. † 1750): Liturgia Romana vetus. Venet. 1748. 2 voll. (enthält die drei römischen Sacramentarien von Leo, Gelasius u. Gregor, sammt dem Missale Gothicum u. einer einleitenden gelehrten Dissertation De rebus liturgicis). **W. Palmer** (Anglik.): Origines Liturgicae. Lond. 1832 (u. 1845). 2 voll. (mit besonderer Rücksicht auf die anglicanische Liturgie). **Ths. Brett**: A Collection of the Principal Liturgies used in the Christian Church in the celebration of the Eucharist, particularly the ancient (translated into English). With a Dissertation upon them. Lond. 1838. **W. Trollope** (Anglik.): The Greek Liturgy of St. James. Edinb. 1848. **Daniel** (Luth., der gelehrteste deutsche Liturgiker): Codex Liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus. Lips. 1847 sqq. 4 voll. (vol. 1 enthält die römische, vol. IV die orientalischen Liturgien). **Fr. J. Mone** (R.-K.): Lateinische und griechische Messen aus dem 2. bis 6. Jahrh. Frankf. a. M. 1850 (mit werthvollen Abhandlungen über die gallicanische, africanische und römische Messe). **J. M. Neale** (Anglicaner, der gelehrteste englische Ritualist und Liturgist, der die orientalischen Liturgien seit dreißig Jahren täglich studirt hat und beinahe auswendig weiß): Tetralogia liturgica: sive S. Marci divinae missae: quibus accedit ordo Mozarabicus. Lond. 1849. Ebenderselbe: The Liturgies of S. Mark, S. James, S. Clement, S. Chrysostom, S. Basil, or according to the use of the churches of Alexandria, Jerusalem, Constantinople. Lond. 1859 f. (im griechischen Original, und dieselben Liturgien in englischer Uebersetzung mit einer Einleitung und Anhängen, ebenfalls zu Lond. 1859). Vgl. auch **Neale**'s History of the Holy Eastern Church, Lond. 1850, Gen. Introd. vol. second, und seine Essays on Liturgiology and Church History, Lond. 1863. (Das Letztere, dem Metropoliten Philaret von Moskau gewidmete Werk ist eine Sammlung verschiedener gelehrter Abhandlungen des Verfassers aus dem „Christian Remembrancer" über das römische und gallische Brevier, die kirchlichen Collecten, die mozarabische und ambrosianische Liturgie, liturgische Citate, 2c.) Das früher angeführte, geistesverwandte Werk des englisch-bischöflichen Theologen **Freeman** handelt ebenfalls viel von den alten Liturgien und bevorzugt die westliche, während

---

[1]) Diese Substitute der geweihten Elemente hießen *ἀντίδωρα* (i. e. *ἀντὶ τῶν δώρων εὐχαριστικῶν*) und eulogiae (von der Einsegnung am Schlusse des Gottesdienstes).

Neale ein besonderer Verehrer des östlichen Ritus ist. (Vgl. auch **Bunsen**: Christianity and Mankind. Lond. 1854. vol. VII, welches Reliquiae Liturgicae enthält; das Irvingische Werk: Readings upon the Liturgy and other Divine Offices of the Church. Lond. 1848—54; **Höfling:** Liturgisches Urkundenbuch. Leipz. 1854).

Liturgie[1]) bezeichnet in der kirchlichen Sprache[2]) die Ordnung und Verwaltung des öffentlichen Gottesdienstes überhaupt und die Feier der Eucharistie insbesondere; dann auch das Buch oder die Sammlung der bei dieser Feier gebräuchlichen Gebete. Die lateinische Kirche nennt den öffentlichen eucharistischen Gottesdienst Messe und die liturgischen Bücher sacramentarium, rituale, missale, libri mysteriorum, oder bloß libelli.

Der jüdische Gottesdienst bestand mehr aus Handlungen als aus Worten, schloß aber auch stehende Gebete und Psalmen[3]) und das Amen der Gemeinde[4]) ein. Die heidnischen Griechen und Römer hatten in Verbindung mit ihren Opfern einige stehende Gebete und Weiheformeln, die aber nicht schriftlich, sondern durch mündliche Tradition fortgepflanzt wurden. Die indische Literatur dagegen hat liturgische Bücher, und auch der Koran enthält vorgeschriebene Gebetsformeln.

Das Neue Testament giebt uns weder eine Liturgie, noch eine Kirchenordnung, wohl aber die allgemeinen Grundsätze für beide. Das Gebet des Herrn, die Einsetzungsworte der heiligen Taufe und des heiligen Abendmahls sind die lebendigen Keime, aus welchen die besten Gebete, Tauf- und Abendmahlsformulare der Kirche hervorgewachsen sind. Aus dem Bekenntniß Petri und der Taufformel bildete sich allmählich das apostolische Glaubensbekenntniß in der abendländischen Kirche, das neben seiner dogmatischen auch eine liturgische Bedeutung hat als öffentlicher Bekenntnißact der Taufcandidaten und der Gläubigen. In der orientalischen Kirche ist statt dessen das nicänische Symbol gebräuchlich. Der Lobgesang der Heerschaaren der Engel liegt dem Gloria in excelsis zu Grunde. Die Apokalypse ist Eine großartige liturgische Vision. Dazu gesellten sich die Psalmen, welche als recht-

---

[1]) *Λειτουργία* von *λεῖτος*, was zum *λεώς* oder *λαός* gehört, öffentlich, und *ἔργον*, = *ἔργον τοῦ λεώ* oder *τοῦ λαοῦ*, öffentliches Werk, Amt, Function. In Athen wurde das Wort besonders auch von der Leitung der öffentlichen Schauspiele, feierlichen Tänze und der Volksspeisung bei festlichen Gelegenheiten gebraucht. Paulus nennt Röm. 13, 6 die weltliche Obrigkeit *λειτουργοὶ θεοῦ*.

[2]) Vgl. Luc. 1, 23, wo der priesterliche Dienst des Zacharias *λειτουργία* heißt; Hebr. 8, 2. 6; 9,21; 10, 11, wo das Wort auf das Hohepriesterthum Christi angewandt wird; Ap.-G. 13, 2, wo das gottesdienstliche Fasten; Röm. 15, 16, wo der Missionsdienst; Röm. 15, 27; 2 Kor. 9, 12, wo gemeinsame Wohlthätigkeit *λειτουργία* oder *λειτουργεῖν* heißt. Die ausschließliche Uebertragung des Wortes auf gottesdienstliches, priesterliches Handeln findet sich schon bei Eusebius, z. B. Vita Const. IV, 37, wo die Bischöfe *λειτουργοί* genannt werden. Die Beschränkung des Wortes auf den Abendmahlsdienst hängt mit der Ausbildung der Lehre vom eucharistischen Opfer zusammen.

[3]) Wie Ps. 113—118.

[4]) Vgl. 1 Kor. 14, 16.

mäßiges Erbe in den Besitz der christlichen Kirche übergingen und zu allen Zeiten den reichsten Stoff für die öffentliche Erbauung darboten.

In dem vornicänischen Zeitalter finden wir noch keine Spuren von liturgischen Büchern. In jeder Kirche bildete sich natürlich allmählich eine feste Ordnung des Gottesdienstes, die in apostolischen Gemeinden mehr oder weniger auf apostolischen Ursprung zurückging, aber mit der Zeit erweitert und verändert und bis zum vierten Jahrhundert bloß durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt wurde. Denn die Feier der Sacramente, besonders der Eucharistie, gehörte zur Disciplina arcani und wurde als das Allerheiligste der Kirche dem Blicke der Juden, Heiden und selbst der Katechumenen aus Furcht vor Profanation entzogen, nach der mißverstandenen Warnung des Herrn, das Heilige nicht vor die Säue zu werfen [1]), und nach dem Vorgang der samothracischen und eleusinischen Mysterien [2]). Mit dem Sturz des Heidenthums im römischen Reiche verschwand allmählich die Disciplina arcani und die Verwaltung der Sacramente wurde ein öffentlicher Act, dem Jedermann beiwohnen konnte.

Daher finden wir nun auch vom vierten und fünften Jahrhundert an eine große Anzahl geschriebener Liturgien, und zwar nicht nur in der orthodoxen katholischen Kirche, sondern auch unter den Schismatikern (wie den Nestorianern und Monophysiten). Sie tragen meist apostolische Namen an der Stirne, können aber in ihrer jetzigen Gestalt unmöglich apostolischen Ursprungs sein, so wenig als die sogenannten apostolischen Constitutionen und Kanones, und noch viel weniger als das sogenannte apostolische Symbolum. Denn sie contrastiren zu sehr mit der Einfachheit des ursprünglichen christlichen Gottesdienstes, soweit wir ihn aus dem Neuen Testamente und aus den Schriften der Apologeten und vornicänischen Väter, z. B. des Justinus Martyr, erschließen können. Sodann enthalten sie theologische Ausdrücke, wie ὁμοούσιος (vom Sohne Gottes), θεοτόκος (von der Jungfrau Maria) und Anspielungen auf den Märtyrer- und Heiligen-Cultus und auf das Mönchsthum, welche unverkennbar auf das nicänische und nach-nicänische Zeitalter hinweisen. Doch liegt ihnen eine gemeinsame Tradition zu Grunde, die in ihren wesentlichen Elementen in früherer Zeit, theilweise wohl bis in's apostolische Jahrhundert hinaufreicht, oder selbst aus dem jüdischen Cultus sich durch Verbindung der juden-christlichen Gemeinden in die christliche Kirche vererbt hat. Denn sonst ließe sich ihre Verwandschaft, welche in mancher Hinsicht an die Verwandtschaft der synoptischen Evangelien erinnert, nicht genügend erklären.

Die alt-katholischen Liturgien weichen nämlich in der Wortfassung, Anzahl, Länge und Anordnung der Gebete und anderen unwesentlichen Punkten von einander ab, stimmen aber gerade in den wichtigsten Theilen der Feier der Eucharistie mit einander überein. Sie sind zu verschieden, um von einem gemeinsamen Ori-

---

[1]) Matth. 7, 6.

[2]) Vergl. Tertullian, Apolog. c. 7; Origenes, Homil. 9 in Levit. gegen Ende; Cyrill von Jerusalem, Praefat. ad Catech. §. 7, etc.

ginal abgeleitet zu werden, und doch zu ähnlich, um ganz unabhängig entstanden zu sein[1]).

Alle alten Liturgien verbinden Handlung und Gebet und setzen nach jüdischer Sitte die Theilnahme des Volkes voraus, welches häufig auf die Gebete des Priesters respondirt und dadurch seinen priesterlichen Charakter an den Tag legt. Diese Responsorien sind bald ein einfaches Amen, bald ein Kyrie eleison, bald eine Art Zwiegespräch mit dem Priester, wie:

Priester: Der Herr sei mit euch!
Gemeinde: Und mit deinem Geiste!
Priester: Erhebet eure Herzen!
Gemeinde: Wir erheben sie zum Herrn.
Priester: Lasset uns danken:
Gemeinde: Es ist würdig und recht.

Gewisse Theile der Liturgie, wie das Glaubensbekenntniß, der seraphische Lobgesang und das Gebet des Herrn werden gemeinschaftlich vom Priester und der Gemeinde vorgetragen oder gesungen. Ursprünglich sollte die ganze Gemeinde der Gläubigen[2]) respondiren; aber mit Entwicklung des hierarchischen Princips trat das demokratische und populäre Element zurück und die Diakonen oder der

---

[1]) Trollope sagt in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Liturgia Jacobi: „Nothing short of the reverence due to the authority of an apostle, could have preserved intact, through successive ages, that strict uniformity of rite and striking identity of sentiment, which pervade these venerable compositions; but there is, at the same time, a sufficient diversity both of expression and arrangement, to mark them as the productions of different authors, each writing without any immediate communication with the others, but all influenced by the same prevailing motives of action and the same constant habit of thought." Neale geht noch weiter und sucht in einem eigenen Artikel über Liturgical Quotations (Essays on Liturgiology and Church History. Lond. 1863, p. 411 ff.) nachzuweisen, daß Paulus mehrmals die primitive Liturgie citire, nämlich in solchen Stellen, wo er gewisse Sätze mit einem *γέγραπται* oder *λέγει* oder *πιστὸς ὁ λόγος* einführt, für welche sich keine entsprechende Stelle im A. Test. finden läßt, wie 1 Kor. 2, 9; 15, 45; Eph. 5, 14; 1 Tim. 1, 15; 3, 1; 4, 89; 2 Tim. 2, 11—13. 19; Tit. 3, 8. Allein das einzige plausible Beispiel ist die Stelle 1 Kor. 2, 9: *καθὼς γέγραπται ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε, καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, welche sich allerdings wörtlich (jedoch in der Form des Gebetes, also mit *ἡτοίμασας* und *ἀγαπῶσί σε* statt *ἀγαπῶσιν αὐτόν*) in der Anaphora der Liturgia Jacobi findet, während die gewöhnlich dafür angeführte Parallele aus Jes. 64, 4 kaum passend ist. Allein hätte es eine solche primitive apostolische, geschriebene Liturgie gegeben, so würden sich ohne Zweifel andere und deutlichere Spuren davon finden. Die angeführten Stellen können ebenso gut und viel mehr Citate aus urchristlichen Hymnen und Psalmen sein, die aber freilich mit liturgischen Gebeten sehr nahe verwandt sind. Vgl. unten §. 245.

[2]) In der clementinischen Liturgie alle, *πάντες*, in der Liturgie des Jakobus das Volk, *ὁ λαός*.

Chor übernahmen die Responsorien der Gemeinde, besonders wo die liturgische Sprache dem Volke unverständlich war [1]).

Mehrere der ältesten Liturgien, wie die des Clemens und des Jakobus, sind längst außer Gebrauch gekommen und haben bloß historische Bedeutung; andere, wie die des Basilius, des Chrysostomus und die römische, werden mit vielfachen Aenderungen und Zusätzen späterer Zeiten noch immer in der griechischen oder lateinischen Kirche gebraucht. Manche ihrer werthvollsten Bestandtheile sind durch die Vermittlung der lateinischen Meßbücher in die Liturgien und Agenden der anglicanischen, lutherischen und einiger reformirten Kirchen übergegangen.

Im Allgemeinen aber athmen sie eine durchaus andere Atmosphäre als die protestantischen Liturgien, selbst die anglicanische nicht ausgenommen. Denn der Mittelpunkt in allen ist das eucharistische Opfer, worum sich alle Gebete und Handlungen drehen. Dieser Opferact für Lebende und Todte ist ein vollständiger Gottesdienst, wo die Predigt völlig entbehrlich ist und auch gewöhnlich wegfällt. Im Protestantismus dagegen ist das Abendmahl fast ausschließlich Communion und die Predigt ist die Hauptsache in jedem gewöhnlichen Gottesdienst.

Zwischen den orientalischen und occidentalischen Liturgien finden sich folgende charakteristische Unterschiede:

1. Die ersteren behalten die vor-nicänische Unterscheidung des öffentlichen Gottesdienstes in zwei Theile bei, nämlich die *λειτουργία κατηχουμένων* oder Missa Catechumenorum, welche überwiegend didaktisch ist, und die *λειτουργία τῶν πιστῶν*, oder Missa Fidelium, welche die eigentliche Feier der Eucharistie enthält. Die Unterscheidung verlor aber ihre frühere Bedeutung mit der Vereinigung von Kirche und Staat und mit der allgemeinen Einführung der Kindertaufe. Die lateinischen Liturgien verbinden beide Theile in ein Ganzes.

2. Die orientalischen Liturgien enthalten nach den Einsetzungsworten eine ausdrückliche Anrufung des heiligen Geistes, durch welche die Heiligung der Elemente erst vollständig zu Stande kommt. Spuren davon finden sich in den gallicanischen Liturgien. Aber in der römischen fehlt sie gänzlich und die Heiligung der Elemente wird hier von der priesterlichen Hersagung der Einsetzungsworte erwartet. Dieß ist seitdem ein Streitpunkt zwischen der griechischen und römischen Kirche geblieben. Gregor der Große behauptet, daß die Apostel bei der Consecration nichts gebrauchten als die Einsetzungsworte und das Gebet des Herrn [2]). Aber woher konnte er das im sechsten Jahrhundert wissen, da uns das Neue Testament keinen Aufschluß darüber giebt? Von einer invocatio Spiritus Sancti auf die Elemente wird allerdings nichts erwähnt, sondern nur von einer Danksagung des Herrn, die den Einsetzungsworten voranging und auch als eine Art

[1]) In den Liturgien des Basilius und des Chrysostomus, welche die älteren griech. Liturgien verdrängt haben, respondirt gewöhnlich der *διάκονος* oder *χορός*. In der römischen Messe tritt das Volk noch mehr zurück, begleitet aber den Priester mit stillen Gebeten.

[2]) Epist. ad Joann. Episc. Syriac.

Consecration, freilich weder im Sinne der griechischen noch der römischen Kirche, angesehen werden kann. Die Einsetzungsworte: „Dieß ist mein Leib," u. s. w. sind übrigens nicht an Gott, sondern an die Jünger gerichtet und sprechen so zu sagen das Resultat der Benediction des Herrn aus¹).

3. Die orientalische Liturgie gestattet, darin der protestantischen Kirche näher stehend, den Gebrauch der verschiedenen Volkssprachen, der griechischen, syrischen, armenischen, koptischen u. s. w.; während die römische Messe in ihrem Drange nach Gleichförmigkeit alle volksthümlichen Sprachen der lateinischen opfert und dadurch sich dem Verständniß der Gemeinde entzieht.

4. Die orientalische Liturgie ist, so zu sagen, ein symbolisches Drama der Geschichte der Erlösung, welches mit wenig Veränderung jeden Sonntag wiederholt wird. Der vorangehende Abendgottesdienst stellt die Schöpfung, den Fall und die sehnsüchtige Erwartung Christi, der Hauptgottesdienst am Sonntag Morgen das Leben Christi von seiner Geburt bis zur Himmelfahrt dar; und die Gebete

---

¹) Neale stimmt in diesem Streitpunkte mit der orientalischen, Freeman dagegen mit der lateinischen Kirche überein. Vgl. Neale, Tetralogia Liturgica, Praefat. p. XV sqq. und seine englische Ausgabe der Primitive Liturgies of S. Mark, S. James, etc. p. 23. An der letzteren Stelle sagt er von der ἐπίκλησις πνεύματος ἁγίου: „By the Invocation of the Holy Ghost, according to the doctrine of the Eastern Church and not by the words of institution, the bread and wine are ‚changed', ‚transmuted', ‚transelemented', ‚transubstantiated' into our **Lord**'s Body and Blood. This has always been a point of contention between the two Churches — the time at which the change takes place. Originally, there is no doubt that the Invocation of the **Holy Ghost** formed a part of all Liturgies. The Petrine has entirely lost it: the Ephesine (Gallican and Mozarabic), more or less retains it: as do also those mixtures of the Ephesine and Petrine, — the Ambrosian and the Patriarchine or Aquileian. To use the words of the authorized Russian catechism: ‚Why is this (the Invocation) so essential? Because at the moment of this act, the bread and wine are changed or transubstantiated into the very Body of **Christ** and into the very Blood of **Christ**. How are we to understand the word Transubstantiation? In the exposition of the faith by the Eastern Patriarchs, it is said that the word is not to be taken to define the manner in which the bread and wine are changed into the Body and Blood of our **Lord**; for this none can understand but **God**; but only this much is signified, that the bread, truly, really, and substantially becomes the very true Body of the **Lord**, and the wine the very Blood of the **Lord**.'" Freeman dagegen, The Principles of Divine Service vol. II. Part. II. p. 196 f. behauptet: „The Eastern Church cannot maintain the position which, as represented by her doctors of the last four hundred years and alleging the authority of S. Cyril, she has taken up: that there is no consecration till there has followed, 1) a prayer of oblation, and 2) one of Invocation of the Holy Ghost. In truth, the view refutes itself, for it disqualifies the oblation for the very purpose for which it is avowedly placed there, namely to make offering of the already consecrated Gifts, i. e. of the Body and Blood of Christ; thus reducing it to a level with the oblation at the beginning of the Office. The only view that can be taken of these very ancient prayers, is that they are to be conceived of as offered simultaneously with the recitation of the Institution."

und Lectüre der Schriftabschnitte sind von entsprechenden symbolischen Handlungen des Priesters und Diakonus begleitet. Zu diesen gehören das Anzünden und Auslöschen der Lichter, das Aufschließen und Zuschließen der Thüren, das Küssen des Altars und des Evangeliums, das Bekreuzen der Stirn, des Mundes und der Brust, das Schwingen des Weihrauchgefäßes, der häufige Wechsel der liturgischen Kleidung, Processionen, Genuflectionen und Prostrationen. Der ganze orthodox-griechische und russische Gottesdienst hat einen stark orientalischen Charakter und übertrifft den römischen an Glanz und Pomp des symbolischen Ceremonialismus [1]).

Die römische Messe ist auch eine dramatische Commemoration und Repräsentation der Geschichte der Erlösung, vor allem der Passion und des Versöhnungstodes Christi, hat aber einen mehr didaktischen Charakter und stellt nicht sowohl die objective Geschichte, als die subjective Anwendung der Erlösung vom Confiteor bis zur Postcommunio dar. Sie giebt weniger Raum für symbolische Handlung, dagegen mehr für das Wort und den Gesang, schließt sich enger an den Lauf des Kirchenjahres an mit wechselnden Collecten und Präfationen für die hohen Feste [2]), und hat deßhalb eine größere Mannigfaltigkeit. Sie steht insofern dem protestantischen Gottesdienst näher, der aber die symbolischen Hüllen ganz abwirft und die Predigt zum Mittelpunkt des Cultus macht.

Jede orientalische Liturgie zerfällt in zwei Haupttheile. Der erste umfaßt die Gebete und Handlungen vor der Anaphora oder Oblation, Canon Missae, bis zum Sursum corda, der zweite die Anaphora bis zum Schluß.

Der erste zerfällt wieder in die Messe der Katechumenen und in die Messe der Gläubigen bis zum Sursum corda. Dazu gehören das einleitende Gebet, das Introit, Ingressa oder Antiphon, das Trisagion, die Schriftlectionen, die Gebete nach dem Evangelium und die Entlassung der Katechumenen; sodann die Gebete der Gläubigen, die große Einleitung, das Offertorium, der Friedenskuß, das Credo. —

Die Anaphora umfaßt das große eucharistische Dankgebet, die Commemoration des Lebens Jesu, die Einsetzungsworte, die Oblation der Elemente, die

---

[1]) Vgl. über die mystische Bedeutung des orientalischen Cultus den Commentar des Symeon von Thessalonica († 1429) über die Liturgie des heil. Chrysostomus, und Neale's Einleitung zu seiner englischen Ausgabe der orientalischen Liturgieen p. XXVII—XXXVI.

[2]) Die Collecte gehört eigentlich blos der lateinischen Kirche an, welche viele hunderte solcher kurzen Gebete erzeugt hat. Das Wort kommt entweder davon her, daß die Collecte den Sinn der Epistel und des Evangeliums für den betreffenden Sonntag oder Festtag in der Form des Gebets, oder daß der Priester darin die Wünsche und Bitten der Gemeinde zusammenfaßt. Die Collecte ist ein kurzes liturgisches Gebet, bestehend aus Einer Bitte, welche durch das Verdienst Christi vermittelt wird, und bisweilen mit einer Lobpreisung der Dreieinigkeit schließt. Vgl. eine Abhandlung von Neale über The Collects of the Church, in Essays on Liturgiology and Church History, p. 46 ff., und William Bright, Ancient Collects and Prayers, selected from various rituals, Oxf. and Lond.

Anrufung des heiligen Geistes, die große Fürbitte für die Lebendigen und die Todten, das Gebet des Herrn, und endlich die Communion mit entsprechenden Gebeten und Handlungen, Dankgebet und Entlassung[1]).

§. 231. Die orientalischen Liturgien.

Es giebt im Ganzen wahrscheinlich mehr als einhundert alter Liturgien, wenn wir nämlich alle Recensionen, Modificationen und Uebersetzungen mitzählen. Sie lassen sich aber nach neueren Forschungen auf fünf oder sechs Familien zurückführen, welche nach den Gemeinden ihres Ursprungs und Gebrauchs, also nach Jerusalem (oder auch Antiochia), Alexandria, Constantinopel, Ephesus und Rom genannt werden können[2]). Die meisten gehören der orientalischen Kirche an; denn diese war überhaupt viel productiver und begünstigte eine größere Mannig-

[1]) Es ist eine beachtenswerthe Thatsache, daß in der protestantisch-bischöflichen Trinity Chapel von Neu-York mit Billigung des Bischofs Alonzo Potter und unter Assistenz des Chors am zweiten März 1865, dem Jahrestage der Thronbesteigung des russischen Czar Alexander II., die vollständige Liturgie oder Messe der orthodoxen griechisch-russischen Kirche von einem kurz zuvor angekommenen griechisch-russischen Mönch und Priester Agapios Honcharenko vor zahlreicher Versammlung gehalten wurde. Dieß ist wohl das erste Beispiel eines orientalischen Gottesdienstes innerhalb der Vereinigten Staaten (denn die im Hafen von Neu-York i. J. 1863 befindliche russische Flotte hielt ihre Gottesdienste ausschließlich auf den Schiffen), und wohl auch das erste Beispiel der Celebration des katholischen Meßopfers und des Mysteriums der Transsubstantiation in einer protestantischen Kirche und mit der Sanction protestantischer Geistlichen. Die Liturgie des Chrysostomus wurde vom Priester in slavonischer Uebersetzung intonirt, die kurzen Responsorien, wie Gospode, pomiluje (Kyrie eleison) vom Chor in slavonischer Sprache, die Makarismen der Bergpredigt dagegen, das nicänische Symbol (natürlich ohne das von der griechischen Kirche verdammte filioque) und das Gloria in excelsis in englischer Sprache meisterhaft gesungen. Es fehlten nur noch die vielen Kniebeugungen und Prostrationen, die gemeinsame Communion und die Kindercommunion, um die Täuschung einer Vermählung der beiden Kirchen zu vollenden. Die Neu-Yorker Tagesblätter geben der Sache die Bedeutung einer politischen Demonstration zu Gunsten Rußlands! Die religiösen Blätter theilten sich je nach ihrem Standpunkt in die Vertheidigung und Verurtheilung dieser isolirten Erscheinung. Das hochkirchliche Church Journal sah darin eine Darstellung der Einheit und Katholicität der Kirche und eine Erinnerung an das Pfingstwunder, indem Griechen, Slavonier und Amerikaner die Großthaten Gottes in ihrer eigenen Sprache hörten. Die meisten protestantischen Blätter aber stießen sich an der dogmatischen Inconsequenz und Ermunterung des Aberglaubens und Irrthums, da die griechische Liturgie mit der römischen Messe in allen Hauptpunkten übereinstimmt.

[2]) Neale theilt jetzt (The Liturgies of S. Mark, etc., 1859, p. VII) die primitiven Liturgien in fünf Familien: 1) die des Jakobus, oder von Jerusalem; 2) die des Marcus, oder von Alexandria; 3) die des Thaddäus, oder vom Osten; 4) die des Petrus, oder von Rom; 5) die des Johannes, oder von Ephesus. Früher (History of the Holy Eastern Church) zählte er die clementinische Liturgie besonders; aber seitdem Daniel die Verwandtschaft derselben mit der jerusalemischen (oder, wie er sie nennt, der antiochenischen) nachgewiesen hat, subsumirt er sie als einen Zweig der jerusalemischen Familie.

faltigkeit als die occidentalische, welche in Verfassung und Cultus nach Einförmigkeit strebte. Unter den orientalischen Liturgien sind wieder die griechischen die ältesten und wichtigsten.

1. Die Liturgie des **Clemens**. Sie findet sich im achten Buch der sogenannten apostolischen Constitutionen und wird sammt diesen irrig dem römischen Bischof Clemens zugeschrieben[1]). Sie ist die älteste vollständige Gottesdienstordnung und wurde wahrscheinlich im Anfang des vierten Jahrhunderts, wo nicht früher, im Osten verfaßt[2]). Sie stimmt am meisten mit der Liturgie des Jakobus und des Cyrill von Jerusalem überein, und kann deßhalb als ein Zweig der jerusalemischen Familie betrachtet werden. Wir wissen nicht, ob und in welchen Kirchen sie gebraucht wurde. Sie war eine Art Normal-Liturgie und ihr Werth besteht hauptsächlich darin, daß man nach ihr den Unterschied des nicänischen oder vor-nicänischen Gottesdienstes von späteren Zusätzen und Veränderungen bemessen kann. Sie scheidet noch am strengsten den Gottesdienst der Katechumenen von dem der Gläubigen[3]). Sie enthält die einfachste Form der Distribution der heiligen Elemente, nämlich: „Leib Christi" und „Blut Christi, der Kelch des Lebens," mit dem jedesmaligen „Amen" der Gemeinde. Sie erwähnt in dem Memento der Abgeschiedenen noch keine besonderen Namen der Heiligen, auch nicht die „Gottesmutter," die erst seit dem ephesinischen Concil i. J. 431 im öffentlichen Gottesdienst eine Stelle fand, und übergeht mehrere vorbereitende Gebete des Priesters. Endlich fehlt in dieser Liturgie das nicänische Glaubensbekenntniß und sogar das Gebet des Herrn, welches sonst allen eucharistischen Opfergebeten beigefügt und nach den Grundsätzen einiger Kanonisten absolut nothwendig ist[4]).

2. Die Liturgie des **Jakobus**. Sie wird von der Tradition auf Jakobus, den Bruder des Herrn und Bischof von Jerusalem, zurückgeführt[5]). Das ist natürlich ein Irrthum, schon wegen der darin vorkommenden Ausdrücke *ὁμοούσιος* und *θεοτόκος*, welche der nicänischen und nach-nicänischen Theologie angehören. —

---

[1]) Sie findet sich in Coteliers Ausgabe der Patres Apostolici, in den neueren Ausgaben der pseudo-apostolischen Constitutionen, und in den liturgischen Sammlungen von Daniel, Neale und anderen.

[2]) Neale hält die Liturgie für den ältesten Theil der apostolischen Constitutionen, verlegt ihre Verfassung ins zweite oder dritte Jahrh., und führt ihre Grundelemente auf den Apostel Paulus zurück, mit dessen Geist und Gedanken sie vielfach übereinstimme.

[3]) Vor dem sursum corda oder dem Beginn der eigentlichen Eucharistie sagt der Diakonus: „Kein Katechumene, kein Zuhörer, kein Ungläubiger, kein Ketzer soll da bleiben (*μή τις τῶν κατηχουμένων, μή τις τῶν ἀκροωμένων, μή τις τῶν ἀπίστων, μή τις τῶν ἑτεροδόξων*). Entfernet euch, ihr, die ihr das frühere Gebet gesprochen. Mütter, nehmet eure Kinder", u. s. w. Diese Verordnung wird auf Jakobus, den Bruder des Johannes, den Sohn des Zebedäus, zurückgeführt.

[4]) Das Fehlen des Gebetes des Herrn in der elementinischen Liturgie ist hinlänglich, um die Ansicht von Bunsen zu widerlegen, daß dieses Gebet das ursprüngliche Consecrationsgebet aller Liturgien war.

[5]) Neale nimmt sogar an, wie schon oben bemerkt wurde, daß der Apostel Paulus von der Liturgia Jacobi, und nicht diese von jenem citirt habe, besonders die Stelle 1 Kor. 2, 9.

Ebenso spricht folgende Stelle für einen viel späteren Ursprung: „Lasset uns gedenken der allerheiligsten, fleckenlosen, überaus herrlichen, gebenedeiten Mutter Gottes und ewigen Jungfrau Maria, sammt allen Heiligen, damit wir durch ihre Gebete und Fürbitten Gnade erlangen mögen." Die erste ausdrückliche Erwähnung ihres Gebrauchs begegnet uns erst bei Proklus von Constantinopel um die Mitte des fünften Jahrhunderts. Sie ist aber dem wesentlichen Inhalt nach jedenfalls eine der ältesten Liturgien und muß schon im 4. Jahrh. im Gebrauch gewesen sein; denn die liturgischen Citate in der fünften mystagogischen Katechese des Cyrill von Jerusalem, der i. J. 386 starb, stimmen wörtlich mit ihr überein. Sie war für die Kirche zu Jerusalem bestimmt, welche auch im Beginn des Gebetes für die katholische Kirche erwähnt wird als „das herrliche Zion, die Mutter aller Kirchen"[1]). Sie ist nach Inhalt und Diction die bedeutendste unter den alten Liturgien und die fruchtbare Mutter vieler anderen Liturgien, worunter die des Basilius und Chrysostomus besonders genannt werden müssen[2]). Sie verbreitete sich im ganzen Patriarchat von Antiochien, auch nach Cypern, Sicilien und Calabrien, ist aber in dem orthodoxen Osten nach der muhammedanischen Eroberung durch die byzantinische Liturgie verdrängt worden. Bloß einmal im Jahr, am 23. October, dem Feste des Jakobus, wird sie zu Jerusalem und auf einigen Inseln Griechenlands noch heute gebraucht[3]).

---

[1]) *ὑπὲρ τῆς ἐνδόξου Σιών, τῆς μητρὸς πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν· καὶ ὑπὲρ τῆς κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἁγίας σου καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας.* Die Fürbitte für Jerusalem und für die heiligen Orte, die Gott durch die Erscheinung Christi und die Ausgießung des heil. Geistes verherrlicht (*ὑπὲρ τῶν ἁγίων σου τόπων, οὓς ἐδόξασας τῇ θεοφανείᾳ τοῦ Χριστοῦ σου, κ. τ. λ.*) findet sich in keiner anderen Liturgie.

[2]) Neale theilt die Jerusalemische Familie in drei Abtheilungen, wie folgt:

„1. Sicilian S. James, as said in that island before the Saracen conquest, and partly assimilated to the Petrine Liturgy.

2. S. Cyril: where used uncertain, but assimilated to the Alexandrian form.

3. Syriac S. James, the source of the largest number of extant Liturgies. They are these: [1.] Lesser S. James. [2.] S. Clement. [3.] S. Mark. [4.] S. Dionysius. [5.] S. Xystus. [6.] S. Ignatius. [7.] S. Peter I. [8.] S. Peter II. [9.] S. Julius. [10.] S. John Evangelist. [11.] S. Basil. [12.] (S.) Dioscorus. [13.] S. John Chrysostom I. [14.] All Apostles. [15.] S. Marutas. [16.] S. Eustathius. [17.] Philoxenus I. [18.] Matthew the Shepherd. [19.] James Baradaeus. [20.] James of Botra. [21.] James of Edessa. [22.] Moses Bar-Cephas. [23.] Thomas of Heraclea. [24.] Holy Doctors. [25.] Philoxenus II. [26.] S. John Chrysostom II. [27.] Abu l'faraj. [28.] John of Dara. [29.] S. Celestine. [30.] John Bar-Susan. [31.] Eleazar of Babylon. [32.] John the Scribe. [33.] John Maro. [34.] Dionysius of Cardon. [35.] Michael of Antioch. [36.] John Bar-Vahib. [37.] John Bar Maaden. [38.] Dionysius of Diarbekr. [39.] Philoxenus of Bagdad. All these, from Syriac S. James inclusive, are Monophysite Liturgies."

[3]) Es giebt blos zwei Handschriften sammt dem Bruchstück einer dritten, aus welchen der alte Text der griechischen Liturgia Jacobi abgeleitet ist. Die erste gedruckte Ausgabe erschien zu Rom i. J. 1526; dann eine zu Paris i. J. 1560. Außerdem haben wir die Ab-

Die syrische Liturgie des Jakobus ist nicht eine buchstäbliche Uebersetzung, giebt die Anrufung des heiligen Geistes in erweiterter, die anderen Gebete in abgekürzter Form und verräth ein späteres Zeitalter. Sie ist die Quelle von neununddreißig monophysitischen Liturgien, welche noch jetzt unter den schismatischen Syrern oder Jakobiten im Gebrauche sind[1]).

3. Die Liturgie des **Marcus**, oder die **alexandrinische** Liturgie. Sie wird zurückgeführt auf den bekannten Evangelisten, der nach der Tradition auch der Gründer der Kirche und der Katecheten-Schule in der ägyptischen Hauptstadt ist. Das ist natürlich ein schreiender Anachronismus schon deshalb, weil sie das nicäno-constantinopolitanische Symbol von 381 enthält. In ihrer jetzigen Gestalt rührt sie wahrscheinlich von Bischof Cyrill von Alexandrien (gest. 444) her, der von den Orthodoxen wie von den Monophysiten als Vertheidiger ihrer Lehre von der Person Christi beansprucht wird[2]). Sie stimmt jedenfalls mit der Liturgie, die Cyrills Namen trägt, genau überein. Sie unterscheidet sich von den anderen Liturgien durch die Stellung des großen Fürbittgebets für Lebendige und Todte vor den Einsetzungsworten und der Anrufung des heil. Geistes, statt nach denselben. Sie war ursprünglich griechisch verfaßt und wurde später in's Koptische und Arabische übersetzt. Sie wurde in Aegypten bis zum zwölften Jahrhundert gebraucht und dann von der byzantinischen verdrängt. Die Kopten halten noch immer daran fest. Der äthiopische Kanon ist ein Schößling davon. Es giebt drei koptische und zehn äthiopische Liturgien, die zu derselben Familie gehören[3]).

4. Die Liturgie von **Edessa** oder **Mesopotamien**, oder **aller Apostel**. Sie wird auf die Apostel **Thaddäus** (Adäus) und **Maris** zurückgeführt und ist auf die Nestorianer beschränkt. Von ihr gingen später aus die nestorianischen Liturgien: 1) von Theodor dem Uebersetzer; 2) von Nestorius; 3) von Narses dem Aussätzigen; 4) von Barsumas; 5) von Malabar oder Thomas. Die Liturgie der Thomas-Christen von Malabar ist von den Censoren von Diamper sehr entstellt worden[4]).

---

drücke in der Bibliotheca Patrum, dem Codex Apocryphus Novi Testamenti, dem Codex Liturgicus von Assemani, dem Codex Liturgicus von Daniel, und die neueren Separatausgaben von Trollope (Edinburg 1848) und von Neale (zweimal, in der Tetralogia Liturgica 1849, und verbessert 1860).

[1]) Siehe die Namen derselben in dem Citate aus Neale (ob. S. 851 N. 2).

[2]) Daniel (IV, 137 ff.) hält ebenfalls Cyrill für den wahrscheinlichen Verfasser und sucht die apostolischen und späteren Bestandtheile auseinander zu halten. Neale in der Vorrede zu seiner Ausgabe des griechischen Textes meint: „The general form and arrangement of the Liturgy of S. Mark may safely be attributed to the Evangelist himself, and to his immediate followers, S. Anianus, S. Abilius, and S. Cerdo. With the exception of certain manifestly interpolated passages, it had probably assumed its present appearance by the end of the second century."

[3]) Es giebt nur Eine bedeutende Handschrift der griechischen Liturgie des Marcus, den Codex Rossanensis, abgedruckt in Renaudots Collectio, u. neuerdings von Daniel u. Neale.

[4]) Die gedruckte Ausgabe ist eine Revision vom portugiesischen Erzbischof von Goa, Alexis von Menezes, und der Synode von Diamper (1599), welche nichts von den orientalischen Liturgien verstanden. Neale sagt: „The Malabar Liturgy I have never been

5. Die Liturgie des **Basilius** und die des **Chrysostomus** bilden zusammen die **byzantinische** oder **constantinopolitanische** Liturgie und sind zugleich in die griechisch-russische Kirche übergegangen. Sie stammen beide von der Liturgie des Jakobus her und geben dieselbe in abgekürzter Gestalt. Sie sind lebendig und keine todten Bücher, wie die letztere. Die Liturgie des Bischofs Basilius von Neu-Cäsarea (gest. 379) wird in der orthodoxen griechischen und russischen Kirche während der Fastenzeit (mit Ausnahme des Palmsonntags), an den Vorabenden des Epiphanien-, des Oster- und des Weihnachtsfestes, und am Feste des Basilius (am 1. Januar) gelesen. Von ihr ging die armenische Liturgie aus. Die Liturgie des Chrysostomus (gest. 407) wird an allen übrigen Sonntagen gebraucht. Sie ist eine Abkürzung und Verbesserung der des Basilius und hat durch den Einfluß der Patriarchen von Constantinopel seit dem sechsten Jahrhundert die Liturgien des Jakobus und Marcus verdrängt. Der ursprüngliche Text läßt sich schwerlich ausmitteln, da die vorhandenen Exemplare sehr stark von einander abweichen. Der heutige griechische und russische Ritus, der in pompösem Ceremonialismus sogar den römischen übertrifft, kann unmöglich mit all seinen Einzelheiten aus dem Zeitalter des Chrysostomus herrühren. Er soll zwar, wie Proclus sagt, wegen der Schwachheit der menschlichen Natur den Gottesdienst in Constantinopel vielfach abgekürzt haben; aber die Liturgie, die seinen Namen trägt, hieß noch im siebenten Jahrhundert „die Liturgie der heiligen Apostel," und scheint erst im achten Jahrhundert seinen Namen erhalten zu haben.

§. 232. Die occidentalischen Liturgien.

Die Liturgien der abendländischen Kirche können in drei Klassen getheilt werden: 1) die ephesinische Familie, die auf johanneischen Ursprung zurückgeführt wird, und die mozarabische und die gallicanischen Liturgien umfaßt; 2) die römische Liturgie, die natürlich, wie das Papstthum selbst, von Petrus herstammen muß; 3) die ambrosianische und aquilejische Liturgie, welche eine Mischung der beiden anderen ist. Wir haben also hier weniger Mannigfaltigkeit als im Osten. Die Tendenz der lateinischen Kirche ging überall stark auf Gleichförmigkeit hinaus, und die römische Liturgie hat zuletzt alle anderen verdrängt.

1. **Die alten gallicanischen** Liturgien[1]) weisen in vielen ihrer Eigenthümlich-

able to see in the original; and an unadulterated copy of the original does not seam to exist." Er giebt eine Uebersetzung dieser Liturgie in Primitive Liturgies, p. 128 ff.

[1]) Herausgegeben von Mabillon, De liturgia Gallicana libri III. Par. 1729, und neuerdings viel vollständiger aus älteren Handschriften von Franz Joseph Mone (Archivdirector in Carlsruhe): Lateinische und griechische Messen aus dem 2. bis 6. Jahrhundert. Frankf. a. M. 1850. Dieß ist eine der wichtigsten liturgischen Entdeckungen. Mone theilt Bruchstücke von 11 Meßformularen aus einem Codex rescriptus des ehemaligen Klosters Reichenau mit, die älter sind, als die früher bekannten, aber wohl schwerlich bis ins 2. Jahrh. (die Zeit der Verfolgung in Lyon i. J. 177) hinaufreichen, wie er meint. Vgl.

keiten, wie die Anfänge des Christenthums in Südfrankreich, auf kleinasiatischen (ephesinisch-johanneischen) Ursprung zurück und erhielten ihre spätere Gestalt im fünften Jahrhundert. Unter den Verfassern oder vielmehr Redactoren wird besonders Hilarius von Pictavium genannt. Zur Zeit Karls des Großen wurde sie durch die römische Liturgie verdrängt. Der Gallicanismus, welcher in der Verfassung und Kirchenpolitik seine Rechte tapfer behauptete, ließ sich im Cultus willig romanisiren. Die alt-britische Liturgie war ohne Zweifel mit der gallicanischen identisch, wurde aber seit der anglo-sächsischen Bekehrung ebenfalls von der römischen Liturgie verdrängt.

2. Die **alt-spanische** oder (obwohl unpassend) **gothische**, auch **mozarabische** Liturgie[1]). Sie ist vielfach mit der gallicanischen verwandt und wahrscheinlich durch Vermittlung der letzteren ebenfalls orientalischen Ursprungs. Sie scheint schon vor dem Einfall der Westgothen i. J. 409 existirt zu haben, da sie keine Spur vom Einfluß der arianischen Häresie und der rituellen Einrichtung von Constantinopel zeigt[2]). Ihre jetzige Gestalt wird auf Isidor von Sevilla und das vierte Concil von Toledo (633) zurückgeführt. Sie behauptete sich in Spanien bis zum dreizehnten Jahrhundert und wurde dann von der römischen Liturgie verdrängt[3]). Sie hat, wie die gallicanische, neben den Evangelien und Episteln auch Lectionen aus dem Alten Testament[4]), weicht in der Festordnung von der römischen ab, ent-

---

dagegen Denzinger in der Tübinger Quartalschrift 1850, S. 500 ff. Neale stimmt mit Mone überein, Essays on Liturgiology, p. 137.

[1]) Sie heißt „gothisch", weil ihre Ausbildung und Blüthe in die Zeit der gothischen Herrschaft in Spanien fällt; „mozarabische" Liturgie wurde sie nach der Eroberung Spaniens durch die Araber genannt. Mozaraber, Muzaraber, Mostaraber ist eine Art Spottname für die spanischen Christen unter arabischer Herrschaft, im Gegensatz gegen die Araber reinen Geblütes. Das Wort kommt nicht von Mixta und Arabes, oder von Muza, dem maurischen Heerführer, der Spanien unterjochte, sondern vom Particip der zehnten Conjugation des arabischen Zeitworts araba, also gleichsam „arabisirende Araber", oder Araber durch Adoption, im Unterschied von den Arabern reinen Geblütes. Vgl. den ähnlichen Unterschied zwischen Hellenisten und Hebräern.

[2]) Pinius (in einer Dissertation vor dem 32. Bande der Acta Sanctorum) nimmt an, daß die spanische Liturgie von den Gothen, also von Constantinopel stamme, Neale dagegen (Essays on Liturgiology, p. 130 ff.) sucht zu beweisen, daß sie mit der Einführung des Christenthums in Spanien gleichzeitig, aber später von Leander von Sevilla (um 589) in einigen Punkten dem orientalischen Ritus conformirt worden sei.

[3]) Der spanische Cardinal Ximenes besorgte aus den fehlerhaften Handschriften die erste gedruckte Ausgabe zu Toledo i. J. 1500, die aber theilweise dem römischen Ritus conformirt ist. Auch gründete er in der Kathedrale von Toledo eine Kapelle (ad Corpus Christi), wo der so renovirte mozarabische Gottesdienst noch täglich fortgeführt wird. Eine ähnliche Kapelle wurde in Salamanca für denselben Zweck gegründet. Neale giebt in seiner Tetralogia Liturgica den Ordo Mozarabicus vergleichungsweise neben den Liturgien des Chrysostomus, Jakobus und Marcus. Die neueste Ausgabe ist die im 85. Bande von Migne's Patrologie, Paris 1850, mit einer gelehrten Vorrede.

[4]) Vgl. über die Mozarabischen Perikopen einen Artikel von Ernst Ranke in Herzogs Encyklopädie Bd. X. S. 79—82. Er legt ihnen einen hohen inneren Werth und auch eine

hält vor der eigentlichen Opferhandlung eine homiletische Ermahnung an das Volk. An den morgenländischen Ritus erinnert die Formel Sancta Sanctis vor der Communion und die Zerbrechung der Hostie in neun Theile (zur Erinnerung an die neun Geheimnisse des Lebens Christi), die tägliche Communion, die Vertheilung des Kelchs durch den Diakonus. Die mozarabische Singweise hat viel Aehnlichkeit mit der gregorianischen, verräth aber daneben eine gewisse nationale Selbstständigkeit[1]).

3. Die **afrikanische** Liturgie ist uns bloß fragmentarisch aus Citaten von Tertullian, Cyprian und Augustin bekannt, aus welchen man schließen kann, daß sie zur römischen Familie gehört.

4. Die Liturgie des **Ambrosius**[2]). Sie wird auf den berühmten mailändischen Bischof dieses Namens (gest. 397), oder gar den Barnabas zurückgeführt. Gewiß ist nur, daß Ambrosius den Wechselgesang der Psalmen und Hymnen eingeführt, mehrere Orationen, Präfationen und Hymnen verfaßt hat. Sein Nachfolger, Simplicius (397—400) soll mehrere Zusätze zum Ritual gemacht haben. Viele Bestandtheile rühren aus der Herrschaft der gothischen Könige (493—568) und der lombardischen Könige (568—739). Die ambrosianische Liturgie wird in der Diöcese von Mailand noch immer gebraucht und wurde nach vielfachen vergeblichen Versuchen, sie durch den römischen Ritus zu verdrängen, von Alexander VI. (i. J. 1497) durch eine besondere Bulle als Ritus Ambrosianus bestätigt. Sie stimmt außer einigen orientalischen Eigenthümlichkeiten im Wesentlichen mit der römischen Liturgie zusammen, hat aber weder die prägnante Kürze des römischen, noch den Reichthum und die Fülle des mozarabischen Ritus. Die Gebete zur Darbringung der Opfergaben weichen von den römischen ab; das apostolische Symbolum wird erst nach der Opferung recitirt; in die Heiligenverzeichnisse des Kanon sind einige Heilige der Diöcese aufgenommen; die Theilung der Hostie geschieht vor dem Pater noster mit eigenem Formulare, u. s. w.

---

geschichtliche Wichtigkeit bei. „Sie erscheinen", sagt er, „auch für die allgemeine Geschichte der alten Kirche wichtig. Bei der unverkennbaren Verwandtschaft, in welcher sie einerseits mit der griechischen, andrerseits mit der gallicanischen stehen, erweisen sie durch sich selbst einen Verkehr der östlichen und westlichen Kirchenregionen, der, durch Paulus angebahnt oder doch erstrebt, durch Irenäus weiter begründet, noch zu Hieronymus Zeit in lebhaftem Vollzug, später auf's Gewaltsamste unterbrochen, ohne Zweifel zu den beachtenswerthesten Strömungen im Leben der Kirche gehört."

[1]) Neale hat die Entdeckung gemacht, daß die Mozarabischen Litaneien ursprünglich metrisch waren, und sucht das Versmaß wieder herzustellen, a. a. O. S. 143 ff.

[2]) Missale Ambrosianum, Mediol. 1768, eine neuere Ausgabe unter Autorität des Erzbischofs und Cardinals Gaisruck, Mediol. 1850. Vgl. einen Aufsatz von Neale, The Ambrosian Liturgy, in seinen Essays on Liturgiology, p. 171 ff. Neale betrachtet die ambrosianische Liturgie, wie die gallicanische und mozarabische, als einen Zweig der Ephesinischen Familie. „All three have been moulded by contact with the Petrine family; but the Ambrosian, as it might be expected, most of all." Er stellt sie aber weit unter die beiden anderen.

Die Liturgie, welche im Patriarchate von Aquileja längere Zeit gebräuchlich war, ist der ambrosianischen verwandt und steht ebenfalls vermittelnd zwischen der römischen und den orientalisch-gallicanischen Liturgien.

5. Die römische Liturgie wird in ihren Grundzügen von der Tradition auf den Apostel Petrus zurück geführt, läßt sich aber geschichtlich nicht über die Mitte des 5. Jahrhundert hinauf verfolgen. Sie ist ohne Zweifel langsam zu ihrer gegenwärtigen Gestalt herangewachsen. Die ältesten schriftlichen Aufzeichnungen derselben liegen in drei Sacramentarien vor, welche die Namen der drei Päpste Leo, Gelasius und Gregor tragen.

a) Das Sacramentarium Leonianum, fälschlich dem Papst Leo I. (gest. 461) zugeschrieben, stammt wahrscheinlich aus dem Ende des 5. Jahrhunderts und ist eine planlose Sammlung liturgischer Formulare. Es wurde zum ersten Male i. J. 1735 aus einem Codex von Verona [1]) herausgegeben.

b) Das Sacramentarium Gelasianum, welches zuerst i. J. 1680 zu Rom gedruckt wurde, gilt für das Werk des römischen Bischofs Gelasius (492—496), welcher allerdings ein Sacramentarium verfaßte. Es fehlen darin noch mehrere Heiligenfeste, die vom 7. Jahrhundert an üblich waren.

c) Das Sacramentarium Gregorianum, herausgegeben von Muratori und andern. Gregor I. (590—604) gilt für den eigentlichen Vater des römischen ordo et canon missae, der mit verschiedenen Zusätzen und Modificationen späterer Zeiten in der lateinischen Kirche nach und nach zu fast ausschließlicher Herrschaft gelangte und von dem tridentinischen Concil sanctionirt wurde.

Die Sammlung der verschiedenen Theile der römischen Liturgie [2]) in einem Buche wird Missale Romanum, und die Anleitungen für die Priester Rubricae [3]) genannt.

§. 233. Die liturgische Kleidung.

Vgl. außer den schon angeführten liturgischen Werken **Fr. Bock** (R.-K.): Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters. Bonn, 1856, 2 Bände. **C. Jos. Hefele:** Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. Bd. II. Tüb. 1864. S. 150 ff.

Die erhöhte äußerliche Feierlichkeit des Gottesdienstes und die strengere Scheidung der Hierarchie von der Gemeinde der Laien verlangte eine entsprechende liturgische Kleidung, nach dem Vorbild des jüdischen Priesterthums und Cultus, dem überhaupt der griechische und römische auf's engste verwandt ist [4]), und mit

---

[1]) Daher es auch Sacram. Veronense genannt wird.

[2]) Sacramentarium, antiphonarium (enthaltend die Lesestücke aus dem A. T., der Apostelgeschichte, den Episteln und der Apokalypse), evangeliarium (die Lesestücke aus den Evangelien), ordo Romanus.

[3]) Wegen der rothen Dinte, mit der sie geschrieben oder gedruckt werden.

[4]) Vgl. über die jüdische Priesterkleidung 2 Mos. 28, 1—53; 39, 1—31, ꝛc.

symbolischer Rücksicht auf die Grade des Klerus und die verschiedenen Theile des Cultus.

Die liturgischen Kleidungsstücke und Ornamente in der griechischen Kirche sind das Sticharion[1]) und das Orarion oder Horarion[2]) für den Diakonus; das Sticharion, das Phelonion[3]), die Zone[4]), das Epitrachelion[5]) und die Epimanikia[6]) für den Priester; der Sakkos[7]), das Omophorion[8]), das Epigonation[9]) und der Hirtenstab[10]) für den Bischof. Die Mitra ist bei den Griechen nicht üblich.

Die Cultusgewänder der lateinischen Kirche sind der Amictus oder das Humerale[11]), die Alba (oder der weiße Chorrock)[12]), das Cingulum[13]), der Manipulus[14]), das Orarium oder die Stola[15]), für den Priester; die Casula (das

---

[1]) *στοιχάριον*, *στιχάριον* (von Goar immer mit dalmatica übersetzt), ein langer Rock, entsprechend dem Leibrock (כְּתֹנֶת *χιτών*, tunica, 2 Mos. 28, 40) der jüdischen Priester, und der alba und dalmatica der lateinischen Kirche.

[2]) *ὠράριον* (von *ὥρα*, Gebetszeit) oder *ὡράριον*, entsprechend der lateinischen stola.

[3]) *φελώνιον*, *φαιλώνιον*, ein weiter Mantel, entsprechend der casula.

[4]) *ζώνη*, Gürtel, cingulum, balteus, entsprechend dem אַבְנֵט der jüd. Priester.

[5]) *ἐπιτραχήλιον*, collarium, ein Doppelorarion, ein Schultergewand.

[6]) *ἐπιμανίκια*, an den Armen, entsprechend dem manipulus.

[7]) *σάκκος*, ein kurzes, reichgewirktes Gewand ohne Aermel mit Glöcklein.

[8]) *ὠμοφόριον*, entsprechend dem lateinischen pallium (und so von Goar übersetzt), aber breiter und um den Hals mit einem Knopf gebunden.

[9]) *ἐπιγονάτιον*, auch *ὑπογονάτιον* ist ein viereckiger Schild, der von der *ζώνη* auf das Knie herabreicht und nach Simeon Metaphrastes den Sieg über Tod und Teufel bezeichnet.

[10]) *ῥάβδος*, sceptrum.

[11]) Das Linnentuch, welches der Priester vor dem Celebriren um Hals und Schultern schlingt, indem er betet: „Impone, Domine, capiti meo galeam salutis ad expugnandos diabolicos excursus." Es wird vor dem 8. Jahrh. nirgends erwähnt. Es entspricht dem jüdischen Ephod.

[12]) Alba vestis, tunica, camisia, der weiße linnene Rock, welcher vom Halse bis auf die Füße herabreicht. Aus der Alba entstand durch Abkürzung der Chorrock (rochettum, superpelliceum, woher das französische surplis, und das englische surplice), der das ordentliche Amtskleid der niederen Kleriker ist.

[13]) Cingulum, balteus, zona, ein linnener Gürtel zur Aufschürzung der Alba dienend.

[14]) Manipulus, sudarium, fano, mappula, ursprünglich ein Schweißtuch, das am linken Arm herabhängend von Diakonen und Priestern, später blos von Bischöfen nach dem Confiteor getragen wurde.

[15]) Die Stola ist ein Linnengewand, das von beiden Schultern herabhängt. Der Papst trägt die Stola immer, der Priester nur, wenn er fungirt. Das Concil von Laodicea nach 347 verbot den Subdiakonen und dem niederen Klerus das Tragen der Stola.

Meßgewand)[1], die Dalmatica[2]), das Pectorale[3]), und die Mitra[4]) für den Bischof; das Pallium für den Erzbischof. Dazu kommen der bischöfliche Ring und Hirtenstab (oder Krummstab).

Diese klerikalischen Gewänder scheinen fast alle vor dem siebenten Jahrh., jedoch blos im öffentlichen Gottesdienst, mehr oder weniger im Gebrauche gewesen zu sein, obwohl es unmöglich ist, ihr Alter im Einzelnen genau zu bestimmen. Die Sache selbst stammte ja aus dem Alten Testamente und ging ohne Zweifel durch das Medium des Judenchristenthums in die Kirche über, aber allerdings mit vielfachen Modificationen und Aenderungen. Constantin der Große schenkte dem Bischof Makarius von Jerusalem eine prächtige Stola mit goldenen Fäden zum Gebrauche bei der Taufe.

Die katholischen Ritualisten geben natürlich den verschiedenen Meßgewändern eine symbolische Bedeutung, die zum Theil aus der unleugbaren symbolischen Bedeutung der jüdischen Priesterkleidung abgeleitet[5]), zum Theil aber willkührlich hineingetragen ist, weßhalb auch hier keine Uebereinstimmung herrscht. Hiernach bezeichnet z. B. der Amictus die Sammlung des Geistes aus der Zerstreuung, die Alba die Gerechtigkeit und Heiligkeit der Priester, der Manipel die Früchte der guten Werke, die Stola die priesterliche Amtsgewalt, die Mitra die geistliche Feldherrnwürde, der Ring die Ehe des Bischofs mit der Kirche, der Hirtenstab die Aufsicht über die Gemeinde.

Die Farbe der Cultusgewänder war mehrere Jahrhunderte hindurch weiß; wie schon in der jüdischen Priesterkleidung die weiße Farbe als Symbol des Lichtes und Heils vorherrschte.

Nach und nach aber bildeten sich fünf Kirchenfarben. Der Stoff ist verschieden, nur für den Amictus und die Alba ist (wie im Alten Testament) Linnen vorgeschrieben. Nach gegenwärtiger römischer Sitte müssen die heiligen Kleider, wie andere heilige Geräthe und das Weihwasser, vom Bischof oder einem dazu bestimmten Geistlichen benedicirt sein. Die Griechen benediciren sie sogar vor jedem

---

[1]) Casula, planeta, ist das Meßgewand, welches den ganzen Körper bedeckt, aber ohne Aermel, mit einem Kreuz hinten und vorne, in Gold oder feiner Seide gestickt. Aus der casula entstand das pluviale, ein Festmantel mit einer Kopfbedeckung (casula cucullata), der bei Processionen und anderen Feierlichkeiten gebraucht wird.

[2]) So genannt von dem Orte ihrer Entstehung; sie ist ein Obergewand aus kostbarem Stoffe, ähnlich der casula und wird unter derselben getragen.

[3]) Das pectorale, crux pectoralis, ist das Brustkreuz der Bischöfe und Erzbischöfe und entspricht wohl dem Brustschildlein des jüdischen Hohenpriesters.

[4]) Die mitra, tiara, infula, birretum, ist die bischöfliche Kopfbedeckung, nach dem Vorbild der jüdischen מִצְנֶפֶת (LXX: *κίδαρις*, Vulgata, tiara, mitra), ursprünglich einfach, seit dem 11. Jahrh. mit zwei Hörnern, welche die zwei Testamente bezeichnen sollen.

[5]) Ueber die jüdische Priesterkleidung und ihre symbolische Bedeutung vgl. **Braun**, Vestitus sacerdotum Hebraeorum. Amstel. 1698; **Lundius**, die jüdischen Heiligthümer, S. 418—445; **Bähr**, Symbolik des mosaischen Cultus II. S. 61—165.

Gebrauche. Das römische Missale und andere liturgische Bücher geben in den rothen Rubriken genaue Vorschriften über den Gebrauch der Meßgewänder.

Im alltäglichen Leben trug die Geistlichkeit im Allgemeinen während der ersten fünf oder sechs Jahrhunderte die gewöhnliche bürgerliche Kleidung, vertauschte sie dann aber allmählich, nach dem Vorgange der jüdischen Priester [1]) und der christlichen Mönche, mit einer angemessenen Amtstracht, um auch so ihre Erhabenheit über den Laienstand an den Tag zu legen. Noch im Jahre 428 tadelte der römische Bischof Cölestin einige gallische Priester, daß sie in buchstäblichem Mißverständniß von Luk. 12, 35 das allgemein gebräuchliche Untergewand (Tunica) und Obergewand (Toga) mit dem orientalischen Mönchsgewande vertauschten, und erinnerte sie mit Recht daran, daß die Geistlichen sich von anderen Leuten nicht sowohl durch äußere Tracht, als durch Reinheit der Lehre und des Lebens auszeichnen sollen [2]). Spätere Päpste und Concilien jedoch erließen vielfache gesetzliche Verordnungen und Strafbestimmungen über diese Aeußerlichkeiten, und das Tridentinische Concil setzte eine der Würde des Priesterstandes angemessene Amtstracht fest [3]).

Achtes Kapitel.

Die christliche Kunst.

§. 234. Religion und Kunst.

Der Mensch ist ein **intellectuelles** oder denkendes und erkennendes, ein **moralisches** oder wollendes und handelndes, und ein **ästhetisches** oder fühlendes und genießendes Wesen. Diesen drei Grundkräften entspricht die alte Trilogie des **Wahren**, **Guten** und **Schönen**, und die drei Gebiete der **Wissenschaft** oder Erkenntniß der Wahrheit, der **Tugend** oder Ausübung des Guten, und der **Kunst** oder Darstellung der Schönheit, d. h. der Harmonie des Idealen und Realen. Diese drei Güter sind gleich göttlichen Ursprungs und göttlicher Bestimmung.

Die Religion besteht nicht sowohl in einem besonderen Gebiete neben und

---

[1]) Die Hauptfarbe der gewöhnlichen jüdischen Priesterkleidung war weiß; die der christlichen Geistlichen dagegen schwarz.

[2]) „Discernendi a caeteris sumus doctrina, non veste, conversatione, non habitu, mentis puritate, non cultu." Vgl. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. I. lib. II. c. 43.

[3]) Sess. XIV. c. 6 de reform.: „Oportet clericos vestes proprio congruentes ordini semper deferre, ut per decentiam habitus extrinseci morum honestatem intrinsecam ostendant."

außer diesen dreien, als in einer Verklärung aller zur Ehre Gottes. Sie repräsentirt die Idee der Heiligkeit oder der Verbindung mit Gott, dem Urquell alles Wahren, Guten und Schönen. Das Christenthum, als die vollkommene Religion, ist auch die vollkommene Menschheit. Es haßt blos die Sünde, die ursprünglich nicht zur menschlichen Natur gehört, sondern von außen her in sie eingedrungen ist. Es ist ein Sauerteig, der die ganze Masse durchdringt. Es strebt nach einer harmonischen Entfaltung aller Gaben und Kräfte der Seele. Es will den ganzen Menschen erlösen, wiedergebären und mit Gott in selige Gemeinschaft bringen. Es erleuchtet den Verstand, heiligt den Willen, giebt Frieden dem Gemüthe und weiht selbst den Leib zu einem Tempel des heiligen Geistes. Das alte Wort: „Homo sum, nihil humani a me alienum puto," gilt im vollen Sinne erst vom Christen. „Alles ist euer," sagt der Apostel. Alles ist von Gott und zu Gott geschaffen. Diese Wahrheiten dürfen wir nie aus dem Auge verlieren, wenn uns auch noch so viele Mißbräuche oder unvollkommene und voreilige Ausführungen derselben entgegentreten.

Daher giebt es eine christliche Kunst ebenso sehr als es eine christliche Wissenschaft, eine geistliche Beredtsamkeit, eine christliche Tugend giebt. Gefühl und Phantasie sind ebenso sehr der Erlösung bedürftig und der Heiligung fähig, wie die Vernunft und der Wille.

Die eigentliche und höchste Aufgabe der Kunst liegt im Gottesdienste. Wir sollen Gott anbeten „im Schmucke" oder „in der Schönheit der Heiligkeit." Alle Wissenschaft culminirt in der Theologie und Theosophie, alle Kunst wird vollendet im Cultus. Die heilige Schrift weist ihr diese Stellung an und bringt sie in die engste Verbindung mit der Religion vom ersten Kapitel der Genesis bis zum letzten Kapitel der Apokalypse, vom Paradiese der Unschuld bis zur neuen verklärten Erde. Besonders gilt dies von den beiden geistigsten und edelsten Künsten, der Poesie und Musik, die das Lob Gottes verkündigen in allen großen Epochen der Geschichte seines Reiches vom Anfang bis zur Vollendung. Ein beträchtlicher Theil der Bibel, wie die Psalmen, das Buch Hiob, das Lied der Lieder, die Parabeln, die Offenbarung Johannis und viele Abschnitte der historischen, prophetischen und didaktischen Bücher sind poetisch, und zwar im reinsten und erhabensten Sinne des Wortes. Das Christenthum wurde mit dem Lobgesang der himmlischen Heerschaaren in die Welt eingeführt, und die Vollendung der Kirche wird auch die Vollendung der Dicht- und Tonkunst im Dienste des himmlischen Heiligthums sein.

Die Kunst stand immer und unter allen civilisirten Völkern in enger Verbindung mit dem Cultus. Unter den Heiden diente sie dem Götzendienst. Daher die Abneigung oder der Verdacht der ältesten Christen gegen dieselbe. Das Gleiche gilt aber auch von der Philosophie der Griechen und der Politik der Römer, und doch ist Philosophie und Politik an und für sich nicht verwerflich. Es hängt hier alles von dem Geiste ab, der diese Gaben beseelt, und von dem Zwecke, dem sie dienstbar gemacht werden.

Der große Umschwung der äußeren Lage der Kirche unter Constantin räumte die Vorurtheile gegen die Kunst und die Hindernisse ihrer Verwendung im Interesse der Kirche weg. Es entstand nun eine christliche Kunst, welche den Cultus verschönerte und bereicherte und unsterbliche Kirchenbauten, Gemälde, Kirchenlieder und Kirchenmelodien für die Erbauung aller Zeiten schuf. Freilich wie sich im Cultus der alten Kirche überhaupt viele Elemente aus dem Judenthum und Heidenthum fortpflanzten, so bietet auch die Geschichte der christlichen Kunst viele unreine und abergläubische Elemente dar, welche einen Protest hervorriefen und rechtfertigten. Die Künstler haben die Kunst verdorben, wie die Theologen die Theologie und die Pfaffen die Kirche. Aber die Heilung dieser Unvollkommenheiten ist nicht die Abschaffung der Kunst oder ihre Verbannung aus der Kirche, sondern ihre Erneuerung und immer reinere Gestaltung aus dem Geiste und im Dienste des Christenthums, welches die Religion der Wahrheit, Schönheit und Heiligkeit ist.

Von nun an hat demnach die Kirchengeschichte auch die verschiedenen Künste in ihrem Verhältniß zum christlichen Cultus in den Bereich ihrer Betrachtung zu ziehen. Es giebt fortan eine Geschichte der christlichen Architektur, Sculptur, Malerei, und vor allem der christlichen Poesie und Musik.

§. 235. Die kirchliche Baukunst.

Ueber die Geschichte der Baukunst im Allgemeinen sind zu vergleichen die geschichtlichen Werke von **Kugler**, **Kinkel**, **Schnaase**, u. A. über die bildenden Künste, ferner **Kreuser**: Der christliche Kirchenbau, seine Geschichte, Symbolik und Bildnerei. Bonn 1851. 2 Bde., und die englischen Werke von **Knight**, **Brown**, **Close** etc. über die Geschichte der christlichen Architektur.

Die Baukunst hat dem öffentlichen Gottesdienste einen angemessenen äußeren Schauplatz zu bereiten und Hütten Gottes unter den Menschen zu errichten, wo er mit seinem Volke Gemeinschaft hält und es mit himmlischen Gütern segnet. Das ist die höchste Aufgabe und Blüthe der Baukunst. Sie ist eine Dienerin der Andacht. Eine schöne Kirche ist eine versteinerte Predigt, und ein Kirchthurm ein Fingerzeiger zum Himmel. Im Alten Bunde gab es kein wichtigeres und herrlicheres Gebäude, als den Tempel zu Jerusalem, der nach göttlichem Befehl und nach dem Vorbild der Stiftshütte in der Wüste gebaut wurde. Und doch war er nur ein bedeutungsvolles Sinnbild und Schattenbild des Zukünftigen.

Das Christenthum ist zwar an keinen Ort gebunden und kann den allgegenwärtigen Gott überall anbeten. Die Apostel und Märtyrer hielten die feierlichsten Gottesdienste in bescheidenen Privatwohnungen, oder selbst in Einöden und unterirdischen Katakomben, und während der ganzen Periode der Verfolgung gab es nur wenige eigentliche Kirchengebäude. Aber die Ursache dieses Mangels lag nicht in grundsätzlicher Abneigung, sondern in der bedrängten Lage der

Christen. Sobald sie äußere und innere Ruhe hatten, so bauten sie auch besondere Stätten der Andacht, die in einem normalen, geordneten Zustand der Kirche für den öffentlichen Gottesdienst so nothwendig sind, als bestimmte heilige Zeiten. Die ersten sicheren Spuren von besonderen Kirchengebäuden im Unterschied von Privatlocalen finden sich in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts während der drei und vierzigjährigen Ruhezeit zwischen der Verfolgung des Decius und des Diocletian[1]). Sie wurden aber in der Diocletianischen Verfolgung wieder zerstört.

Die eigentliche Periode des Kirchenbaus beginnt mit Constantin dem Großen. Nachdem das Christenthum vom Staate anerkannt und zum Besitze von Eigenthum berechtigt war, erhoben sich an allen Orten des römischen Reiches gottesdienstliche Gebäude. Wahrscheinlich sind im vierten Jahrhundert mehr gebaut worden, als in irgend einer späteren Periode, außer etwa im neunzehnten Jahrhundert in den Vereinigten Staaten, wo in jedem Jahrzehnt hunderte von Kirchen- und Kapellen errichtet werden, während in den größten Städten Europas die Vermehrung der Kirchen gar keinen Schritt hält mit der Zunahme der Bevölkerung[2]). Constantin und seine Mutter Helena gingen darin mit einem guten Beispiel voran. Er schmückte nicht nur seine neue Residenz, sondern auch die heiligen Stätten in Palästina und die afrikanische Stadt Constantine mit Basiliken theils aus eigenen Mitteln, theils aus der öffentlichen Kasse. Seine Nachfolger auf dem Throne, mit Ausnahme Julians, sowie Bischöfe und reiche Laien wetteiferten im Bau, in der Verschönerung und Bereicherung von Kirchen. Das galt für ein gottwohlgefälliges und verdienstliches Werk. Ehrgeiz und Werkheiligkeit mischten sich hier, wie fast überall, mit dem Eifer für die Ehre Gottes. Chrysostomus klagt sogar, daß manchmal die Armen über den Kirchengebäuden vergessen werden, und erinnert daran, daß es nicht genug sei, den Altar, die Wände und den Boden zu schmücken, sondern, daß man vor allem die Seele dem Herrn zum lebendigen Opfer darbringen solle[3]). Auch Hieronymus rügt diejenigen, welche sich hochmüthig der kostbaren Weihgeschenke rühmten, die sie Gott zum Opfer dargebracht, und weist sie darauf hin, lieber den nothleidenden Mitchristen zu helfen, da nicht das steinerne Haus, sondern die Seele des Gläubigen der wahre Tempel Christi sei.

In Rom gab es im vierten Jahrhundert schon über vierzig große Kirchen[4]). In Constantinopel ragten die von Constantin erbaute Apostelkirche und die Sophienkirche durch Pracht und Schönheit hervor, welche im fünften Jahrhundert durch

---

[1]) Euseb. Hist. Eccl. VIII, 1.

[2]) So haben z. B. die Städte Neu-York, Brooklyn und Philadelphia mehr Kirchen, als die viel älteren Städte Berlin, Wien und Paris. Neu-York hat über 300, Berlin und Paris je kaum 50. Das ist ein schöner Triumph des Freiwilligkeitsprincips in der Religion.

[3]) Homil. LXXX in Matth. §. 2 u. L. §. 3.

[4]) Optatus von Mileve, De schism. Donat. II, 4: „inter quadraginta et quod excurrit basilicas."

Justinian bedeutend vergrößert und verschönert wurden. Bisweilen wurden heidnische Tempel oder andere öffentliche Gebäude zu gottesdienstlichem Gebrauche umgebildet. So z. B. schenkte der Kaiser Phokas (602—610) dem römischen Bischof Bonifacius IV. das von Agrippa unter Augustus gebaute und durch seine große prachtvolle Kuppel berühmte Pantheon (jetzt chiesa della rotonda genannt), welches fortan der Jungfrau Maria und den Märtyrern geweiht wurde.

Im Allgemeinen aber waren die heidnischen Tempel wegen ihres geringen Umfangs und ihrer häufig runden Gestalt für den christlichen Gottesdienst gar nicht geeignet, weil dieser innerhalb des Gebäudes vorgeht und einen großen Raum für die versammelte Gemeinde zum Anhören der Predigt und Schriftvorlesung erfordert, während die heidnischen Opfer vor der Säulenhalle vollzogen wurden und die Volksmenge außerhalb des Heiligthums zuschaute. So faßt z. B. das Heiligthum der Pandrosos auf der Burg zu Athen nur einige Personen, und selbst das Parthenon ist nicht so groß als eine ansehnliche Kirche. Das Pantheon in Rom macht eine Ausnahme und ist viel größer als die meisten Tempel. Am besten eigneten sich noch die runden kleinen Götzentempel für christliche Grab- und Tauf-Kapellen. Weit häufiger ist ohne Zweifel das Baumaterial verlassener oder zerstörter Tempel für Kirchen verwendet worden.

§. 236. Die Einweihung der Kirchen.

Neue Kirchen wurden mit großer Feierlichkeit durch Gebete, Gesänge, Communion, Lobreden der anwesenden Bischöfe und Deposition von Reliquien der Heiligen[1]) eingeweiht, d. h. von allem profanen Gebrauche abgesondert und ausschließlich dem Dienste und Lobe Gottes und der Erbauung der Gemeinde bestimmt. Die biblische Berechtigung dieser Sitte lieferte die Einweihung des salomonischen Tempels[2]), sowie auch die Reinigung des Tempels nach der Entweihung durch die heidnischen Syrer[3]). In den Zeiten der Verfolgung mußte die Consecration im Stillen vollzogen werden. Jetzt aber wurden solche Gelegenheiten zahlreich besuchte Volksfeste. Manche Bischöfe, wie Theodoret, luden auch die Heiden dazu ein. Die erste Beschreibung einer solchen Feier giebt uns Eusebius, nämlich die der Consecration der Kirche des Erlösers auf dem heiligen Grabe[4]), sowie einer Kirche zu Tyrus[5]).

---

[1]) Das Letztere war nach Ambrosius, Epist. 54, in Rom Sitte und gewiß auch überall da, wo solche Reliquien zu haben waren.

[2]) 2 Chron. 5—7. [3]) 1 Makk. 4, 44 ff.

[4]) Vita Constant. IV, 43—46.

[5]) Hist. Eccl. X, 2—4. Eusebius spricht hier im Allgemeinen von der Consecration der Kirchen nach dem Aufhören der Christenverfolgung und theilt dann c. 4 eine wahrscheinlich von ihm selbst gehaltene oratio panegyrica mit, worin er die Kirche zu Tyrus auf eine genaue, aber pomphafte Weise beschreibt.

Nach dem Vorgange der jüdischen Kirchweihe[1]) war es auch gebräuchlich, die Jahrestage der Consecration zu feiern[2]).

Man weihte die Kirche entweder der heiligen Dreieinigkeit, oder einer der drei göttlichen Personen, besonders Christo, oder der Jungfrau Maria, oder den Aposteln, vor allem dem Petrus, Paulus und Johannes, oder ausgezeichneten Märtyrern und Heiligen.

Die Idee der Dedication schließt natürlich keineswegs nothwendig die abergläubische Meinung in sich, als ob der allgegenwärtige Gott an einem bestimmten Ort eingeschlossen sei. Hatte ja doch schon Salomo bei der Einweihung des Tempels zu Jerusalem gesagt: „Siehe der Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht fassen; wie sollte es dieß Haus thun, das ich gebaut habe." Als Athanasius einst darüber getadelt wurde, daß er am Osterfeste die Gemeinde aus Mangel an Raum in einer neugebauten, aber noch nicht eingeweihten Kirche versammelte, berief er sich auf das Wort des Herrn, daß, wer beten wolle, sich in seine Kammer einschließe, womit jeder Ort zum Gebet geweiht sei. Chrysostomus drang darauf, daß jedes Haus eine Kirche und jeder Familienvater ein geistlicher Hirte sein soll, eingedenk der Rechenschaft, die er auch für seine Kinder und Dienstboten abzulegen habe[3]). Ueberhaupt machen nicht Mauern und Dach, sondern Glauben und Leben die Kirche aus[4]), und der Vorzug des Gebetes in der Kirche sei nicht sowohl von einer besonderen Heiligkeit des Ortes, als von der christlichen Gemeinschaft, dem Bande der Liebe und den Gebeten der Priester abzuleiten[5]). Augustin giebt seiner Gemeinde die treffliche Mahnung: „Auch eure Sache ist es, mit dem Talente zu wuchern; ein jeder muß Bischof sein in seinem Hause; er muß dafür sorgen, daß seine Frau, sein Sohn, seine Tochter, sein Knecht, weil er für einen so theuren Preis erkauft ist, in dem rechten Glauben verharre. Die apostolische Lehre hat der Herr über den Knecht gesetzt und den Knecht zum Gehorsam gegen den Herrn verpflichtet, aber Christus hat für beide ein Lösegeld bezahlt"[6]).

§. 237. Die innere Einrichtung der Kirchen.

Die innere Einrichtung der christlichen Kirchen war theils dem Tempel zu Jerusalem nachgebildet, theils ging sie direct aus dem christlichen Geiste hervor,

---

[1]) *τὰ ἐγκαίνια*, zur Erinnerung an die Tempelreinigung unter den Maccabäern, 1 Makk. 4, 59; Joh. 10, 22.

[2]) Sozomenus, H. E. II, 25 (26). Gregor der Gr. erließ die Verordnung: „Solemnitates ecclesiarum dedicationum per singulos annos sunt celebrandae."

[3]) Hom. VI in Genesin §. 2: *Ἐκκλησίαν ποίησόν σου τὴν οἰκίαν καὶ γὰρ καὶ ἐπεύθυνος εἶ καὶ τῆς τῶν παιδίων καὶ τῆς οἰκετῶν σωτηρίας.*

[4]) Serm. in Eutrop. *Ἡ ἐκκλησία οὐ τεῦχος καὶ ὄροφος, ἀλλὰ πίστις καὶ βίος.*

[5]) De incomprehensibili: *Ἐνταῦθα ἐστί τε πλέον, οἷον ἡ ὁμόνοια καὶ ἡ συμφωνία καὶ τῆς ἀγάπης ὁ σύνδεσμος καὶ αἱ τῶν ἱερέων εὐχαί.*

[6]) Serm. 94.

Sie zeigt demnach, wie das ganze katholische System, eine Mischung von Judenthum und Christenthum. Es lag dabei die Idee des Priesterthums und Opfers und der durch beide vermittelten Gemeinschaft mit Gott zu Grunde.

Demgemäß wurden in jeder größeren Kirche seit Constantin drei Hauptabtheilungen unterschieden, welche einerseits den Abtheilungen des salomonischen Tempels, andererseits den drei Klassen der Katechumenen, der Gläubigen und der Priester oder den drei Stufen der Annäherung an die Gottheit entsprechen. Die evangelische Idee eines unmittelbaren Zutritts der ganzen gläubigen Gemeinde zum Thron der Gnade ist hier noch nicht zur Erscheinung gekommen. Der Priesterstand tritt überall vermittelnd dazwischen.

1. Der **Vorhof**. Hier muß man wieder unterscheiden:

a) den inneren Vorhof, d. h. eine bedeckte Halle, die zur Kirche selbst gehörte und *πρόναος*, oder wegen ihrer schmalen, langgestreckten Gestalt gewöhnlich *νάρθηξ*, ferula, eigentlich Stab, Ruthe, genannt wurde[1]). Daneben kommt auch der Name Paradies vor, weil auf der einen Seite der Wand des Vorhofs sehr häufig Adam und Eva im Paradies gemalt waren, wohl zur Andeutung des Gedankens, daß die gefallene Nachkommenschaft Adams in der Kirche Christi das verlorene Paradies wieder finde. Der innere Vorhof war der Raum für alle Ungetauften, also die Katechumenen, die Heiden und Juden, auch die zu leichter Büßung verurtheilten Gemeindeglieder, welche der Predigt und dem Vorlesen der Schrift zuhören durften, aber vor der Feier des heiligen Abendmahls sich entfernen mußten.

b) Den äußeren Vorhof, *αὐλή*, atrium, auch locus lugentium oder hiemantium genannt, der unbedeckt und gar nicht in die heiligen Mauern eingeschlossen war, also nicht zum eigentlichen Gotteshaus gehörte. Hier mußten die sogenannten „Weinenden"[2]), allem Wind und Wetter ausgesetzt, verweilen und die Eintretenden weinend um ihre christliche Fürbitte angehen.

In diesem äußeren Porticus oder Atrium befand sich das Wasserbecken[3]), in welchem man sich zum Zeichen der inneren Reinigung, nach uralter jüdischer und heidnischer Sitte, die sich in der katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag erhalten hat, jedesmal vor dem Eintritt in die Kirche wusch[4]). Später etwa seit

[1]) Bisweilen war der Narthex wieder in zwei Räume getheilt, in den oberen für die Knieenden (locus substratorum), d. h. die Katechumenen, welche die auf die Predigt folgenden Gebete knieend mitbeten durften (daher genuflectentes, *γονυκλίνοντες* genannt), und in den unteren, an den äußeren Porticus grenzenden Ort für die bloßen Zuhörer, die Juden und Heiden (locus audientium).

[2]) Flentes, hiemantes. [3]) *Κρήνη*, cantharus, phiala.

[4]) Schon 4 Mos. 19, 2 ff.; 31, 19 ff. (vgl. Hebr. 9, 13) kommt das „Sprengwasser" oder „Wasser der Unreinigkeit" (d. i. Reinigungswasser, LXX: *ὕδωρ ῥαντισμοῦ*) vor, welches aus der Asche von der verbrannten rothen Kuh und aus Wasser zubereitet und zur Reinigung oder Entsündigung der durch Berührung einer Leiche Verunreinigten gebraucht wurde. Die späteren Juden waren darin streng; keiner durfte im Tempel oder in der Synagoge erscheinen, oder irgend einen gottesdienstlichen Act verrichten, wie Gebet, Opfer,

dem neunten Jahrhundert, wo man die Kirchen nicht mehr mit geräumigen Vorhallen baute, wurde dieses Wasserbecken in die Kirche selbst verlegt und an die Thüren in der Gestalt eines **Weihkessels** befestigt, welcher eine Nachbildung des ehernen Meeres im priesterlichen Vorhof des salomonischen Tempels sein sollte[1]). An diesen symbolischen Gebrauch konnten sich leicht abergläubische Vorstellungen von einer magischen Wirkung des Weihwassers anschließen. Schon in den pseudoapostolischen Constitutionen heißt das geweihte Wasser „ein Mittel zur Abwehr von Krankheiten, zur Verscheuchung der bösen Geister, ein Heilmittel für Leib und Seele und zur Reinigung von Sünden." Freilich bezogen sich diese Ausdrücke zunächst nur auf das sacramentliche Taufwasser als das Bad der Wiedergeburt, wurden aber vom Volke leicht auf das geweihte Wasser überhaupt bezogen. In der römisch-katholischen Kirche wird die Wasserweihe[2]) am Ostersonnabend, in der griechisch-russischen Kirche drei Mal des Jahres vollzogen.

2. Der eigentliche **Tempel**[3]), das **Heilige**[4]), oder das **Schiff** der Kirche[5]), gleichsam die Arche des neuen Bundes. Dieser Theil streckte sich von der Eingangsthüre bis an die Stufen des Altars, hatte je nach der Größe der Kirche bisweilen zwei oder vier Seitenschiffe und war für die Gemeinde der Laien, die Gläubigen und Getauften bestimmt. Die Männer saßen rechts gegen Süden (Männerschiff), die Frauen links gegen Norden (Frauenschiff), oder auch in dem die Geschlechter strenger sondernden Morgenlande oben auf Emporkirchen[6]). Die Mönche und Nonnen, sowie höhere Staatsbeamte, besonders die Kaiser mit ihrer Familie, hatten gewöhnlich besondere Ehrenplätze in halbkreisförmigen Nischen zu beiden Seiten des Altars.

---

ohne sich gewaschen oder gebadet zu haben, 1 Sam. 16, 5; 2 Chron. 30, 17. Darum wurden die Synagogen gern in der Nähe von Flüssen gebaut. Die Pharisäer waren auch in Bezug auf diese Waschungen sehr kleinlich und pedantisch, vgl. Matth. 15, 2; Marc. 7, 3; Luk. 11, 38. Dieselbe Sitte einer symbolischen Reinigung vor dem Gottesdienst finden wir bei den alten Aegyptern, Persern, Brahmanen (die dem Wasser des Ganges eine heiligende Kraft zuschrieben), den Griechen und Römern und den Muhammedanern. Vor jeder türkischen Moschee steht zu diesem Zwecke am Eingang ein großes Wasserbecken.

[1]) 1 Kön. 7, 23—26; 2 Chron. 4, 2—5. [2]) Benedictio fontis.

[3]) ναός. [4]) ἱερόν.

[5]) ναῦς, navis ecclesiae. Manche leiten diesen Ausdruck von einer Verwechslung des griechischen ναός mit ναῦς und navis ab. Erst im 9. und 10. Jahrh. wird navis in dieser Anwendung gebraucht. Der passendere Ausdruck im Deutschen wäre „Langhaus."

[6]) Genannt ὑπερῷα, die erhöhten Galerien an den Seitenwänden. Außerdem waren die Plätze der Frauen durch hölzerne Gitter vor allen neugierigen und unreinen Blicken der Männer geschützt. Chrysostomus sagt Homil. 74 in Matth.: „Ehedem waren diese Gitterwände allerdings nicht da; denn in Christo ist kein Mann, noch Weib (Gal. 3, 28), und zur Zeit der Apostel waren Männer und Weiber einmüthig bei einander. Damals aber waren auch die Männer noch Männer, und die Weiber noch Weiber; jetzt aber sind die Weiber zur Lebensweise der Lustdirnen herabgesunken, und die Männer gleichen den Pferden in ihrer Brunst." Ein trauriger Commentar über die sittlichen und religiösen Zustände jener Zeit.

Ungefähr in der Mitte des Hauptschiffes befand sich die Kanzel oder der **Ambon**[1]), oder späterhin zwei Pulte, links das Evangelienpult, rechts das Epistelpult, wo der Lector oder der Diakon die biblischen Lectionen vorlas. Die Predigt wurde nicht immer von der Kanzel oder von dem Ambon aus, sondern häufiger entweder von den Stufen des Altars (daher „aus den Cancellen sprechen"), oder vom Sitze des Bischofs hinter dem Altartisch[2]) gehalten.

Zwischen den Lesepulten und dem Altar war das Odeum[3]), der Ort für die Sänger, sowie rechts und links die Sitze für die niedere Geistlichkeit (Anagnosten, Exorcisten, Anakoluthen). Dieser Theil des Schiffes lag etwas höher, als der Fußboden der Kirche, jedoch nicht so hoch als der Altarchor, und hieß daher auch der Unterchor, auch Graduale, weil einige Stufen[4]) zu ihm hinaufführten. In der östlichen Kirche sind der Chor und das Schiff kaum geschieden und bilden zusammen den *ναός* oder die Tempelhalle; in der westlichen Kirche werden Chor und Heiligthum unter dem Namen cancelli zusammengefaßt.

3. Das **Allerheiligste**[5]) oder der eigentliche **Chor**[6]), auch zum Unterschied von dem niedrigeren Unterchor der Hochchor genannt[7]), der für die Priester und für die Darbringung des Opfers der Eucharistie bestimmte Ort. Kein Laie, mit Ausnahme des Kaisers (im Osten), durfte denselben betreten. Er hatte eine halbkreis- oder muschelförmige Gestalt[8]) und lag der Eingangsthüre gegenüber am östlichen Ende der Kirche, weil das Licht, dem sich die Christen zuwenden sollten, von Osten kommt[9]). Er war durch Schranken oder eine Gitterwand[10]) und durch einen Vorhang, oder durch heilige Thüren (in der griechischen Kirche die Bilderwand, Ikonostas, genannt, wegen der heiligen Bilder darauf) von dem übrigen Theil der Kirche gesondert[11]). Während in den orientalischen Kirchen die Gitter-

---

[1]) *Ἄμβων*, von *ἀναβαίνω*, pulpitum, suggestus.

[2]) *βῆμα*, exedra.

[3]) Das *ᾠδεῖον*. Später wurden die Singchöre gewöhnlich auf die Galerien oder Emporkirchen placirt.

[4]) Gradus.

[5]) *Τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, τὰ ἄδυτα, ἱερατεῖον*, sacrarium, sanctuarium.

[6]) *Χορός, βῆμα* (ascensus).

[7]) Daher die Ausdrücke: Hochamt, hohe Messe, Hochaltar.

[8]) Daher auch *κόγχη*, Muschel, genannt.

[9]) Daher wurde schon frühzeitig die Linie von Westen nach Osten als die heilige (oder Kirchenbau-) Linie festgestellt. Doch gab es Ausnahmen; Sokrates, H. E. V, 22, bemerkt es als etwas Besonderes an der Kirche von Antiochien, daß hier der Altar nicht im Osten, sondern im Westen gestanden habe (*οὐ γὰρ πρὸς ἀνατολὰς τὸ θυσιαστήριον, ἀλλὰ πρὸς δύσιν ὁρᾷ*).

[10]) *Ἀμφίθυρα, κιγκλίδες*, cancelli, woher der Name Kanzel und das englische chancel kommt.

[11]) Schon Eusebius erwähnt in seiner Beschreibung der Kirche des Bischofs Paulinus in Tyrus, H. E. X, 4, eine zierlich gearbeitete Gitterwand, und Athanasius erwähnt die Vorhänge. Ja schon die auf diesen Vorhängen angebrachten Bilder reichen bis ins vierte

wand noch immer gebräuchlich ist, so trat dagegen im Abendlande später gewöhnlich ein niedriges Brustgeländer an ihre Stelle. —

In der Mitte des Allerheiligsten stand der Altar[1]), meist ein Tisch, oder auch eine mit einem verschließbaren Deckel versehene Lade, anfangs von Holz, später seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts von Stein oder Marmor oder selbst von Silber und Gold, mit einer Hinterwand und einem beschatteten kuppelförmigen Baldachin[2]), über welchem gewöhnlich ein Kreuz angebracht war. Der Altar war inwendig hohl und diente zugleich als Behältniß für die Reliquien der Märtyrer; wo möglich wurde er gerade über dem Grabe eines Märtyrers errichtet, wozu wahrscheinlich die Stelle in der Offenbarung Johannis Veranlassung gab: „Ich sah unter dem Altar die Seelen derer, die erwürget waren um des Wortes Gottes willen und um des Zeugnisses willen“ [3]). Oft wurde auch unter der Kirche eine unterirdische Kapelle oder Krypte[4]) gebaut, um sie genau auf der Grabstätte des Heiligen zu haben, und zugleich um das Andenken an die ehemaligen Gottesdienste in unterirdischen Gewölben zu den Zeiten der Verfolgung rege zu halten.

Der Altar hatte also die doppelte Bedeutung eines Grabmals (das aber zugleich das Denkmal eines neuen, höheren Lebens war) und einer Opferstätte. Er war offenbar der heiligste Ort der ganzen Kirche, wonach sich alles übrige richtete; während im Protestantismus die Kanzel und das Wort Gottes in den Vordergrund, der Altar und das Sacrament dagegen in den Hintergrund treten. Daher wurde denn auch der Altar auf's Reichlichste geschmückt mit kostbaren Decken, mit dem Kreuze,

---

Jahrh. hinauf, da Epiphanius, Ep. ad Joann. Hierosolymit., gegen einen bemalten Vorhang in einem Dorfe Palästina's eiferte. Die Gitterwand hat sich als Bilderwand oder Ikonostas (εἰκονόσταστς) in der russischen Kirche bis auf den heutigen Tag erhalten. Sie trägt rechts das Bild Christi und links das der Jungfrau Maria und ist von drei Thüren durchbrochen; die mittlere, die sogenannte kaiserliche Pforte (dweri Zarskija), weil sie außer dem Oberpriester nur noch vom Kaiser beim Genusse des Abendmahls passirt werden darf, ist mit der größten Pracht ausgestattet und veranschaulicht manchmal eine goldene Sonne mit tausend Strahlen, die sich dann während des Gottesdienstes auf einmal auseinander thut und den Altar erscheinen läßt, oder den Berg Zion mit zahlreichen Tempeln und Zinnen, oder ein buntes Gitterwerk von goldenen Blumen- und Fruchtguirlanden, wobei besonders die Trauben, wohl mit Rücksicht auf den Abendmahlswein, häufig vorkommen.

[1]) Altare, mensa sacra, θυσιαστήριον, ἁγία τράπεζα. Die Altardecke, palla, pallia, bedeckt die ganze Oberfläche des Altars. Davon zu unterscheiden ist das Corporale (εἴλητον, von εἰλέω, involvo), d. h. ein Tuch von weißer Leinwand, womit die auf dem Altar ausgebreiteten Oblationen bedeckt werden.

[2]) Πύργος, Thurm, κιβώριον (zweifelhaften Ursprungs), ciborium, umbraculum. Später trat an die Stelle des ciborium das thurmartige tabernaculum zur Aufbewahrung des Leibes Christi. Mit dem ciborium verschwand auch allmählich die taubenartige Form des Behälters für den Leib Christi (daher περιστήριον genannt).

[3]) Off. 6, 9. In der griechischen und römischen Kirche muß jeder Altar einige, wenn auch noch so unbedeutende Reliquien enthalten.

[4]) Κρυπταί, memoriae, confessiones, testimonia.

oder später mit dem Crucifix, mit brennenden Wachskerzen, welche symbolisch auf Christum, als das Licht der Welt, hinweisen sollten[1]) und vorher zu kirchlichem Gebrauche geweiht wurden[2]), mit einem prachtvollen Exemplare der heil. Schrift, oder dem Meßbuche, vor allen aber mit dem Tabernakel oder Sacramenthäuschen zur Aufbewahrung der geweihten Hostie, woran im Mittelalter besonders die deutschen Steinmetzen und Bildschnitzer eine bewundernswerthe Kunst entfalteten.

Nebenaltäre gab es erst von der Zeit Gregors des Großen an. Ignatius[3]), Athanasius, Gregor von Nazianz und Augustin wissen bloß von Einem Altar in der Kirche. — Die griechische Kirche ist dabei bis heute stehen geblieben. Die Einführung solcher Neben- oder Seitenaltäre, welche aber nicht mehr zum Altarraum, sondern zum Schiff der Kirche gehören, hängt mit dem Fortschritt des Märtyrer- und Reliquiendienstes zusammen.

Links vom Altar war der in der griechischen Kirche noch heute gebräuchliche Rüsttisch[4]), wo die Zubereitung des Abendmahls stattfand, rechts die Sakristei[5]), wo die Priester sich kleideten und zugleich zum stillen Gebete sich zurückzogen. Hinter dem Altar an der halbkreisförmigen Wand (und unter dem thronenden Christusbilde, wenn ein solches an die Wand gemalt war) stand der Bischofssitz[6]), von wo aus die ganze Kirche übersehen werden konnte. Zu beiden Seiten desselben im Halbkreise waren die Stühle der Presbyter. Nur der Geistlichkeit war es gestattet, innerhalb der Altarschranken das heilige Abendmahl zu genießen[7]).

---

[1]) Auch dieser Gebrauch ging ohne Zweifel aus dem Judenthum in die christliche Kirche über; denn im Tempel zu Jerusalem und schon in der Stiftshütte brannte nach göttlichem Geheiße 2 Mos. 27, 20 f. fortwährend eine Lampe. Wahrscheinlich waren in der Kirche die Lampen früher im Gebrauch. Zur Zeit des Chrysostomus waren aber auch schon die Kerzen üblich, die besonders zur Beleuchtung des Altars angewandt wurden, während man die Lampen lieber in Kapellen und vor Heiligenbildern brauchte.

[2]) In der römischen Kirche ist der 2. Februar, oder der 40. Tag nach Weihnachten, an welchem die Maria den Herrn im Tempel darstellte, und an welchem der greise Simeon das Jesus-Kindlein prophetisch „ein Licht zur Erleuchtung der Heiden" nannte, zu dieser Weihe bestimmt und heißt daher Mariä Lichtmeß, eine Contraction der beiden Ausdrücke: Mariä Reinigung und Lichtmesse.

[3]) Dieser vergleicht sogar (Ep. ad Philad. c. 4) ausdrücklich die Einheit der Kirche im Episkopat mit der Einheit des Altars: *ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος.*

[4]) *Πρόθεσις*, oblationarium.

[5]) *Σκευοφυλάκτιον*, *διακονικόν*, sacristia, sacrorum custodia, salutatorium, etc.

[6]) *Θρόνος*, cathedra.

[7]) Den Kaisern war vor Ambrosius gestattet, in dem Altar-Raum ihren Sitz zu nehmen. Aber Bischof Ambrosius schaffte diese Sitte mit Gutheißung des Theodosius ab und wies den Kaisern einen besondern Platz an der Spitze der Gemeinde gleich außerhalb der Schranken an. Sozomenus, H. E. VII, 25.

§. 238. Der Baustyl. Basiliken.

Vgl. die Werke über die Basiliken von **P. Sarnelli** (Antica Basilicografia. Neapoli 1686), **Ciampini** (Rom. 1693), **Guttensohn** u. **Knapp** (Monumenta di rel. crist., ossia raccolta delle antiche chiese di Roma. Rom. 1822 ff. 3voll., auch in deutscher Ausg. München 1843). **Bunsen** (die Basiliken des christlichen Roms. München 1843, ein Commentar zu dem vorangehenden Werke), **von Quast** (Berl. 1845), **Zestermann** (die antiken und die christlichen Basiliken. Leipz. 1847).

Die Geschichte des Kirchenbaues von den Basiliken des vierten bis zu den vollendeten Domen des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts zeigt uns ebenso, wie die Geschichte der übrigen Künste und Wissenschaften, eine allmähliche Bewältigung und Umbildung früherer theils jüdischer, theils heidnischer Formen durch das christliche Princip. Die Kirche trat die Erbschaft aller Nationen an, konnte aber nur allmählich diese Erbschaft von ihren sündlichen Beimischungen sondern, mit ihrem Geiste durchdringen und ihren Zwecken dienstbar machen, denn sie will ihre Mission durch menschliche Freiheit und nicht trotz derselben erfüllen und die Völker nicht magisch umwandeln, sondern naturgemäß erziehen.

Die Geschichte der occidentalischen Baukunst ist reicher. Der Orient begnügte sich mit dem byzantinischen Styl und hielt sich strenger an die Formen der Rundtempel, Baptisterien und Mausoleen, während der Occident mehr von der Basilika ausging und verschiedene Baustyle entwickelte. Der Baustyl der ältesten christlichen Kirchen war nicht den heidnischen Tempeln nachgebildet, weil diese, abgesehen von ihrem dem christlichen Bewußtsein sehr anstößigen Zusammenhang mit dem Götzendienst, durch ihre Form und Einrichtung, wie schon bemerkt, zum christlichen Cultus gar nicht passen, sondern schloß sich an die Basiliken an, und daher heißen die nach diesem Style gebauten Kirchen selbst Basiliken. Einige neuere Forscher[1]) haben zwar die bisher herrschende und von berühmten Kunstkennern[2]) vertheidigte Ansicht von einem Zusammenhang der christlichen und heidnischen Basiliken geläugnet und den ersteren einen durchaus selbstständigen Ursprung vindicirt. Das ist auch ganz richtig in Bezug auf die innere Einrichtung und symbolische Bedeutung des Gebäudes, die nur aus dem christlichen Geiste erklärt werden können. Auch sind unseres Wissens keine forensischen und mercantilischen Basiliken in christliche Kirchen verwandelt worden[3]). Aber in der äußeren architektonischen Form findet ohne Frage eine Verwandtschaft Statt, und man sieht nicht ein, warum die Kirche nicht diese classische Form benutzt haben soll.

---

[1]) Zestermann (1847) und Krauser (1851).

[2]) Wie Bunsen, Schnaase, Kugler, Kinkel, Quast, u. s. w.

[3]) Die hierher gezogene Stelle von Ausonius in der Danksagungsrede an seinen Zögling, den Kaiser Gratian, c. 2: „forum et basilica olim negotiis plena, nunc votis, votisque pro tua salute susceptis," besagt nach dem Zusammenhang blos, daß nun alle Häuser und öffentlichen Orte von Segenswünschen für den Kaiser erfüllt seien.

Die Basiliken[1]) oder königlichen Hallen[2]) waren öffentliche Gerichts- und Handelsgebäude von einfacher, aber schöner Bauart in der Gestalt eines länglichen Vierecks, bestehend aus einer Haupthalle oder einem Hauptschiffe und zwei, manchmal vier Nebenschiffen[3]), die durch Säulenreihen vom Mittelraum geschieden und etwas niedriger waren; hier versammelte sich das Volk für Handelsgeschäfte und Unterhaltung. Am Ende der Halle, der Eingangsthüre gegenüber, stand eine halbkreisförmige, etwas erhöhte und mit einer Halbkugel überwölbte Nische (Apsis, Tribuna), wo sich die Sitze der Richter und der Advocaten befanden, und wo die Gerichtsgeschäfte verhandelt wurden. Unter dem Fußboden des Tribunals war bisweilen ein kellerartiger Aufbewahrungsort für die Angeklagten angebracht.

Auch in der Geschichte der Architektur giebt es eine Nemesis. Wie das Kreuz aus einem Zeichen der Schmach ein Zeichen der Ehre und des Sieges wurde, so mußte die Basilika, in welcher Christus und zahllose Märtyrer zum Tode verurtheilt wurden, eine Stätte der Anbetung des Gekreuzigten werden. Die gerichtliche Tribüne wurde in den Altar, der Sitz des Prätors im Hintergrunde derselben in den Bischofssitz, die Bänke der Geschwornen in die Sitze der Presbyter, die Handels- und Markthalle in eine Stätte der Andacht für die gläubige Gemeinde, das unterirdische Gefängniß in eine Krypte oder Grab- und überirdische Geburtsstätte eines christlichen Märtyrers verwandelt. Dazu kamen noch andere Veränderungen, besonders die Einlage eines Querschiffes zwischen die Nischen und das Langhaus oder Hauptschiff, so daß die Basilika die symbolische Gestalt des früher so verachteten und jetzt so hochverehrten Kreuzes erhielt und so zu sagen ein liegendes Crucifix bildete. Das gleicharmige Kreuz nennt man das **griechische**, das ungleicharmige, wo das Querschiff kürzer ist als das vom Eingang zum Altar führende Hauptschiff, das **lateinische** Kreuz. Thürme dagegen, welche dem himmelanstrebenden Geiste der christlichen Religion

---

[1]) *στοαὶ βασιλικαί.*

[2]) Der Name kommt von dem obersten Staatsbeamten, dem sogenannten *ἄρχων βασιλεύς*, her, der in diesen Gebäuden Gericht hielt. In der Kirche trug man dann diese Benennung sehr natürlich auf Christum, als den höchsten König und Richter, über. Obwohl griechischen Ursprungs, sind die Basiliken doch erst in Rom zur völligen Ausbildung gekommen und eigentlich aus dem forum Romanum entstanden. Sie waren eigentlich fora für das Volk, aber unter Dach gebracht und daher gegen Regen und Hitze geschützt. Die Stadt Rom hatte deren zehn, die Bas. Julia, Ulpia, Porcia, Marciana, etc. Zestermann (die antiken und christlichen Basiliken. Leipzig 1847) leugnet übrigens auch den Zusammenhang der römischen Basiliken mit der athenienſischen *στοὰ βασίλειος*, und leitet sie aus dem Luxus der späteren Römerzeit ab, wo man allem herrlichen und kostbaren den Namen basilicus beilegte.

[3]) Einschiffige Basiliken sind sehr selten. Eine solche ist die heidnische Basilika von Trier, und die kleine Kirche der heil. Balbina in Rom, welche Gregor I. im Anfang des 7. Jahrh. erbaut haben soll.

entsprechen, wurden erst vom neunten Jahrhundert an, und zwar zunächst für den Gebrauch der Glocken gebaut.

Dieser Baustyl fand im Laufe des vierten Jahrhunderts im Osten und Westen schnellen Eingang, am meisten in Rom, wo sich noch eine beträchtliche Anzahl von Basiliken theils in ihrer alterthümlich-ehrwürdigen Einfachheit, theils mit späteren Veränderungen erhalten haben. Wir erwähnen die Marienkirche, Sta Maria Maggiore auf dem esquilinischen Berge, welche die beste Anschauung einer alten Basilika gewährt; die dem Evangelisten und dem Täufer Johannes gewidmete älteste Hauptkirche Roms, S. Giovanni in Laterano (der Name kommt von der römischen Patricierfamilie der Lateraner); die außerhalb der Stadt auf dem Wege nach Ostia gelegene Paulskirche, welche i. J. 1823 abbrannte, aber seitdem in demselben Style herrlich wieder aufgebaut und vom Papst im December 1854 eingeweiht wurde; ferner S. Clemente, S. Agnese und S. Lorenzo außer den Mauern. Die alte Peterskirche[1]), welche auf der Märtyrerstätte dieses Apostels, dem neronischen Circus, gebaut und im fünfzehnten Jahrhundert abgebrochen wurde (der letzte Rest fiel erst 1606), übertraf alle anderen Kirchen Roms an Pracht und Reichthum, ist aber nicht wieder in demselben, sondern bekanntlich in dem italienischen Styl des 16. Jahrhunderts gebaut.

Nächst Rom ist Ravenna am reichsten an altkirchlichen Bauten, worunter die große drei Meilen von der Hauptstadt entfernte Basilika S. Apollinare in Classe (in der Hafenstadt aus der Mitte des 6. Jahrhunderts) eine der ausgezeichnetsten ist. Das Querschiff fehlt, wie bei allen Kirchen dieser Stadt.

In dem oströmischen Reiche zeigten sich schon unter Constantin mancherlei Abweichungen und Uebergänge zum byzantinischen Styl; die ältesten Bauten daselbst, welche sich mehr oder weniger dem römischen Basilikenstyl anschließen, sind die Kirche zu Tyrus, welche i. J. 313 angefangen, im Mittelalter zerstört wurde, aber uns noch aus der Beschreibung des Historikers Eusebius bekannt ist[2]); die ursprüngliche Sophienkirche Constantin's in Byzanz, und die ebenfalls von ihm und seiner Mutter Helene erbauten Kirchen im heiligen Lande, nämlich zu Mamre oder Hebron, zu Bethlehem über der Geburtshöhle Christi, auf dem Oelberge zum Andenken an die Himmelfahrt, und über dem heiligen Grabe auf dem Calvarienberge. Justinian baute zur Abwechslung neben seinen byzantinischen Prachtkirchen auch zuweilen Basiliken, unter denen die Marienkirche in Jerusalem die herrlichste war und den salomonischen Tempel nachbilden sollte, aber von den Muhammedanern bis auf die letzte Spur vertilgt wurde[3]).

---

[1]) Basilica Vaticana.

[2]) In dem Panegyricus, gerichtet an Paulinus, Bischof v. Tyrus, Hist. Eccl. X. c. 4.

[3]) Vergl. nähere Beschreibungen dieser Kirchen in dem oben angeführten illustrirten Werke von Guttensohn u. Knapp: Monumenta di religione crist., etc. etc., auch deutsch, München 1822—27; und den erklärenden Text dazu von Bunsen: Die Basiliken des christlichen Roms. München 1843. Auch Gottfried Kinkel, Geschichte der

§. 239. Der byzantinische Styl.

Procopius: De aedificiis Justiniani. L. I. c. 1—3. **Car. Dufresne Dom. du Cange:** Constantinopolis Christiana. Venet. 1729. **Salzenberg und Kortüm:** Altchristliche Baudenkmale Constantinopels vom 5. bis 12. Jahrh. (40 prachtvolle Kupfertafeln und Erläuterungen), Berlin 1854.

Der zweite Baustyl, der uns noch in dieser Periode begegnet, ist der byzantinische, welcher im Occident den Basilikenstyl modificirte, im Orient bald verdrängte und sich in der russisch-griechischen Kirche bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Er schreibt sich aus dem 6. Jahrhundert, aus der Regierungszeit des gelehrten und kunstliebenden Kaisers Justinian I. (527—565) her, welche die Glanzperiode für Byzanz und der Höhepunkt des centralisirten kirchlich-politischen Despotismus war und manches Verwandte mit dem Zeitalter Ludwigs XIV. von Frankreich darbietet.

Das charakteristische Element dieser Bauweise ist die hemisphärische Kuppel, welche sich in halbkugelförmiger Gestalt, wie das Himmelsgewölbe mit seiner Glorie, über dem Mittelpunkt des gleicharmigen (griechischen) oder des ungleicharmigen (lateinischen) Kreuzes wölbte, von massiven Pfeilern (statt von schlanken Säulen, wie die Basiliken) getragen wird und durch ihre Höhe und Bedeutsamkeit die übrigen Theile des Gebäudes beherrscht. Insofern entspricht der Kuppelbau einerseits dem Centralisationsprincip des byzantinischen Reiches[1]), aber zugleich auch, weit klarer, als die flache Basilika, jenem Emporstreben des christlichen Geistes von der Erde in die Höhe des Himmels, das sich dann später noch deutlicher in den Spitzbogen und Thürmen der germanischen Dome ausprägte. „Während im Basilikenstyl Alles nach dem Ende des Baues hinstrebt, wo sich Altar und Bischofsthron befindet, und bei dem Ueberwiegen dieses Strebens die Richtung nach oben nur zu unvollkommener Darstellung gelangt: concentrirt sich im Kuppelbau Alles um den räumlichen Mittelpunkt des Gebäudes, über dem sich, den Blick unwiderstehlich nach oben ziehend, in staunenerregender Höhe die majestetische Hauptkuppel wölbt. Die Basilika stellt in der Nische ein Abbild des Horizontes dar, aus dem die Sonne der Gerechtigkeit auf-

---

bildenden Künste bei den christlichen Völkern I, S. 61 ff., und Ferd. von Quast, die Basilika der Alten.

[1]) Treffend sagt Kurtz in seinem großen Handbuch der K.-Gesch. 3. Aufl. I, 372: „Der byzantinische Staat war in der Vollendung, die Constantin anbahnte und Justinian erreichte, auch ein staunenerregender, prachtvoll-majestätischer Centralbau der Politik, wie die Sophienkirche ein solcher im Gebiete der Architektonik ist. Die kaiserliche Macht, als absolute Autokratie, war der Alles beherrschende, Alles bewegende Mittelpunkt des ganzen Staatslebens. Die alles überragende Hauptkuppel, der volle Ausdruck für die Majestät des Centrums, — sie, nach der alle Theile des Gebäudes hinstrebten, der alle dienten, in deren Glanze sich alle sonnten, war der Hof und die Residenz; an sie lehnten sich die Provinzen und die ihnen vorgesetzten Gewalten wie die untergeordneten Neben- oder Halbkuppeln an die Hauptkuppeln an."

steigt in ihrer Herrlichkeit; der byzantinische Bau entfaltet in der Kuppel ein Abbild des ganzen Himmelsgewölbes in großartiger imponirender Majestät, aber er beeinträchtigt dadurch die Stätte des Altars, dem er nur einen Raum von untergeordneter Bedeutung anweisen kann."

Zwar ist der Kuppelbau nichts absolut Neues. Denn das Pantheon in Rom, dessen imposante Kuppel einen Durchmesser von 132 Fuß hat, stammt aus dem Zeitalter des Augustus, 26 Jahre vor Christo. Aber hier stützt sich die Kuppel auf eine kreisrunde Mauer und wurzelt mit ihr in der Erde, was ganz dem Charakter des Heidenthums entspricht. Die byzantinische Kuppel aber ruht auf wenigen mit Rundbogen verbundenen Pfeilern und spannt sich frei, wie das Himmelsgewölbe, in schwindelnder Höhe über den Mittelraum der Kirche ohne denselben durch Mauern einzusperren.

Um die Hauptkuppel in der Mitte[1]) stehen vier kleinere Kuppeln im Quadrate herum, und über jeder Kuppel ragt ein hohes vergoldetes Kreuz, das in den älteren Kirchen auf einem Halbmond steht, mit allerlei Ketten behangen und durch diese an die Kuppel befestigt ist.

Der erhabenste und vollendetste Bau dieser Art ist die berühmte Sophienkirche zu Constantinopel, welche vom Kaiser Justinian nach dem Plane der Architekten Anthemius von Tralles und Isidorus von Milet i. J. 532—537 mit verschwenderischer asiatischer Pracht erbaut und dem Erlöser[2]) (der göttlichen Weisheit, dem Logos) geweiht, nach der Eroberung der Türken aber in eine muhammedanische Moschee[3]) verwandelt wurde. Sie ist 228 Fuß breit, 252 Fuß lang, die von vier Riesenpfeilern gestützte Kuppel erhebt sich 169 Fuß hoch über dem Altar und hat einen Durchmesser von 108 Fuß und schwebt so frei und luftig über dem weiten Mittelraum, daß sie nach dem Ausdruck des byzantinischen Hofbiographen Prokopius, nicht auf festem Boden zu ruhen, sondern an goldener Kette vom Himmel herabzuhängen scheint[4]). Das kostbarste Material wurde zum Baue verwendet, der phrygische Marmor mit rosigen und weißen

---

[1]) *θόλος*.

[2]) Der in den Proverbien und dem Buche der Weisheit *σοφία*, die heilige Weisheit Gottes heißt. Daher der Name der Kirche. Es giebt auch eine noch stehende kleine Sophienkirche in Constantinopel, welche ebenfalls von Justinian erbaut wurde.

[3]) Aja Sofia.

[4]) Der östliche Theil der Kuppel stürzte im 32. Regierungsjahre Justinians i. J. 557 zusammen und zertrümmerte den Altar sammt dem Tabernakel und Ambon, wurde aber i. J. 561 wieder hergestellt. Ein ähnliches Unglück passirte bei einem Erdbeben im 12. Jahrh., und abermals i. J. 1346. Die Türken ließen das Prachtgebäude immer mehr in Zerfall gerathen, bis endlich auf Befehl des Sultans 1847—49 eine gründliche Restauration unter Leitung des italienischen Architekten Fossati vorgenommen wurde. Bei dieser Gelegenheit trat die Pracht der Mosaikbilder hervor, welche der muhammedanische Bilderhaß und türkische Barbarei theils zerstört, theils übertüncht hatte. Der Sultan ließ sie nun mit Glastafeln bedecken und diese mit Kalk übertünchen, so daß sie für einige Zeit gesichert sind, bis der Prachtbau wieder in den Dienst des Christenthums treten wird.

Adern, der dunkelrothe vom Nil, der grüne von Lakonien, der schwarz und weiß gefleckte vom Bosporus, der goldfarbige libysche. Wenn nun die Kuppel den Glanz der angezündeten silbernen Kronleuchter zurückspiegelte und verdoppelt von oben herabsandte, so erinnerte das allerdings an das Himmelsgewölbe mit seiner manigfaltigen Sternenpracht, und erklärt uns das stolze Selbstgefühl, mit welchem Justinian am Tage der Einweihung, in feierlicher Procession das vollendete Gebäude betretend, in die Worte ausbrach: „Ich habe dich überwunden, o Salomon!"[1]) Die Sophienkirche galt fortan als das größte Muster der neugriechischen Baukunst nicht nur für den christlichen Orient und die russische Kirche, sondern selbst für die Muhammedaner beim Bau ihrer Moscheen.

Im Westen liefert besonders die Stadt Ravenna an der adriatischen Küste, welche seit Honorius i. J. 404 die Residenz des abendländischen Römerreichs, des sogenannten Exarchats, und die letzte Zufluchtsstätte alt-römischer Pracht und Kunst war, schöne Denkmäler des byzantinischen Kirchenstyls, besonders S. Vitale, welche i. J. 547 vom Bischof Maximianus errichtet wurde[2]).

Im Abendlande behielt man gewöhnlich die Grundform der Basilika mit Säulen und Gebälk bis in's neunte Jahrhundert bei und verband damit die Kuppel und Wölbungen des byzantinischen Styls. Aus dieser Vereinigung entwickelte sich der vom 10. bis zum 13. Jahrhunderte vorherrschende sogenannte romanische oder Rundbogen-Styl, auf welchen dann vom 13. bis zum 15. Jahrhundert der germanische oder Spitzbogen-Styl mit seinen gigantischen Meisterwerken, den sogenannten gothischen Domen folgte. Mit dem 15. Jahrhundert trat Eklekticismus und Confusion im Baustyl ein bis auf die neueren Reproductionsversuche der alten Style. Die orientalische Kirche dagegen ist nie über den byzantinischen Styl hinausgegangen, wie denn überhaupt ihre Productivität auch auf anderen Gebieten seit dem Zeitalter Justinians fast ganz aufgehört hat. Es ist indeß möglich, daß die griechisch-russische Kirche in der Zukunft hier etwas Neues entwickeln wird.

§. 240. Taufkapellen, Grabkapellen und Krypten.

Eine eigene Art von Kirchengebäuden sind die Baptisterien oder Photisterien[3]), d. h. Kapellen, die ausschließlich zur Verrichtung der Taufe be-

---

[1]) *Νενίκηκά σε Σολομών.* Die Beschreibungen bei Evagrius: Hist. Eccl. l. IV. c. 31; bei Procopius: De aedific. I, 1; und in dem Gedicht des Paulus Silentiarius: *ἔκφρασις ναοῦ τῆς ἁγίας Σοφίας* (eine metrische Uebersetzung davon in dem angeführten Werke von Salzenberg und Kortüm).

[2]) Vergl. über diese byzantinischen Kirchenbauten Kinkel a. a. O. I. S. 100 ff. und S. 121 ff., und das angeführte Prachtwerk von Salzenberg und Kortüm, Altchristliche Baudenkmale Constantinopels, 2c.

[3]) *φωτιστήρια*, Erleuchtungsörter, weil die Getauften nach Hebr. 6, 4 auch „Erleuchtete" genannt wurden.

stimmt waren. In den ersten Jahrhunderten wurde diese heilige Handlung an Flüssen unter freiem Himmel oder in Privathäusern vorgenommen. Als aber die öffentliche Ausübung des christlichen Cultus gestattet war, fing man im vierten Jahrhundert an, eigene Gebäude für diesen Zweck zu errichten, welche entweder ganz abgesondert, oder mit der Hauptkirche (auf der Seite des westlichen Hauptportals) durch einen bedeckten Durchgang verbunden und in der Regel Johannes dem Täufer gewidmet waren. Das Bedürfniß dazu lag theils in der noch immer herrschenden Sitte der Untertauchung, theils in dem Umstande, daß die Zahl der Taufcandidaten manchmal auf hunderte und tausende sich belief, weil die Taufe damals in der Regel blos drei oder viermal des Jahres, nämlich an den Vorabenden der großen Feste (Ostern, Pfingsten, Epiphaniä, Weihnachten) und in den bischöflichen Sitzen verrichtet wurde, während die Kirche selbst von der betenden Gemeinde gefüllt war.

Diese Taufkapellen sind nicht oblong, wie die Basiliken, sondern rund (wie die meisten römischen Tempel), gewöhnlich von einer Kuppel bedeckt und haben im Mittelpunkt, wie die Badezimmer und Schwimmsäle der römischen Thermen, ein großes Taufbassin[1]), zu welchem mehrere Stufen hinab führten. Ringsherum stand ein Säulenkreis und ein runder oder vieleckig gebrochener Umgang für die Zuschauer, vor dem Haupteingang war ein geräumiger Vorsaal in Gestalt eines ganz ummauerten Rechtecks oder Ovals. In der Regel hatten die Baptisterien zwei Abtheilungen für die beiden Geschlechter. Das Innere wurde prächtig ausgeschmückt, besonders der Taufbrunnen, an welchem man häufig die symbolische Figur eines nach der Quelle schmachtenden Hirsches, oder eines Lammes, oder der Taufe Christi durch Johannes darstellte. Schon die älteste Taufkapelle der constantinischen Peterskirche in Rom, deren lebendige Fluth von einem Quell des vaticanischen Berges gespeist wurde, war mit schönen Mosaiken geziert, deren Grün, Gold und Purpur im Wasserspiegel wiederglänzte. Das berühmteste noch erhaltene Baptisterium ist das der Laterankirche zu Rom, dessen erste Anlage auf Constantin zurückgeführt wird, das aber im Laufe der Zeit verändert worden ist[2]).

Vom sechsten Jahrhundert an, wo die Taufe der Erwachsenen immer seltener wurde, fing man an, ein Taufbecken in der Vorhalle der Kirche, oder in dieser selbst, und zwar links am Eingange, aufzustellen, und seitdem die Taufhandlung nicht mehr ausschließlich von den Bischöfen, sondern von jedem Pfarrer vollzogen wurde, so erhielt jede Pfarrkirche eine solche Einrichtung. Doch blieben daneben auch die Baptisterien im Gebrauch, und selbst im späteren Mittelalter wurden zuweilen noch neue errichtet.

Endlich pflegte man seit Constantin auf den Grabstätten der Märtyrer

---

[1]) κολυμβήθρα, piscina, fons baptismalis.

[2]) Nach der Sage empfing darin der Kaiser vom Papste Silvester I. die Taufe. Das ist aber jedenfalls ein Irrthum, da Constantin erst auf seinem Sterbebette in Nikomedien sich taufen ließ. Vgl. oben §. 134 gegen Ende.

kleinere Gotteshäuser oder Kapellen zu errichten und sie ihrem Andenken zu widmen[1]). Sie dienten vorzüglich der Privaterbauung.

Die unterirdischen Kapellen oder Krypten waren mit den über ihnen gebauten Hauptkirchen verbunden und erinnerten an die Gottesdienste in den Katakomben in den Zeiten der Christenverfolgung. Diese Krypten machen immer einen sehr ernsten feierlichen Eindruck, uud manche von ihnen sind in archäologischer Hinsicht sehr merkwürdig.

§. 241. Kreuze und Crucifixe.

Jac. Gretser (R.-K.): De cruce Christi. 2 voll. Ingolst. 1608. **Just. Lipsius**: De cruce Christi. Antw. 1694. **Münter**: Die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Bd. 1. Altona 1825. **C. J. Hefele** (R.-K.): Alter und älteste Form der Crucifixe (im 2. Band seiner Beiträge zur Kirchengesch., Archäologie und Liturgik, Tübingen 1864. S. 265 ff.).

Wie schon im zweiten Jahrhundert, so wurde auch in unserer Periode das Kreuz, als das bedeutungsvolle Zeichen der Erlösung, und die Ceremonie des Bekreuzens von Stirne, Augen, Mund, Brust und selbst Kleidungsstücken allgemein sowohl im christlichen Privatleben, als im öffentlichen Gottesdienste gebraucht und im Dienste des Aberglaubens auch vielfach gemißbraucht. Der Spottname Kreuzanbeter[2]), welchen die Heiden den Christen zur Zeit Tertullians beilegten[3]), war in vielen Fällen nicht ganz ohne Grund. Neben den einfachen hölzernen Kreuzen gab es nun, seitdem die Kirche sich zur Herrschaft emporgeschwungen hatte, auch viele silberne und goldene, oder mit Perlen und Edelsteinen prachtvoll verzierte Kreuze[4]).

Es ist bekannt, welche große Rolle das Kreuz in dem Leben Constantins, nach der Darstellung des Eusebius spielt: es ist das Werkzeug seiner Bekehrung und führt ihn, von fünfzig Männern getragen, zu seinen Siegen über Maxentius und Licinius, er prägt es aus auf seinen Fahnen, auf den Waffen seiner Soldaten in seinem Palaste, auf öffentlichen Plätzen und legt es in die Rechte seiner eigenen Statue. Kurz nachher beschuldigt Julian die Christen der Anbetung des Holzes des Kreuzes. „Das Zeichen der allgemeinen Verwünschung“, sagt

---

[1]) Daher der Name *μαρτύρια*, martyrum memoriae, confessiones. Die sie bedienenden Geistlichen hießen *κληρικοὶ μαρτυρίων*, martyrarii. Der Name capellae kam erst im 7. u. 8. Jahrh. auf und wird gewöhnlich von der cappa (einem das Haupt und den übrigen Körper bedeckenden geistlichen Gewande) des heil. Martin von Tours abgeleitet, welche als kostbare Reliquie und Nationalpalladium in Frankreich aufbewahrt und umhergetragen wurde.

[2]) Religiosi crucis. [3]) Tert. Apolog. c. 16.

[4]) Das Kreuz kommt in dreifacher Gestalt vor, als crux decussata = ✕ (Andreaskreuz genannt, weil dieser Apostel an einem solchen gestorben sein soll); als crux commissa = T und als crux immissa, im letzteren Falle entweder als gleicharmiges, griechisches (+), oder als ungleicharmiges, römisches Kreuz (†).

Chrysostomus[1]), „das Zeichen der äußersten Strafe ist jetzt Gegenstand der allgemeinen Sehnsucht und Liebe geworden. Man sieht es überall triumphiren, man findet es an den Häusern, auf den Dächern und an den Wänden in Städten und Dörfern, auf den Märkten, den Landstraßen und in Einöden, auf den Bergen und in den Thälern, auf dem Meere, an den Schiffen, an den Büchern und an den Waffen, auf den Kleidern, in den Hochzeitskammern, bei Gastmählern, auf goldenen und silbernen Gefäßen, in Perlen, in den Gemälden der Wände, an den Betten, an den Körpern sehr kranker Thiere, an den Körpern der Besessenen" [— um die Krankheit und den Dämon auszutreiben —], „bei den Tänzen der Lustigen und bei dem Vereine der Asketen." Außerdem war es gebräuchlich, das Zeichen des Kreuzes an Fenstern, auf den Fußböden auszuprägen und an der Stirn zu tragen[2]). Nach Augustin sollte dieses Zeichen die Gläubigen daran erinnern, daß es ihr Beruf sei, Christo in wahrer Demuth durch Leiden in die Herrlichkeit nachzufolgen.

Dasselbe, was vom Kreuze, gilt auch von dem Gebrauch der übrigen christlichen Sinnbilder aus dem Bereiche der Natur, der Darstellung Christi unter der Gestalt eines guten Hirten oder eines Lammes oder eines Fisches u. s. w., welche wir schon in der vorigen Periode kennen gelernt haben[3]).

Erst gegen das Ende unserer Periode begegnen uns neben den einfachen oder leeren Kreuzen auch Crucifixe, d. h. Kreuze mit dem Bilde des gekreuzigten Heilandes. Den Uebergang dazu finden wir darin, daß vom fünften Jahrhundert an das Bild eines Lammes oder auch das Brustbild Christi am Kreuze bald oben, bald unten angebracht wurde[4]). Später wurde die ganze Figur Christi an's Kreuz geheftet, und diese Form verdrängte die ältere. Das Trullanische Concil von Constantinopel (das sogenannte Quinisextum) verordnete i. J. 692 im 82. Kanon: „Künftig soll auf den Bildern statt des Lammes die menschliche Figur Christi aufgerichtet werden"[5]). Später aber verbot die ortho-

---

[1]) In der Homilie über die Gottheit Christi §. 9. tom. I, 571.

[2]) ἐκτυποῦν τὸν σταυρὸν ἐν τῷ μετώπῳ, effingere crucem in fronte, postare in fronte, was man nicht immer bloß vom Bekreuzen der Stirn mit dem Finger verstehen kann. Vgl. Neander III, 547 Anm.

[3]) §. 100.

[4]) Kreuze dieser Art, rothgefärbt mit einem weißen Lamm, beschreibt Paulinus von Nola im Anfang des 5. Jahrh., Epist. 32 also:

„Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in Agno."

[5]) κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτῆρα. Hefele (a. a. O. S. 266 f.) beweist, daß die Crucifixe nicht erst mit diesem Concil, also um 700 aufgekommen sind, sondern daß schon früher einige vorhanden waren. So erzählt z. B. Beda Venerabilis (Opp. ed. Giles, tom. IV. p. 376), daß ein Crucifix, welches auf der einen Seite den Gekreuzigten, auf der anderen die von Moses erhöhte Schlange darstellte, i. J. 686 von Rom nach dem britischen Kloster Weremouth gebracht wurde. Auch Gregor von Tours († 595), De gloria martyrum, lib. I. c. 13, beschreibt gegen Ende des sechsten Jahrh. ein Crucifix in der Kirche des heil. Genesius bei Narbonne, welches den Gekreuzigten fast ganz nackt darstellte (pictura, quae Dominum nostrum quasi praecinctum linteo indicat crucifixum). Aber dieses

doxe Kirche des Orients jedes plastische Bild, mithin auch das Crucifix, und duldet blos Gemälde Christi und der Heiligen. Die älteren lateinischen Crucifixe verletzen den Geschmack und stören die Andacht, aber in der Blüthezeit der katholischen Kunst hat sie es verstanden, in dem Bilde des leidenden und sterbenden Erlösers den Ausdruck des tiefsten und heiligsten Schmerzes mit dem der erhabensten Würde zu vereinigen. Im Mittelalter fügte man häufig zum Crucifixe eine Gruppe der Maria, des Johannes, eines Kriegsknechtes und der büßenden Magdalena, die auf ihren Knieen den Stamm des Kreuzes umfaßt.

§. 242. Christusbilder.

F. Kugler: Handbuch der Geschichte der Malerei seit Constantin d. Gr. 2 Bde. Berlin 1847, und andere Werke über die Geschichte der Malerei; auch **Karl Grüneisen:** Die bildliche Darstellung der Gottheit. Stuttgart 1828. **Maimbourg** (R.-K.): Histoire de l'hérésie de l'Iconoclastes. Par. 1679 sqq. 2 voll. **Dallaeus** (Calvinist): De imaginibus. Lugd. Bat. 1642. **Fr. Spanheim**: Historia imaginum restituta. Lugd. Bat. 1686. **P. E. Jablonski** († 1757): De origine imaginum Christi Domini, in Opuscul. ed. te Water. Lugd. Bat. 1804 ff. tom. III. **Walch:** Ketzergesch. Bd. X u. XI. **J. Marx:** Der Bildersturm der byzantinischen Kaiser. Trier 1839. **W. Grimm:** Die Sage vom Ursprung der Christusbilder. Berlin 1843. **L. Glückselig:** Christusarchäologie, 1863. **Hefele** (R.-K.): Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. Bd. 2. Tübingen 1864 (Christusbilder, S. 254 ff.).

Während der salomonische Tempel keinen Zweifel über die Zulässigkeit und Zweckmäßigkeit kirchlicher Architektur aufkommen ließ, so schien dagegen das zweite Gebot eine christliche Malerei und Sculptur von vorneherein zu verbieten. „Die älteste Kirche", sagt selbst ein römisch-katholischer Historiker[1]), „hatte keine Bilder Christi, indem die meisten Gläubigen damals noch an dem mosaischen Verbote[2]) festhielten, und zwar um so mehr, als die Rücksicht sowohl auf die Heidenchristen wie auf die Judenchristen allen Bildergebrauch verpönte. Den Letzteren wäre die Aufstellung und Verehrung von Bildern natürlich ein Gräuel, den neubekehrten Heiden aber eine Versuchung zum Rückfall in den Götzendienst gewesen. Zudem mußte die Kirche auch um ihrer eigenen Ehre willen sich der Bilder, namentlich der Abbildung des Herrn, enthalten, damit sie nicht von den Ungläubigen blos für eine neue Art und besondere Sorte von Heidenthum und Creaturvergötterung angesehen werden möchte. Dazu kam, daß die alten Gläubigen in ihrer Meinung von der körperlichen Gestalt des Herrn gar keinen Antrieb und nicht die geringste Anreizung zur Fertigung von Christusbildern hatten. Die unterdrückte Kirche dachte sich ihren Meister nur in der Knechtsgestalt, häßlich und unscheinbar, wie Jes. 53, 2. 3. den Knecht Gottes beschreibt."

Crucifix gab Anstoß, und es wurde auf Befehl des Bischofs mit einem Vorhang verhüllt und nur von Zeit zu Zeit dem Volke gezeigt.

[1]) Hefele, in der oben angeführten Abhandlung, S. 254.

[2]) Exod. 20, 4.

Die ersten Christusbilder sind häretischen und heidnischen Ursprungs. Die gnostische Secte der Karpokratianer verehrte bekränzte Gemälde Christi sammt Bildern des Pythagoras, Plato, Aristoteles und anderer Weltweisen, und behauptete, daß schon Pilatus ein Porträt Christi habe anfertigen lassen[1]). In demselben Geiste eines pantheistischen Heroen-Cultus ließ der Kaiser Alexander Severus (222—235) in seiner Hauskapelle die Bilder des Abraham, Orpheus, Apollonius und Christus zur Verehrung aufstellen.

Seit Constantin trat in der orthodoxen Kirche zunächst eine Veränderung in der Vorstellung von der äußeren Gestalt Christi ein. Die verfolgte Kirche hatte ihr Augenmerk besonders auf die demüthige und leidende Knechtsgestalt Jesu gerichtet und darin Trost und Stärkung in der Trübsal gefunden; die siegreiche Kirche dagegen sah denselben Herrn in himmlischer Herrlichkeit zur Rechten des Vaters herrschend über seine Feinde. Jene stellte sich Christum im Stande der Niedrigkeit (nicht aber im Stande der Erhöhung) geradezu häßlich vor, oder doch „ohne Gestalt und Schöne" (nach buchstäblichem Verständniß der Beschreibung des leidenden Knechtes Gottes, Jes. 52, 14; 53, 2. 3)[2]); diese dagegen erblickte in ihm das Ideal menschlicher Schönheit, den „Schönsten unter den Menschenkindern mit holdseligen Lippen" (nach der messianischen Auslegung von Ps. 45, 3)[3]).

Indeß waren damit Christusbilder noch nicht gerechtfertigt. Denn einmal fehlte es an authentischen Nachrichten über die äußere Erscheinung Jesu; und sodann schien es menschlicher Kunst unmöglich zu sein, denjenigen würdig mit Menschenhand darzustellen, in welchem die ganze Fülle der Gottheit und der sündlos vollkommenen Menschheit harmonisch vereinigt sind.

---

[1]) Irenäus, Adv. haer. l. I. c. 25, §. 6: „Imagines quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent, dicentes formam Christi factam a Pilato, illo in tempore, quo fuit Jesus cum hominibus. Et has coronant et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum; et reliquam observationem circa eas, similiter ut gentes, faciunt." Vgl. Epiphanius, Adv. haer. XXVI. no. 6; Augustinus, De haer. c. 7.

[2]) So Justinus Martyr, Dial. c. Tryph., Clemens Alex. an mehreren Stellen des Pädagogus und der Stromata, Tertullian, De carne Christi c. 9 u. Adv. Jud. c. 14, und Origenes, Contra Cels. VI. c. 75. Celsus machte den Christen unter anderem auch diese entwürdigende Vorstellung von der Gestalt ihres Religionsstifters zum Vorwurf.

[3]) So Chrysostomus, Homil. 27 (al. 28) in Matth. (tom. VII. p. 371, in der neuen Pariser Ausgabe: *Οὐδὲ γὰρ θαυματουργῶν ἦν θαυμαστὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ φαινόμενος ἁπλῶς πολλῆς ἔγεμε χάριτος καὶ τοῦτο ὁ προφήτης* (Ps. 45) *δηλῶν ἔλεγεν· ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων.* Die Stelle des Jesajas bezieht er auf die Schmach, die Christus am Kreuze erlitten. Aehnlich Hieronymus, der Ps. 45 ebenfalls auf die äußere Erscheinung Jesu bezieht und von ihm sagt: Absque passionibus crucis universis [hominibus] pulchrior est. . . Nisi enim habuisset et in vultu quiddam oculisque sidereum, numquam eum statim secuti fuissent apostoli, nec qui ad comprehendendum eum venerant, corruissent (Joh. 18). Hieron. Ep. 65. c. 8.

Es bildeten sich über diesen Punkt zwei entgegengesetzte Richtungen, welche später zu den heftigen und langdauernden Bilderstreitigkeiten Veranlassung gaben, bis der kirchlich-religiöse Gebrauch und die Verehrung der Bilder auf dem siebenten ökumenischen Concile, zu Nicäa i. J. 787, den Sieg davon trug.

1. Auf der Einen Seite pflanzten sich die Vorurtheile der vornicänischen Periode gegen gemalte und geschnitzte Bilder fort aus Furcht einer Annäherung an heidnischen Götzendienst oder einer Herabziehung des Christenthums in das Gebiet des Sinnlichen. Gewöhnlich aber bezog sich die Polemik blos auf die Christus-Bilder, und aus dieser darf man, wie Neander[1]) richtig bemerkt, noch keineswegs auf eine Verwerfung aller Abbildungen religiöser Gegenstände schließen; denn gegen jene ließen sich Einwendungen eigenthümlicher Art erheben.

Am stärksten erklärte sich der Kirchenhistoriker Eusebius gegen die Christusbilder in einem Briefe an die Kaiserin Constantia (die Wittwe des Licinius und Schwester Constantin's), welche ihn um ein solches Bild gebeten hatte. Die irdische Knechtsgestalt, sagt er, habe Christus abgelegt und Paulus ermahne uns, nicht mehr am Sinnlichen zu kleben[2]); die überschwängliche Glorie Seines verklärten Leibes aber könne von Menschen gar nicht erfaßt und dargestellt werden; überdies verbiete das zweite Gebot, sich von dem was im Himmel oder auf Erden sei, ein Gleichniß zu machen. Er habe einer Frau ein Bild Christi und Pauli entrissen, damit es nicht scheine, als trägen die Christen ihren Gott, wie die Götzendiener in einem Bilde herum. Vielmehr sollen die Gläubigen ihre geistigen Blicke vor allem auf die Gottheit Christi richten und darum ihre Herzen reinigen, weil nur, die reines Herzens sind, Gott schauen werden[3]). Derselbe Eusebius berichtet aber anderseits ohne die geringste Mißbilligung von Constantin, daß er in seinem christlichen Eifer die öffentlichen Denkmäler auf dem Forum der neuen Kaiserstadt mit symbolischen Darstellungen Christi, nämlich mit Bildern des guten Hirten und des Daniel in der Löwengrube, schmücken ließ[4]).

Ebenso erzählt er, daß das blutflüssige Weib nach ihrer wunderbaren Heilung[5]) vor ihrem Wohnhaus zu Cäsarea Philippi (Paneas) aus Dankbarkeit zwei eherne Bildsäulen, die Figur einer knieenden Frau und eines ehrwürdigen Manns (Christi), der ihr hülfreich die Hand reicht, habe aufstellen lassen, und daß er diese Statuen mit eigenen Augen zu Paneas gesehen habe[6]). Auch spricht

---

[1]) Kirchengesch., Bd. III. S. 550. [2]) Vgl. 2 Kor. 5, 16.

[3]) Bei Harduin, Collect. Concil. tom. IV. p. 406. Ein Bruchstück dieses Briefes von Eusebius ist in den Verhandlungen des Concils der Ikonoklasten zu Constantinopel i. J. 754, und in der sechsten Action des zweiten nicänischen Concils i. J. 787 aufbewahrt worden.

[4]) Vita Const. III. c. 49. [5]) Matth. 9, 20.

[6]) Hist. Eccl. lib. VII. c. 18. Nach Philostorgius (VII, 3) wußte man lange nicht, wen die Statue zu Paneas darstelle, bis man ein heilsames Kraut zu deren Füßen entdeckte

er in derselben Stelle von (wahrscheinlich gnostisch-karpokratianischen) Gemälden Christi und der Apostel Petrus und Paulus, die er gesehen, und bemerkt dabei, daß man sich darüber bei ehemaligen Heiden nicht wundern dürfe, da es bei ihnen Sitte war, sich auf diese Weise gegen ihre Wohlthäter dankbar zu erzeigen.

Auch der beschränkte Fanatiker Epiphanius von Cypern († 403) scheint ein Gegner der Bilder gewesen zu sein. Denn als er zu Anablatha, einem Dorfe Palästina's, auf dem Altarvorhange das Bild Christi oder eines Heiligen[1]) erblickte, zerriß er den Vorhang, weil es gegen die Autorität der Schrift sei, das Bild eines Menschen in der Kirche aufzuhängen, und gab den Vorstehern den Rath, das Tuch zum Einwickeln des Leichnams eines Armen zu gebrauchen[2]). Dieses eigenmächtige Verfahren erregte aber großen Unwillen und er sah sich genöthigt, der Dorfkirche den Schaden durch einen andern Vorhang zu ersetzen.

2. Der herrschende Geist der Zeit begünstigte bereits ganz entschieden solche bildliche Darstellungen als ein kräftiges Förderungsmittel der Tugend und Frömmigkeit, besonders für die ungebildeten Klassen, von welchen auch der Gebrauch der Bilder hauptsächlich ausging.

Zwar die plastische Bildnerei war im Orient nie populär. Die griechische Kirche leidet keine Statuen und verpönt auch die Crucifixe. Auch im Abendlande kommt die Sculptur in unserer Periode fast nur als Basreliefs und Hautreliefs besonders an Sarkophagen, dann als Schnitzwerk in Elfenbein und Gold an kirchlichen Prachtgeräthen vor. Die Sculptur liegt wegen ihrer endlichen Begrenzung dem Christenthum ferner, als die andern Künste.

Die Malerei dagegen wurde ziemlich allgemein in den Dienst der Religion gezogen, und zwar zunächst nicht aus einem künstlerischen Triebe, der sich erst nachher entwickelte, sondern aus dem praktischen Bedürfnisse, die Gegenstände der andächtigen Verehrung in concreter sinnlicher Gestalt vor Augen zu haben, als ein Substitut für die blos den Gebildeteren zugänglichen heiligen Bücher. Verwandt damit ist die allgemeine Freude des kindlichen Alters an Bildern.

Die Kirchenlehrer billigten und vertheidigten dieses Verlangen, obwohl sie selbst dieses Hülfsmittel nicht so unmittelbar bedurften; ja die spätere Tradition führte es auf die apostolische Zeit zurück und sah in dem Evangelisten Lukas den

---

und sie dann in die Sakristei verlegte. Der Kaiser Julian ließ sie umstürzen und seine eigene Statue dafür aufrichten, welche vom Blitz zertrümmert wurde (Sozom. V, 21). Wahrscheinlich war jene Statue Christi ein Denkmal Hadrians oder eines anderen Kaisers, dem Phönizien in Gestalt einer knieenden Frau Ehrerbietung bewies. Aehnliche Darstellungen sind auf Münzen besonders aus der Zeit Hadrians zu sehen

[1]) „Imaginem quasi Christi vel sancti cujusdam.“

[2]) Epiph. Ep. ad Joann. Hierosolym., welche uns Hieronymus in lat. Uebersetzung aufbewahrt hat. Das bilderstürmerische Concil zu Constantinopel von 754 citirte mehrere Schriften des Epiphanius gegen die Bilder, deren Aechtheit aber verdächtig ist.

ersten heiligen Maler. Daran ist nur so viel wahr, daß er in seinem Evangelium und in der Apostelgeschichte lebensfrische und treue geistige Gemälde des Herrn, seiner Mutter und seiner Jünger entworfen hat, die freilich unendlich mehr werth sind als alle Bilder und Statuen in Farbe und Marmor[1]).

Basilius der Gr. († 379) sagt: „Ich bekenne die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische und die heilige Maria als Mutter Gottes, welche Ihn dem Fleische nachgeboren hat. Ich nehme aber auch die heiligen Apostel, Propheten und Märtyrer an. Ihre Bilder ehre und küsse ich mit Auszeichnung, da diese von den heiligen Aposteln überliefert und nicht verboten, vielmehr in allen unseren Kirchen gemalt sind"[2]). Auch sein Bruder Gregor von Nyssa spricht, in seiner Gedächtnißrede auf den Märtyrer Theodor, rühmend von der heiligen Malerei, welche „schweigend an der Wand zu reden und dadurch in hohem Grade zu nützen pflege." Der Bischof Paulinus von Nola, der alljährlich am Kirchweihfeste in der Felix-Kirche biblische Bilder aufstellen ließ, meinte, daß sie dem ungebildeten Landmanne die Erzählungen der Bibel erst recht klar machen, dem Gedächtnisse einprägen, ihm heilige Gedanken und Gefühle einflößen und ihn von allerlei Lastern abhalten[3]). Der Bischof Leontius von Neapolis in Cypern, der am Ende des sechsten Jahrhunderts eine Apologie des Christenthums gegen die Beschuldigungen der Juden schrieb und darin auch Rücksicht auf den Vorwurf der Abgötterei nahm, behauptet, daß das mosaische Gesetz nicht unbedingt gegen den Gebrauch der religiösen Bilder, sondern nur gegen ihre abgöttische Verehrung sei, da ja die Stiftshütte und der Tempel Cherubim und andere Abbildungen gehabt haben, und vertheidigt die Bilder besonders wegen ihrer wohlthätigen Wirkungen. „Fast in der ganzen Welt," sagt er, „werden täglich ruchlose Menschen, Mörder, Räuber, Wollüstige, Götzendiener durch den Anblick des Kreuzes Christi zur Zerknirschung erweckt und dazu geführt, der Welt zu entsagen und alle Tugend zu üben"[4]). Auch beruft sich Leontius bereits auf wunderbare Thatsachen, daß aus manchen Bildern Blut geflossen sei[5]).

Wegen der schon berührten Schwierigkeit, Christum selbst würdig darzustellen, wählte man anfangs solche Scenen aus dem Alten Testamente, in welchen

[1]) Hieronymus in seiner biographischen Skizze des Lukas, De viris illustr. c. 7, weiß noch nichts von dieser Tradition, die erst im 7. Jahrh. oder noch später entstand, und kennt Lukas blos als medicus nach Kol. 4, 14.

[2]) Epist. 205. Vgl. dessen Oratio in Barlaam Opp. I, 515, u. ähnliche Aeußerungen bei Gregor von Naz., Orat. 19 (al. 18).

[3]) Paulinus, Carmen IX u. X de S. Felicis natali.

[4]) S. die Bruchstücke aus dieser Apologie in der 4. Action des 2. nicänischen Concils, und Neander III, 560, der dazu die unbefangene Bemerkung macht: „Wir können nicht zweifeln, daß was Leontius hier, wenn auch rhetorisch übertreibend, sagt, doch aus dem Leben gegriffen ist, und daß hier Eindrücke, welche durch die Anschauung der Bilder unter gewissen Gemüthszuständen wirklich hervorgebracht worden, zum Grunde liegen."

[5]) *Πολλάκις αἱμάτων ῥύσεις ἐξ εἰκόνων γεγόνασι.*

man eine vorbildliche Weissagung der Geschichte des Erlösers sah. So trat man aus dem Gebiete der Natur, welchem die ältesten Symbole Christi entnommen waren, wie das Lamm, der Fisch, der Hirte, zunächst in das Gebiet der vorchristlichen Offenbarung und erst von da in das Bereich der evangelischen Geschichte selbst. Die beliebtesten Gemälde der Art waren die Opferung Isaaks — Vorbild des Erlösungsopfers am Kreuze —; das Wunder Mosis, der mit seinem Stabe dem Felsen Wasser entlockte — welches entweder nach 1 Kor. 10, 4 auf Christum selbst, oder specieller und häufiger auf seine Geburt aus dem Schooße der Jungfrau gedeutet wurde —; der leidende Hiob — ein Typus Christi in seiner tiefsten Erniedrigung —; Daniel in der Löwengrube — Symbol des Teufel und Tod überwindenden Erlösers in der Unterwelt —; die wunderbare Rettung des Propheten Jonas aus dem Bauche des Wallfisches, als Vorbild der Auferstehung[1]); und die Himmelfahrt des Elias, als Vorbild der Himmelfahrt Christi.

Um die Mitte des fünften Jahrhunderts gerade zu der Zeit, als die Lehre von der Person Christi zum dogmatischen Abschluß kam, traten die ersten eigentlichen Christusbilder hervor und zwar mit der Tradition, daß sie treue Abdrücke des Originals seien[2]). Von da an war die Schwierigkeit der Darstellung des Gottmenschen durch ein Factum weggeräumt, und die Anerkennung der Christusbilder und besonders auch der Madonna mit dem Kinde wurde sogar ein Merkmal der Rechtgläubigkeit im Gegensatz gegen die nestorianische Ketzerei, welche die beiden Naturen in Christo abstract von einander trennte. Im sechsten Jahrhundert waren nach dem Zeugniß Gregors von Tours Bilder Christi nicht blos in Kirchen, sondern fast in allen Privathäusern aufgehängt[3]).

Unter diesen Christusbildern unterscheidet man zwei kirchlich recipirte Typen.

1) Das sogenannte Salvator-Bild mit dem Ausdruck ruhiger Klarheit und Würde und himmlischer Milde, ohne das geringste Zeichen des Schmerzes. Es ist nach der Sage ein in ein Tuch wunderbar eingedrücktes Porträt, welches Christus selbst dem Könige Abgar von Edessa auf dessen Bitte zugeschickt haben soll[4]). Das Original ist natürlich verloren oder vielmehr nie dagewesen, und ist

---

[1]) Vgl. Matth. 12, 39. 40.

[2]) Die bilderfeindlichen Nestorianer leiteten die Ikonolatrie von dem ihnen verhaßten Cyrill von Alexandrien ab und brachten sie mit der monophysitischen Ketzerei in Verbindung (Assem. Bibl. orient. III, 2, p. 401).

[3]) De gloria martyrum, lib. I. c. 22.

[4]) Zuerst erwähnt vom armenischen Historiker Moses von Chorene im 5. Jahrh., zum Theil auf Grundlage des von Eusebius (H. E. I, 13) erwähnten unächten Briefwechsels Christi mit Abgar Uchomo von Edessa. Das Abgarbild soll im 10. Jahrh. in die Sophienkirche von Constantinopel, von da nach Rom gekommen sein, wo es in der Sylvesterkirche noch gezeigt wird. Aber auch Genua will das Original besitzen. Beide sehen sich nicht sehr ähnlich, und sind natürlich blos Copien. Glückselig hat neuerdings ein Edessenum redivivum aus vielen Nachbildungen herzustellen gesucht.

bloß ein mythischer Name für den byzantinischen Typus des Christusbildes, der sich seit dem fünften Jahrhundert bildete und allen, obwohl vielfach unter sich abweichenden Christusbildern bis auf Raphael und Michel Angelo zu Grunde liegt. Diese Bilder stellten das Antlitz des Herrn in der Blüthe jugendlicher Kraft und Schönheit dar, mit freier hoher Stirne, hellblinkenden Augen, langer und gerader Nase, gescheitelten Haaren, und etwas röthlichem Barte.

2) Das Ecce Homo-Bild, oder das Bild des leidenden Christus mit der Dornenkrone. Es wird von der Tradition auf die heilige Veronica zurückgeführt, welche den Heiland auf dem Gange nach Golgatha begleitete, ihm ihren Schleier zum Abtrocknen seines Schweißes darreichte, worauf der Herr das Bild seines dorngekrönten Hauptes wunderbar in's Tuch eindrückte[1]).

Das Abgar-Bild und das Veronica-Bild machen beide auf wunderbaren Ursprung Anspruch und wollen *εἰκόνες ἀχειροποιηταί* sein. Daneben wußte die Tradition aber auch von natürlichen Gemälden Christi, welche von Lukas und von Nikodemus herrühren sollen. Das Salvatorbild in der Laterankapelle Sancta Sanctorum in Rom, welches dem Lukas zugeschrieben wird, gehört dem edessenischen oder byzantinischen Typus an.

Bei so verschiedenen angeblichen Porträts des Herrn darf man sich nicht wundern über die Abweichungen der Christusbilder, welche die Ikonoklasten als ein Argument gegen die Bilder benützten. In jeder Nation gestaltete sich ein eigenes Christusbild nach den vorhandenen künstlerischen und ethischen Idealen.

Einen großen Einfluß auf die bildlichen Darstellungen Christi übte die apokryphische Beschreibung seiner Person in dem lateinischen Briefe des Publius Lentulus (eines angeblichen Freundes des Pilatus) an den römischen Senat, wo Christus als ein Mann von schlankem Wuchs, ehrwürdigem Antlitz, dunklen, gescheitelten Haaren, heiterer Stirn, klaren Augen, tadellosem Mund und Nase, und röthlichem Bart geschildert wird[2]). Aelter und zum Theil davon abweichend ist die Beschreibung des Johann von Damascus aus dem 8. Jahrhundert, welcher sagt: „Christus sei von stattlichem Wuchse gewesen, mit schönen Augen, großer Nase, krausem Haupthaar, etwas gebogen, in blühendem Alter, mit schwarzem Bart und gelblicher Gesichtsfarbe, ähnlich seiner Mutter“[3]).

---

[1]) Dieß Veronica-Bild soll um 700 nach Rom gekommen sein, wo es unter den Reliquien der Peterskirche aufbewahrt, aber nur fürstlichen Personen gezeigt wird. Nach der gewöhnlichen Ansicht, die besonders Mabillon und Papebroch vertheidigen, ist der Name Veronica aus einem bloßen Irrthum, nämlich einer Contraction der Worte vera icon (*εἰκών*), entstanden. Grimm hält die ganze Veronica-Sage für eine lateinische Umbildung der griechischen Abgar-Sage.

[2]) Der Brief des Lentulus ist in seiner jetzigen Gestalt erst seit dem 11. Jahrh. recht bekannt. Vgl. Gabler: De *αὐθεντίᾳ* Epistolae Publii Lentuli ad Senatum. Jenae 1819.

[3]) Joh. Damasc. Opera, tom. I. p. 631, ed. Le Quien. Eine dritte Beschreibung der Gestalt Christi, die aber nichts Neues darbietet, findet sich im 14. Jahrh. bei Nikephorus Callisti, Hist. Eccl. lib. I. c. 40.

Kein Christusbild in Farbe oder Erz oder Marmor kann das Ideal der vollkommenen Schönheit erreichen, das in dem Gottes- und Menschensohne thatsächliche Wirklichkeit geworden ist. Die höchsten Schöpfungen der Kunst sind hier bloß schwache Reflexe des Urbildes im Himmel, beweisen aber den gewaltigen Einfluß, den der lebendige Christus fortwährend auch auf die Phantasie und das Gemüth der größten Maler und Bildhauer ausübt und ausüben wird bis an's Ende der Welt.

§. 243. Madonnen- und Heiligenbilder.

Außer Christo wurden besonders auch die selige Jungfrau mit dem Kinde, die Weisen aus dem Morgenlande, als drei Könige vor der Krippe anbetend[1]), ferner die vier Evangelisten, die zwölf Apostel, vor allem Petrus und Paulus[2]), die vielen Märtyrer und Heiligen aus den Zeiten der Verfolgung, und verehrte Bischöfe und Mönche späterer Zeit dargestellt.[3])

Nach einer Sage vom 8. Jahrhundert oder später hat der Evangelist Lukas außer Christo auch die Maria und die beiden Hauptapostel gemalt. Noch spätere Sagen schreiben ihm sogar sieben Madonnenbilder zu, von denen noch jetzt mehrere angeblich existiren, z. B. in der Kapelle Borghese in der Kirche Maria Maggiore zu Rom. Bei den Madonnenbildern tritt frühzeitig das Streben hervor, sie ihrem göttlichen Sohne ähnlich darzustellen als das Ideal weiblicher Schönheit, Reinheit und Holdseligkeit. Petrus wird gewöhnlich mit einem runden Kopfe, krausem Haar und Bart, Paulus mit länglichem Antlitz, kahlem Scheitel und spitzem Barte dargestellt. Beide führen häufig Schriftrollen, oder der erste das Kreuz und die Schlüssel (des Himmelreichs), der zweite das Schwert in der Hand.

Solche Abbildungen Christi, der heiligen und biblischen Geschichte findet man in den Katakomben und auf anderen Grabstätten, auf Sarkophagen und Leichensteinen, in Privathäusern, auf Bechern, Siegelringen und an den Wänden der Kirche (trotz des Verbotes der Synode von Elvira i. J. 305)[4]), besonders hinter dem Altar.

---

[1]) Bei der Darstellung des Jesuskindes in der Krippe wurde auch fast immer der Ochs und Esel angebracht mit Rücksicht auf die Stelle Jesaj. 1, 3: „Ein Ochse kennt seinen Herrn, und ein Esel die Krippe seines Herrn; aber Israel kennet es nicht, und mein Volk vernimmt es nicht.“

[2]) Gewöhnlich Christus in der Mitte und die Hauptapostel auf beiden Seiten. Augustin, De consensu Evangelist. I, 16: „Christus simul cum Petro et Paulo in pictis parietibus.“

[3]) Besonders der Säulenheilige Symeon. Die Antiochener hatten das Bild ihres verstorbenen Bischofs Meletius auf ihren Siegelringen, auf Schalen, Bechern und an den Wänden ihrer Wohnzimmer. Vgl. Chrysostomus, Homil. in Miletium.

[4]) Conc. Eliberin. oder Illiberitin. can. 36: „Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur.“ Dieses Verbot

Auch Handschriften der Bibel, liturgische Bücher, Privathäuser, und selbst die Kleider der Vornehmen in den großen Städten des byzantinischen Reichs wurden mit biblischen Bildern verziert. Bischof Asterius von Amasea im Pontus protestirte in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts gegen das Tragen dieser „gottwohlgefälligen Kleider" [1]) und giebt den Rath, man solle lieber mit dem Erlöse derselben die lebendigen Bilder Gottes ehren und die Armen unterstützen, statt den Gichtbrüchigen auf den Gewändern zu tragen, die Kranken besuchen, und statt das Bild der knieenden, Jesu Füße umfassenden Sünderin bei sich zu führen, vielmehr die eigenen Sünden mit Thränen der Zerknirschung betrauern.

Die Sitte, sich vor den Bildern niederzuwerfen [2]), um dadurch dem durch sie dargestellten Heiligen Ehrfurcht zu erweisen, findet sich zuerst in der griechischen Kirche im sechsten Jahrhundert. Daß das unwissende Volk nun aber vielfach das Bild mit dem dargestellten Gegenstande verwechselte, dem äußeren sinnlichen Stoffe eine magische wunderwirkende Kraft zuschrieb und überhaupt viel abergläubische Vorstellungen mit den Bildern verknüpfte: das läßt sich von vorn herein erwarten. Schon Augustin klagt darüber, daß es unter der rohen christlichen Menge viele Bilderanbeter gebe [3]), zählt sie aber zu der großen Zahl der Namenchristen, denen das Wesen des Evangeliums unbekannt sei.

Was den Kunstwerth dieser ältesten christlichen Bilder und Sculpturwerke betrifft, so war dieser im Allgemeinen sehr gering, und viel geringer, als der der kirchlichen Gebäude. Sie sind mehr ernst und erhaben, als schön und harmonisch. Denn sie gingen zunächst gar nicht von einem ästhetischen Interesse, sondern von einem praktischen Bedürfnisse aus und wurden, wenigstens im griechischen Reiche, meist von Mönchen verfertigt. Es war dem Geiste des Christenthums ganz angemessen, mit dem Ernst und der Erhabenheit, statt wie das Heidenthum mit der sinnlichen Schönheit, zu beginnen. Damit verband sich dann die Scheu vor der Nacktheit, die züchtige Verhüllung der sinnlich reizenden Formen. Blos Hände, Füße und Gesicht durften unverhüllt hervortreten.

Später hat sich der christliche Kunstgeschmack bekanntlich geändert und nach dem Grundsatz: dem Reinen ist alles rein, auch Christum am Kreuze und als Kind an der Mutterbrust oder auf dem Mutterarm entblößt dargestellt.

Sodann war zur Zeit Constantin's die alte classische Malerei und Sculptur in tiefen Verfall gerathen, auch reichte sie selbst in ihrer ehemaligen Glorie nicht hin, dem christlichen Principe einen angemessenen Ausdruck zu geben.

---

scheint sich indeß blos auf eigentliche Christusbilder zu beziehen; sonst müßte man annehmen, daß Märtyrer und Heilige zu den Gegenständen des cultus und der adoratio gezählt werden.

[1]) ἱμάτια κεχαρισμένα τῷ θεῷ. [2]) προσκύνησις.

[3]) De moribus ecclesiae cath. I, 75: „Novi multos esse picturarum adulatores." Die Manichäer machten der ganzen katholischen Kirche den Vorwurf der Bilderanbetung.

Insofern hat man den Verlust so vieler dieser alten Bildwerke, welche von den Bilderstürmern der folgenden Periode schonungslos als lauter Apparat des Götzendienstes zerstört wurden, nicht sehr zu bedauern.

Erst im späteren Mittelalter, als die kirchliche Architektur bereits ihren höchsten Gipfelpunkt erreicht hatte, gelang es der christlichen Kunst, auch die Malerei und Sculptur zu einer ungemeinen Blüthe zu entwickeln und in Bezug auf die Malerei wenigstens, die größten Meisterstücke der alten Griechen weit zu überflügeln. Die Sculptur, welche den Menschen blos in seiner endlichen Begrenzung, ohne Lebensblut und ohne den Glanz des Auges, gleichsam als eine Schattengestalt aus dem Todtenreiche, darstellen kann, hat wohl unter den alten Griechen den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht, über welchen auch Canova und Thorwaldsen nicht hinausgekommen sind. Die Malerei aber, welche den Menschen im organischen Zusammenhang mit der übrigen Welt und bis zu einem gewissen Grade nach seiner unendlichen Seelentiefe und Innerlichkeit, soweit sie sich im Gesichte und im Auge ausprägt, darstellen kann, hat erst durch den Einfluß des christlichen Princips ihre Aufgabe vollständig gelöst und z. B. in den Christusbildern von Leonardo da Vinci, Fra Beato Angelico, Correggio, Albrecht Dürer und in den Raphaelischen Madonnen die herrlichsten Meisterwerke geliefert, welche die Geschichte bis dahin kennt.

§. 244. Weihgeschenke.

Endlich ist in Verbindung hiermit noch eine Art von Verzierungen der Kirchen, nämlich die Weihgeschenke zu erwähnen, die schon unter Heiden und Juden gebräuchlich waren. So war z. B. der Tempel von Delphi durch solche Geschenke, Waffen, silberne und goldene Gefäße, Statuen 2c. ungemein reich geworden. Fast in jedem Tempel des Neptun hingen Votivtafeln, dem Gotte zum Dank für seine Rettung aus einem Schiffbruch geweiht[1]). Eine ähnliche Sitte scheint unter den Juden Statt gefunden zu haben, da sich aus 1 Sam. 21 schließen läßt, daß David das Schwert des Philisters Goliath im Heiligthum niederlegte. Im Vorhofe der Priester sah man eine Menge Schwerter, Lanzen, kostbare Gefäße und andere werthvolle Sachen.

Constantin schmückte den Altarraum der Kirche von Jerusalem mit reichen Geschenken von Gold, Silber und Edelsteinen. Sozomenus erzählt[2]), daß der Bischof Cyrill von Jerusalem zur Zeit einer Hungersnoth die Schätze und Weihgeschenke der Kirche verkauft, und daß später jemand in dem Kleide einer Schauspielerin das Gewand wieder erkannt habe, welches er einst der Kirche geschenkt.

Eine besondere Art von solchen Geschenken, nämlich Erinnerungszeichen an wunderbare Heilungen[3]), kamen im fünften Jahrhundert auf, wenigstens er-

---

[1]) Vgl. Horaz, Ars poet. v. 20. [2]) H. E. IV, 25. [3]) ἐκτυπώματα.

wähnt sie zuerst Theodoret († 457), der darüber in seiner achten Rede über die Märtyrer unter anderem sagte: „Daß diejenigen, welche mit gläubiger Zuversicht beten, das was sie bitten, auch erlangen, beweisen deutlich ihre, auf die Heilung hindeutenden Weihgeschenke. Die Einen bringen Füße, die Anderen Hände von Gold oder Silber dar, und diese Gaben beweisen die Befreiung von jenen Uebeln, als deren Erinnerungszeichen sie von den Genesenen dargebracht werden." Diese Sitte nahm mit der Heiligenverehrung stark überhand und wurde im Mittelalter ganz allgemein. Wer von einer Krankheit genas, glaubte zuerst seine Dankbarkeit dem Heiligen, dessen Beistand er in der Noth angerufen hatte, durch ein Geschenk bezeugen zu müssen. Eltern, deren Kinder das Zahnfieber glücklich überstanden hatten, brachten der heiligen Apollonia (welcher nach der Sage ein Henkersknecht mit einer Zange alle Zähne ausgebrochen hat) Kinnladen von Wachs zum Geschenke dar. Ebenso wurde der heilige Julian für glücklich beendigte Reisen, der heilige Hubertus für überstandene Jagdgefahren, am allermeisten aber die Jungfrau Maria auf's Reichlichste beschenkt. Fast jede Kirche oder Kapelle, die ein wunderthätiges Muttergottesbild hat, besitzt noch jetzt in der katholischen Kirche eine Menge goldener und silberner Dankbeweise für glückliche Niederkunften und Genesungen.

§. 245. Kirchenpoesie und Kirchenmusik.

J. Rambach: Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhh. der christlichen Kirche. Altona 1817—33. **H. A. Daniel**: Thesaurus hymnologicus. Hal. 1841—56. 5 voll. **Edélestand du Méril**: Poésies populaires Latines antérieures au douxième siècle. Paris 1843. **C. Fortlage**: Gesänge der christl. Vorzeit. Berl. 1844. **G. A. Königsfeld** und **A. W. v. Schlegel**: Altchristl. Hymnen und Gesänge lateinisch und deutsch. Bonn 1847. 2. Sammlung von **Königsfeld**, 1865. **E. E. Koch**: Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangel. Kirche. 2. Aufl. Stuttgart 1852. 4 Bde. (Bd. I. S. 10—30). **Fr. Jos. Mone**: Hymni Latini Medii Aevi. 3 voll. (aus Handschriften), 1853—55. **Fél. Clément**: Carmina e poetis Christianis excerpta. Par. 1854. **Bäßler**: Auswahl alt-christlicher Lieder vom 2. bis 15. Jahrh. Berlin 1858. **R. Ch. Trench**: Sacred Latin Poetry, chiefly lyrical, selected and arranged for use; with Notes and Introduction, 1849, 2nd ed. improved. Lond. and Cambr. 1864. Die sehr werthvollen hymnologischen Schriften von Dr. **J. M. Neale** (of Sackville College, Oxf.): Mediæval Hymns and Sequences, Lond. 1851; Sequentiae ex Missalibus, 1852; Hymns of the Eastern Church, 1862; mehrere Artikel in dem Ecclesiologist und eine lateinische Abhandlung De Sequentiis an Daniel, in den Essays on Liturgiology, etc. p. 359 ff. Vgl. auch **J. Chandler**: The Hymns of the Primitive Church, now first collected, translated and arranged. Lond. 1837).

Die Poesie und ihre Zwillingsschwester, die Musik, sind die erhabensten und geistigsten Künste, welche mit dem Genius des Christenthums in viel näherer Berührung stehen und den Zwecken der Andacht und Erbauung in weit reicherem Maße dienen können, als Architektur, Malerei und Sculptur. Sie bedienen sich

des Wortes und Tones und können damit viel unmittelbarer zum Geiste reden, als die bildenden Künste durch Stein und Farbe, und den ganzen Reichthum der Gedanken- und Gefühlswelt zum angemessensten Ausdruck bringen. Sie waren bekanntlich schon im Alten Testamente wesentliche Theile des Gottesdienstes und sind es auch in der christlichen Kirche zu allen Zeiten und in fast allen Zweigen derselben gewesen.

Unter den verschiedenen Gattungen der religiösen Poesie ist das Kirchenlied die älteste und wichtigste. Es hat eine reichhaltige Entwicklungsgeschichte, in welcher die tiefsten Erfahrungen des christlichen Lebens niedergelegt sind. Seine höchste Blüthe erreichte es aber erst in der evangelischen Kirche deutscher und englischer Zunge, wo es wie die Bibel erst recht Eigenthum der Gemeinde geworden ist, statt, wie früher, ein Vorrecht der Priester oder des Chores zu sein.

Das Kirchenlied im engeren Sinne gehört zur lyrischen oder Gefühlspoesie im Unterschied von der epischen und dramatischen. Es unterscheidet sich aber von den übrigen Formen der Lyrik (Ode, Elegie, Sonett, Cantate, u. s. w.) durch seinen kirchlich-religiösen Inhalt, seine populäre Form und seine Singbarkeit. Das Kirchenlied ist ein geistliches Volkslied, welches ein gesundes christliches Gefühl in edler, einfacher und allgemein verständlicher Form darstellt und von der ganzen Gemeinde der Gläubigen mit Erbauung gelesen und gesungen werden kann. Es darf darum nichts enthalten, was der heiligen Schrift, der Kirchenlehre und der allgemeinen christlichen Erfahrung zuwider ist und die Andacht stören kann. Jeder gläubige Christ kann in das Gloria in excelsis oder das Te Deum einstimmen, die classischen Kirchenlieder, deren Zahl allerdings verhältnißmäßig gering ist, stehen über den confessionellen Gegensätzen und lösen die Mißklänge menschlicher Meinungen in himmlische Harmonie auf. Oder vielmehr sie sind das irdische Echo der himmlischen Melodien und von dem Geiste Gottes, der in der Kirche waltet, inspirirt. Sie gleichen darin den Psalmen, aus denen alle Zweige der streitenden Kirche täglich Nahrung und Stärkung ziehen. Sie stellen die Blüthe des christlichen Lebens im Sonntagsgewande der Schönheit und heiligen Begeisterung dar. Sie klingen in allen frommen Herzen wieder und haben eine unverwüstliche Kraft und Frische, wie die täglich aufgehende Sonne und der jährlich wiederkehrende Frühling. Ja ihr Segen vermehrt sich, mit zunehmendem Alter, ähnlich jenen heilenden Kräutern, die durch häufiges Reiben nur wohlriechender werden. Sie sind wahre Wohlthäter der kämpfenden Kirche, dienende Engel ausgesandt zum Dienste derer, die ererben sollen die Seligkeit. Nächst der heiligen Schrift ist ein gutes Gesangbuch die reichste Quelle des Trostes und der Erbauung.

Die Sammlung der Psalmen ist das älteste christliche Gesangbuch, das die Kirche von der Gemeinde des alten Bundes ererbt hat.

Die Erscheinung des Messias auf Erden war zugleich der Anfang der christlichen Poesie und wurde durch die unsterblichen Gesänge der Maria, der Elisabeth, des Simeon und der himmlischen Heerschaaren begrüßt. Religion und Poesie

sind also im Evangelium vermählt. Auch in den Briefen der Apostel finden sich mehrfache Spuren urchristlicher Gesänge in rhythmischen Citaten, die aus dem Alten Testamente nicht nachweisbar sind[1]).

Wir wissen aus dem Briefe des jüngeren Plinius an Trajan, daß die Christen im Anfange des zweiten Jahrhunderts Christum als ihren Gott in Liedern priesen, und aus einer späteren Quelle, daß es eine Menge solcher Lieder gab[2]).

Dessen ungeachtet haben wir aus der Periode der Verfolgung keine vollständigen religiösen Lieder übrig, als den Lobgesang des alexandrinischen Clemens auf den göttlichen Logos, der übrigens nicht ein Kirchenlied genannt werden kann und wohl auch nie für öffentlichen Gebrauch bestimmt war, das Morgenlied oder Gloria in excelsis, das, als eine Erweiterung des Lobgesangs der himmlischen Heerschaaren, noch immer in allen Theilen der Christenheit forttönt[3]), und das Abendlied der griechischen Kirche[4]), das ebenfalls dem dritten Jahrhundert zugeschrieben wird, aber nicht in so allgemeinen Gebrauch übergegangen ist. Daran schließt sich zunächst die östliche Form des Te Deum, das *καθ' ἑκάστην ἡμέραν*[5]).

Indeß kann man auch das Ter Sanctus und mehrere alt-liturgische Gebete als Gedichte ansehen. Denn das Kirchenlied ist ja eigentlich nichts anders als ein Kirchengebet im Festgewande poetischer Begeisterung, und die besten liturgischen Gebete sind poetische Schöpfungen. Versmaß und Reim sind ja keineswegs wesentlich.

Nach diesen fruchtbaren biblischen und urchristlichen Mustern bildete sich die alt-katholische Hymnologie, welche das erste Stadium in der Geschichte der kirchlichen Hymnologie bildet, worauf dann das mittelalterliche, und später das evangelisch-protestantische Stadium mit seinen verschiedenen Epochen folgt.

---

[1]) Z. B. Eph. 5, 14, wo entweder der in der apostolischen Kirchenpoesie waltende heilige Geist, oder (wie ich vorzuschlagen wage) das zuvor erwähnte Licht in Form der Personification redend in drei Strophen eingeführt wird (*διὸ λέγει*):

Ἔγειρε ὁ καθεύδων,
Καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν·
Καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.

Vgl. Offenb. 4, 8; 1 Tim. 3, 16; 2 Tim. 2, 11, und meine Geschichte der apostolischen Kirche, §. 141.

[2]) Vgl. Euseb. H. E. V, 28.

[3]) *Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ*, in Const. Apost. VII, 47, und bei Daniel, Cod. lit. III. p. 4; vgl. auch II, 268 sqq.

[4]) Der *ὕμνος ἑσπερινός*, beginnend: *Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης*, bei Daniel, III, 5.

[5]) Vgl. Daniel, II, 276 sqq.

§. 246. Die Poesie der orientalischen Kirche.

Vgl. den dritten Band von Daniels Codex liturgicus (bearbeitet von Vormbaum); die zu §. 245 angeführten Werke von J. M. Neale, und einen Aufsatz: Greek Hymnology im Christian Remembrancer, London, für April 1859.

Man sollte erwarten, daß die griechische Kirche, welche in allen Zweigen der christlichen Lehre und Praxis voranging und vom alten Griechenland ein so reiches poetisches Erbe antrat, auch im Kirchenlied den Ton angegeben habe. Dies ist auch bis auf einen gewissen Grad der Fall. Das Gloria in Excelsis und das Te Deum sind ohne Zweifel die werthvollsten Juwelen aus der heiligen Poesie der alten Kirche, und sie sind beide, das erste vollständig, das zweite wenigstens theilweise, griechischen Ursprungs und gehen vielleicht bis ins 3. oder 2. Jahrhundert hinauf.

Aber mit Ausnahme dieser classischen zwei Hymnen in rhythmischer Prosa hat die griechische Kirche der ersten sechs Jahrhunderte auf diesem Gebiete wenig oder nichts erzeugt, das einen bleibenden Werth hat und in allgemeinen Gebrauch übergegangen ist. Sie hielt sich lange Zeit fast ausschließlich an die Psalmen Davids, der, wie Chrysostomus sagt, der erste, mittlere und letzte in den Versammlungen der Christen war. Sie hatte im Gegensatz gegen die häretische Vorliebe, sogar lange eine entschiedene Abneigung gegen den öffentlichen Gebrauch nicht-inspirirter oder außerbiblischer Lieder. Wie früher die Gnostiker, so pflegten die Arianer und Apollinaristen die religiöse Poesie und Musik als ein populäres Mittel zur Empfehlung und Verbreitung ihrer Irrlehren, und brachten sie dadurch in Mißcredit, obwohl der Mißbrauch nie den rechten Gebrauch aufhebt. Das Concil von Laodicea um 360 verbot sogar den kirchlichen Gebrauch von „Privat-Hymnen"[1]), und das Concil von Chalcedon i. J. 451 bestätigte diesen Beschluß.

Doch gab es auch Ausnahmen. Chrysostomus glaubte dem verführerischen Einfluß der arianischen Hymnologie in Constantinopel am besten durch ein positives Heilmittel, nämlich die Einführung feierlicher Antiphonien und Doxologien in Processionen entgegenwirken zu können. Gregor von Nazianz dichtete nach antiken Versmaßen orthodoxe Hymnen, die aber schon wegen ihres speculativ-dogmatischen Charakters und Mangels an Volksthümlichkeit nie in kirchlichen Gebrauch übergingen[2]). Dasselbe gilt von den Producten des Sophronius von Jerusalem, der die hohen Feste in anakreontischen Versmaßen verherrlichte; des Synesius von Ptolemais (um 410), der philosophische Hymnen

---

[1]) Can. 59: οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Darunter hat man wohl nicht blos häretische, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, alle selbstgedichteten außerbiblischen Lieder im Unterschied von den κανονικὰ βιβλία τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης zu verstehen.

[2]) Vgl. mehrere Oden Gregors bei Daniel III. p. 5 sqq.

verfaßte; des Nonnus von Panopolis in Aegypten, der eine Paraphrase des Evangeliums Johannis in Hexametern schrieb; von Eudokia, der Frau des Kaisers Theodosius II., und von Paulus Silentiarius, einem Staatsmann unter Justinian I., von welchem wir mehrere Epigramme und eine interessante poetische Beschreibung der Sophienkirche für ihre Einweihung besitzen. Anatolius, Bischof von Constantinopel († 458), ist eigentlich der einzige griechische Dichter aus dieser Periode, der die Idee des Kirchenliedes wenigstens einigermaßen realisirte und dessen Lieder sich für populären Gebrauch eignen[1]).

Die syrische Kirche war die erste unter den orientalischen Kirchen, welche eine populäre orthodoxe Poesie, im Gegensatz gegen die häretische des Gnostikers Bardesanes (um 170)[2]) und seines Sohnes Harmonius, producirte und in den Gottesdienst aufnahm. Ephräm, der Syrer († 378) machte den Anfang mit einer großen Anzahl schwunghafter Hymnen in syrischer Sprache[3]), und fand an Isaak, Presbyter von Antiochien in der Mitte des 5ten, und besonders an Bischof Jakob von Sarug aus Mesopotamien († 521) tüchtige Nachfolger[4]).

Vom fünften Jahrhundert an verlor auch die griechische Kirche ihre Vorurtheile gegen die Poesie und erzeugte einen großen, aber sehr wenig bekannten Reichthum von heiligen Liedern für den Gottesdienst.

In der Geschichte der griechischen Kirchenpoesie kann man, wie in der lateinischen, drei Epochen unterscheiden: 1) die Zeit der Formation bis 650; 2) die Zeit der Vollendung bis 820, und 3) die Zeit der Ausartung und des Zerfalls bis 1400. Die erste Periode, so schön auch einzelne Oden des Gregor von Nazianz und des Sophronius von Jerusalem sind, hat fast keine eigentlichen Kirchenlieder producirt und daher keine Spuren in den liturgischen Büchern der orientalischen Kirche zurückgelassen. Die Blüthezeit der griechischen Poesie fällt zusammen mit der Periode der Bilderstreitigkeiten, und die bedeutendsten Dichter waren zugleich Vorkämpfer für die Bilder, vor allem Johann von Damascus, der die doppelte Ehre hat, der größte Dogmatiker und der größte Dichter der griechischen Kirche zu sein.

---

[1]) Neale in seinen Hymns of the Eastern Church, p. 3 ff. theilt mehrere davon in freier metrischer Bearbeitung mit.

[2]) Bardesanes accommodirte sich übrigens vielfach an die Kirchenlehre im Gegensatz gegen den gnostischen Dualismus und das Emanationssystem, wie aus seinem erst neulich vollständig bekannt gemachten Dialog περὶ εἱμαρμένης hervorgeht. Vgl. A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker. Leipzig 1864.

[3]) Lateinisch übersetzt von Assemani und deutsch von Zingerle, auch in Daniels Cod. tom. III.

[4]) Ueber die syrische Hymnologie giebt es mehrere specielle Abhandlungen, von **Augusti:** De hymnis Syrorum sacris, 1814; **Hahn:** Bardesanes Gnosticus, Syrorum primus hymnologus, 1819; **Zingerle:** Die heil. Muse der Syrer, 1833 (mit deutscher Uebersetzung). Vgl. auch **Assemani:** Bibl. orient. I, 80 sqq., und **Ludw. Splieth** in **Daniels** Codex hymnol. tom. III. p. 139—268, wo auch die deutsche Uebersetzung von Zingerle mitgetheilt wird.

Die Blüthe der griechischen Kirchenpoesie gehört also einer späteren Zeit an. Doch wollen wir schon hier eine kurze Beschreibung des eigenthümlichen Charakters derselben geben, da sie im fünften Jahrhundert wenigstens ihren Anfang nahm.

Die ältesten Dichter der griechischen Kirche, besonders Gregor von Nazianz und Sophronius von Jerusalem, bedienten sich der classischen Versmaße, die sich gar nicht für die christlichen Ideen und für den Kirchengesang eignen und daher allmälich außer Gebrauch kamen. Der Reim fand in der griechischen Kirche keinen Eingang. Statt dessen adoptirte sie nach dem Vorgange der hebräischen Poesie und der ältesten christlichen Hymnen (von Maria, Zacharias, Simeon, auch des angelischen Lobgesanges Luk. 2) die metrische oder harmonische Prosa. Anatolius von Constantinopel († 458) war der erste, der sich von der Tyrannei der classischen Metra lossagte und diesen neuen Weg einschlug. Die wesentlichen Punkte in dem eigenthümlichen System der griechischen Versification sind folgende [1]).

Die erste Stanze, welche das Muster der folgenden bildet, heißt in der technischen Sprache Hirmos, weil er andere nach sich zieht. Die folgenden Stanzen heißen Troparia, welche für das Cantiliren und ohne Rücksicht auf den Sinn durch Kommata getheilt sind. Eine Anzahl von Troparia von drei bis zwanzig oder mehr bildet eine Ode, und diese entspricht der lateinischen Sequenz, die um dieselbe Zeit vom Mönch Notker in St. Gallen eingeführt wurde. Jede Ode ist basirt auf einen Hirmos und endet mit einem Troparion zur Verherrlichung der heiligen Jungfrau [2]). Die Oden sind gewöhnlich nach einem Akrostich, bisweilen alphabetisch geordnet (wahrscheinlich nach dem Vorgang von Psalmen, wie Ps. 25, 112 und 119). Neun Oden bilden einen Kanon [3]). Die älteren Oden über die großen Thatsachen der Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt sind zum Theil erhaben; aber die späteren langen Kanones zur Verherrlichung von unbekannten Märtyrern sind äußerst prosaisch und langweilig und voll von unevangelischen Elementen. Auch den besten

---

[1]) Vgl. das Nähere bei Neale, dem wir, was orientalische Hymnologie betrifft, hauptsächlich folgen.

[2]) Dieses letzte Troparion heißt deßhalb Theotokion von *θεοτόκος*, dem stehenden Prädicat der Maria. Das Stauro-theodokion feiert die Maria am Kreuze.

[3]) *Κανών*. Neale (Hymns of the Eastern Church, Introduction, p. XXIX) sagt: „A Canon consists of Nine Odes, — each Ode containing any number of troparia from three to beyond twenty. The reason for the number nine is this: that there are nine Scriptural canticles, employed at Lauds (*εἰς τὸν Ὄρθρον*), on the model of which those in every Canon are formed. The first: that of Moses after the passage of the Red Sea — the second, that of Moses in Deuteronomy (Chap. XXXIII) — the third, that of Hannah — the fourth, that of Habakkuk — the fifth, that of Isaiah (XXVI, 9—20) — the sixth, that of Jonah — the seventh, thal of Three Children (verses 3—34, of our „Song" in the Bible Version) — the eighth, Benedicite — the ninth, Magnificat and Benedictus."

hymnologischen Producten des Orients fehlt die gesunde Einfalt, Natürlichkeit, Innigkeit und Tiefe des lateinischen und des evangelisch-protestantischen Kirchenlieds.

Die bedeutendsten Liederdichter der griechischen Kirche sind Anatolius, Patriarch von Constantinopel († 458), Andreas von Creta (660—732), Germanius I. (634—734), Johann von Damascus († um 780), Cosmas von Jerusalem (780), Theophanes (759—818), Theodorus Studita (826), Methodius I. (846), Josephus Studita (830), Metrophanes von Smyrna († um 900), Leo VI. (886—917), und Euthymius († 920).

Die griechische Kirchenpoesie ist enthalten in den liturgischen Büchern, vor allem in den zwölfbändigen Menäa, welche dem lateinischen Brevier entsprechen und bei weitem dem größeren Theile nach aus poetischen oder halbpoetischen Oden in rhythmischer Prosa bestehen [1]. Diese Schätze, woran neun Jahrhunderte gearbeitet haben, sind bisher fast ausschließlich auf die orientalische Kirche beschränkt gewesen und bieten auch nur eine geringe Zahl von Goldkörnern für den allgemeinen Gebrauch dar. Eine Auswahl der besten giebt Daniel im dritten Bande seines Thesaurus hymnologicus im griechischen Original [2]. Einige sind in's Deutsche übersetzt von Rambach, Fortlage und Bäßler. In England hat neuerdings Neale einen glücklichen Versuch gemacht, die werthvollsten griechischen Hymnen in modernen englischen Versmaßen, jedoch mit sehr bedeutenden Abkürzungen zu reproduciren und allgemeiner zugänglich zu machen [3].

[1] Neale, a. a. O. p. XXXVIII, sagt von dem orientalischen Brevier: „This is the staple of those three thousand pages — under whatever name the stanzas may be presented — forming Canons and Odes; as Troparia, Idiomela, Stichera, Stichoi, Contakia, Cathismata, Theotokia, Triodia, Stauro-theotokia, Catavasiai, — or whatever else. Nine-tenths of the Eastern Service-book is poetry." Außerdem finden sich auch poetische Stücke in den anderen liturgischen Büchern, dem Paracletice oder dem großen Octoechus, in acht Theilen (für acht Wochen und Sonntage), in dem kleinen Octoechus, in dem Triodion (für die Fastenzeit), und dem Pentecostarion (für die Osterzeit). Neale (p. XLI) berechnet, daß alle diese Bände zusammen wenigstens 5000 eng gedruckte Quart-Seiten in doppelten Columnen enthalten, wovon 4000 Poesie sind. Er fügt einen Ausdruck der Verwunderung hinzu über die „marvellous ignorance in which English ecclesiastical scholars are content to remain of this huge treasure of divinity — the gradual completion of nine centuries at least." Ueber den Werth dieser poetischen und theologischen Schätze werden aber wenige mit dem Urtheil dieses gelehrten und begeisterten anglicanischen Verehrers der orientalischen Kirche einverstanden sein.

[2] Carmina et hymni ecclesiae Graecae. Collegit R. Vormbaum, tom. III. p. 3—138. Die Sammlung beginnt mit dem bekannten hymnus des Clemens Alexandrinus.

[3] Er sagt in der Vorrede von seinen Uebersetzungen: „These are literally, I believe, the only English versions of any part of the treasures of Oriental Hymnology. There is scarcely a first or second rate hymn of the Roman Breviary which has not been translated: of many we have six or eight versions. The eighteen quarto volumes of Greek Church-poetry can only at present be known to the English reader by my little book."

§. 247. Das lateinische Kirchenlied.

Wichtiger, als die griechische, ist die lateinische Hymnologie vom vierten bis zum sechszehnten Jahrhundert. Geringer an Umfang, übertrifft sie dieselbe durch schmucklose Einfalt und Wahrheit, durch Reichthum, Kraft und Fülle der Gedanken, und steht dem protestantischen Standpunkt viel näher. Sie verbindet mit dem objectiv-kirchlichen Charakter tieferes Gefühl und mehr subjective Heilsaneignung und Heilserfahrung, darum auch mehr Wärme und Innigkeit, als die griechische, und bildet insofern den Uebergang zu dem evangelischen Kirchenlied, welches dem persönlichen Genusse des Heilandes und seiner erlösenden Gnade den schönsten und tiefsten Ausdruck giebt. Die besten lateinischen Hymnen sind durch das römische Brevier in allgemeinen Gebrauch gekommen und durch viele Uebersetzungen und Bearbeitungen auch in protestantischen Kirchen eingebürgert worden. Sie handeln meist von den großen Thatsachen des Heils und den Grundlehren des Christenthums. Viele aber sind der Verherrlichung der Maria und der Märtyrer gewidmet und durch abergläubische Elemente entstellt.

Auch in der lateinischen Kirche gaben die Häretiker der poetischen Thätigkeit einen heilsamen Anstoß. Die beiden Patriarchen der lateinischen Kirchenpoesie, Hilarius und Ambrosius, waren die Vorkämpfer der Orthodoxie im Kampfe gegen den Arianismus im Abendlande.

Den Charakter der lateinischen Kirchenpoesie in ihren drei Entwicklungsstadien hat ein neuerer Kenner geistvoll also geschildert[1]):

„Das Feuer der Offenbarung in seiner einfachen starken Wirkungskraft, wo es gleichsam Felsen zerbricht und der Herzen Eisdecke sprengt, ist vorherrschend in demjenigen ältesten Theile der römisch-christlichen Poesie, der sich an den Ambrosianischen Hymnengesang anschließt, einen Gesang, welcher sich in den einfachsten Tönen bewegt, und selten Reime anwendet. Sein Charakter ist große Schmucklosigkeit. Sogar wie durch Dornen und Gestrüpp geht oft der rauhe Pfad. Aber unter der Worte höckriger Decke sprühet feurige Schlagkraft, Gewalt des alleszersprengenden, geoffenbarten Worts. Die Empfindung redet nicht sich, sondern allein ihren Gegenstand in unverzierter Haltung. Man kann dies den Urgesang des Christenthums, den Gesang seiner moralischen Energie nennen. Denn es gebiert sich bei ihm in der Seele ein weltüberwindender Stoicismus, eine Stimmung, deren wahrhaft Römische Größe darin besteht, über Eindrücken erhaben zu stehen, und sich sowohl Schmerz als Lust zum bloßen Gegenstand zu machen, über welchem der höhere Grundsatz walte mit einem Glauben, der aus Entschluß bei seinem Dogma beharrt, ohne zu sehr nach Beglaubigung durch stets zu erneuende innere Erfahrungen oder Gefühle zu verlangen. Solcher Glaube ist seiner Natur nach der unerschütterlichste, weil er nicht in der Gefühls-

[1]) Fortlage, Gesänge der christlichen Vorzeit, S. 4 f., citirt von Daniel, Cod. Lit. III. p. 282 sq.

region, sondern in der moralischen Sphäre des religiösen Entschlusses wurzelt, und seine Stellung nicht anders auffaßt als einen Kampf mit der Welt im Innern und der Welt von außen. Dieser erhabene Stoicismus im Christenthume ist es gewesen, welcher durch seine nicht zu ermüdende Ausdauer dem Kreuz den Sieg bereitet hat. Im neuen Testamente sehen wir den Grundzug seiner rüstigen Orthodoxie besonders in Paulus ausgesprochen.

„Das Feuer der Empfindung, welches im altrömischen Gesang nie zum unmittelbaren Ausbruch kam, sprühete dagegen heller auf in Spanien, besonders in der Poesie des Prudentius als Gluthen einer mit Vorliebe dem Märtyrerthum gewidmeten Empfindung, die oft wie in schrecklich schönen Farbenspielen gleichsam vulkanisch aus der Erde hervorbrechen, in ungewohnter Weise fremdartiges offenbarend, Wunder einer unerhörten Welt enthüllend. Wenn die Schmucklosigkeit der Ambrosianischen Gesänge an das Gebot Mosis erinnert, Gotte nicht auf behauenen Altären zu opfern, so kommt in Spanien dagegen mit Prudentius eine Wiedergeburt flammender Psalmenpoesie zum Vorschein, brennend in buntfarbigen Lichtern gleich dunkelklarer Glasmalerei. Es wälzt sich die Seele in tiefen und starken Empfindungen, und es entsteht hieraus das Hervorragendste, Prächtigste und Köstlichste, was die geistliche Poesie des Christenthums hervorgebracht hat. Ein Himmel und Erde durchtönendes Orgelwerk scheint im Gange zu sein, das mit Schauern innerer Unwürdigkeit, mit Flehen und Zerknirschung, mit Frohlocken über Gottes Güte, mit Klagen und Seufzern über den menschlichen Fall und Triumphtönen der Erlösung das Weltall durchzittert. Oder das Feuer der Todestrunkenheit sprüht aus Triumphliedern der Märtyrer, glühend fremd, im Gewande des buntgefleckten Tigers, und bildet so die Höhe dieser freieren und mehr ekstatischen Tonart entgegen der mehr gemessenen und gedämpften altrömischen, ähnlich wie sich auch in der profanen Dichtung des Südens Calderons buntflammende Lichter von Dantes düsterer Strenge und Tasso's gesättigtem Farbenschmelz unterscheiden.

„Mit Fortunatus geht dieser reichere Liedeston nach Italien über, in den Schauern seines Vexilla regis und Pange lingua, und setzt sich hier und in Frankreich später zu den reichen Gesangsadern eines Peter Damiani, Thomas von Aquino, Adam von St. Victor, Bernhard, Bonaventura fort, bis er in den Schrecken des flammenden Dies irae und den süßen Seufzern des Stabat mater seine beiden höchsten berühmten Gipfel erreicht, zu denen diese Poesie aufwuchs, den der Vorstellung des Weltgerichts und den des Mariendienstes. Aber was zwischen ihnen die Mitte bildet, und zugleich immer die Tiefe der christlichen Dichtung gewesen ist, ist das Element eines tiefen Reueschmerzes, worin gleich einem geheimnißvollen Baum das Holz des Kreuzes als das centrale christliche Mysterium hervorblickt."

Der Genius des Christenthums übte einen theils auflösenden, theils umbildenden Einfluß auf die lateinische Sprache und Versification aus. Die poetische Diction in ihren ersten Manifestationen strömt wild und regellos wie ein

Bergstrom einher; aber in ihrer weiteren Entwicklung wird sie geregelt, und beobachtet Maß und Ziel und wird erst in der Selbstbeschränkung wahrhaft frei. Diese gesetzmäßige, symmetrische Bewegung ist der Rhythmus, der sich in der classischen Poesie vollendet hat. Die christliche Poesie konnte dabei aber nicht stehen bleiben; sie durchbrach diese Fesseln wieder und schuf sich allmählich eine neue Sprache, neue Prosodie und neue Schönheit, die sich mit den edelsten Erzeugnissen der classischen Muße vergleichen kann, ja dieselben an Frische, Kraft und Melodie — vom Inhalt gar nicht zu reden — entschieden übertrifft. Sie hatte auf den ganzen Reichthum der Mythologie zu verzichten, zog aber eine reinere und höhere Begeisterung von der heil. Geschichte und dem heroischen Zeitalter der Kirche. Um aber zu neuer Blüthe zu gelangen, mußte sie vorerst, wie die romanischen Sprachen, durch ein Zeitalter der Barbarei und der Auflösung der alten Formen hindurchgehen.

Das classische System der Prosodie wurde allmählich aufgelöst, und der Accent für die Quantität substituirt. Der Reim, der den Classikern (mit gelegentlichen Ausnahmen) fremd blieb, wurde in der Mitte oder am Ende des Verses eingeführt, und so dem Liede ein melodischer Charakter gegeben, der es enger mit der Musik vermählte und zu gottesdienstlichem Gebrauch in der Gemeinde geschickt machte. Diese accentuirte und gereimte Poesie war zwar anfangs sehr unvollkommen, aber doch viel besser geeignet für die Freiheit, Tiefe und Wärme des christlichen Geistes, als die stereotypirten, steifen und kalten Versmaße der heidnischen Classiker[1]). Die Quantität ist eine mehr oder weniger willkührliche und künstliche Erfindung; der Accent dagegen, oder die Betonung Einer Sylbe in einem mehrsylbigen Worte ist natürlich, volksthümlich und empfiehlt sich dem Ohr. Ambrosius und seine Nachfolger wählten für ihre Hymnen mit glücklichem Instinct den jambischen Dimeter, der unter allen alten Versfüßen am wenigstens metrisch und am meisten rhythmisch ist. Mit dem accentuirten Rhythmus ging die Tendenz zum wohlklingenden Reim Hand in Hand und diese Tendenz begegnet uns in ihren ersten rauhen und mangelhaften Ansätzen schon bei Hilarius und Ambrosius.

Der Reim ist weder die Erfindung eines barbarischen, noch eines übercivilisirten Zeitalters, sondern findet sich mehr oder weniger fast bei allen Völkern,

---

[1]) Archbishop Trench (Sacred Latin Poetry, 2nd ed., Introduction p. 9): „A struggle commenced from the first between the form and the spirit, between the old heathen form and the new Christian spirit — the latter seeking to release itself from the shackles and restraints which the former imposed upon it; and which were to it, not a help and a support, as the form should be, but a hindrance and a weakness—not liberty, but now rather a most galling bondage. The new wine went on fermenting in the old bottles, till it burst them asunder, though not itself to be spilt and lost in the process, but to be gathered into nobler chalices, vessels more fitted to contain it—new, even as that which was poured into them was new.“ Diesen Emancipationsproceß erläutert Trench an Prudentius, der im Allgemeinen noch sich an die Gesetze der Prosodie hält, aber sich die größten Freiheiten erlaubt.

Sprachen und Bildungsstufen. Er entspringt, wie der Rhythmus, aus dem natürlichen ästhetischen Triebe nach Proportion, Wohlklang, Beschränkung und periodischer Wiederkehr[1]). Er findet sich hier und da schon in der ältesten populären Poesie Roms vor, z. B. bei Ennius, in den rhythmischen Balladen, welche die republikanischen Römer in den Kriegen gegen die Samniter, Volsker und Hannibal sangen. Er kommt nicht selten auch in der Prosa vor, selbst bei Cicero, und vor allem bei Augustin, der sich in geistreichen Alliterationen und Wortspielen, wie patet und latet, spes und res, fides und vides, bene und plene, oritur und moritur, gefällt. Damasus von Rom führte ihn in den lateinischen Hymnus ein, jedoch unvollkommen[2]). Erst in der geistlichen Poesie der lateinischen Kirche des Mittelalters nahm der Reim eine regelmäßige Gestalt an und erreichte seine Vollendung im 12. und 13. Jahrhundert bei Adam von St. Victor, Hildebert, St. Bernhard, Bernhard von Clugny, Thomas Aquinas, Bonaventura, Thomas a Celano und Jacobus de Benedictis (dem Verfasser des Stabat Mater), vor allem in jenem unvergleichlichen Gigantenhymnus über das Weltgericht, dessen erschütternde Gewalt nächst dem ernsten Inhalt, gerade auf der unnachahmlichen Meisterschaft in der musikalischen Handhabung der Vokale beruht. Ich meine natürlich das Dies irae des Franciscaner-Mönchs Thomas a Celano (um 1250), das bei jeder Lectüre neue Bewunderung erregt. Auch bei Adam von St. Victor aus dem zwölften Jahrhundert finden sich unübertreffliche Reime, z. B. die Schilderung des Evangelisten Johannes (in dem Gedicht: De S. Joanne evangelista), welche Olshausen zum Motto seines Commentars des vierten Evangeliums gewählt hat und welche Trench für die schönste Stanze in der lateinischen Kirchenpoesie erklärt:

„Volat avis sine meta
Quo nec vates nec propheta
Evolavit altius:
Tam implenda [die Apokalypse], quam impleta [das Evangelium],
Nunquam vidit tot secreta
Purus homo purius."

---

[1]) Vgl. die trefflichen Bemerkungen von Trench, a. a. O. S. 26 ff., über die Bedeutung des Reims. Bekanntlich nennt Milton, verblendet durch seine Vorliebe für die alten Classiker (in dem Vorwort zum „Verlornen Paradiese") den Reim „the invention of a barbarous age, to set off wretched matter and lame metre; a thing of itself to all judicious ears trivial and of no true musical delight." Trench widerlegt dieses einseitige Vorurtheil durch Hinweisung auf Miltons eigene gereimte Oden und Sonette, „the noblest lyrics which English literature possesses." Er citirt, S. 42, eine geistvolle Bemerkung von Ewald, die poetischen Bücher des A. Test., Bd. I. S. 57.

[2]) In dem hymnus de S. Agatha, bei Daniel, Thesaur. hymnol. tom. I. p. 9. Wir citiren die erste Strophe als Probe:

„Martyris ecce dies Agathae
Virginis emicat eximiae,
Christus eam sibi qua sociat
Et diadema duplex decorat."

Das Metrum der lateinischen Hymnen ist verschieden und oft schwer zu bestimmen. Gavanti[1]) nimmt sechs Hauptversarten für dieselben an, nämlich:

1. Iambici dimetri (z. B. „Vexilla regis prodeunt").

2. Iambici trimetri (ternarii vel senarii, z. B. „Antra deserti teneris sub annis").

3. Trochaici dimetri (z. B. „Pange, lingua, gloriosi Corporis mysterium").

4. Sapphici, cum Adonico in fine (z. B. Ut queant laxis resonare fibris").

5. Trochaici (z. B. „Ave maris stella").

6. Asclepiadici, cum Glyconico in fine (z. B. „Sacris solemniis juncta sint gaudia").

In unserer Periode herrscht der jambische Dimeter vor, bei Hilarius und Ambrosius durchweg.

§. 248. Die lateinischen Dichter und Hymnen.

Die Liederdichter unserer Periode sind mit Ausnahme des Prudentius lauter Geistliche und die besten zugleich bedeutende Theologen, deren Leben und Wirken an anderen Stellen dieses Werkes einen geeigneteren Platz findet.

Hilarius, Bischof von Poitiers (daher Pictaviensis), der Athanasius des Abendlandes in den arianischen Streitigkeiten, gest. 368, ist nach dem Zeugniß des Hieronymus[2]) der erste Liederdichter der lateinischen Kirche. Während seines Exils in Phrygien und in Constantinopel wurde er mit den arianischen Liedern bekannt und dadurch angeregt, nach seiner Rückkehr orthodoxe Hymnen für den kirchlichen Gebrauch des Abendlandes zu dichten. Er legte dadurch den Grund zur lateinischen Hymnologie. Er verfaßte das schöne Morgenlied: „Lucis largitor splendide", das Pfingstlied: „Beata nobis gaudia", und vielleicht auch die lateinische Bearbeitung des berühmten Gloria in excelsis. Die Autorschaft vieler ihm zugeschriebenen Hymnen ist zweifelhaft, besonders derer, wo sich schon ein regelmäßiger Reim findet, wie in dem Epiphanien-Liede:

Jesus refulsit omnium
Pius redemptor gentium,
Totum genus fidelium
Laudes celebrat dramatum[3]).

Ambrosius, der berühmte Bischof von Mailand, obwohl etwas jünger († 397), gilt doch wegen der Zahl und des Werthes seiner Hymnen für den

---

[1]) Thesaur. rit. sacr., citirt in dem angef. hymnologischen Werke von Königsfeld u. A. W. Schlegel, p. XXI. (Erste Sammlung.)

[2]) Catal. vir. illustr. c. 100. Vgl. auch Isidor von Sevilla De offic. eccles. l. I. und Overthür in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Werke des Hilarius.

[3]) Siehe diese und andere Hymnen des Hilarius in Daniels Thesaurus hymnol. I. p. 1 sqq.

eigentlichen Vater des lateinischen Kirchenliedes und Kirchengesangs, und wurde das Muster für alle Nachfolger. So groß war sein Ruhm als Kirchenliederdichter, daß Ambrosianum und hymnus lange Zeit beinahe synonyme Ausdrücke waren. Seine Hymnen zeichnen sich aus durch starken Glauben, erhabene aber rauhe Einfalt, edle Würde, tiefe Salbung und einen ächt kirchlichen und liturgischen Geist. Der Rhythmus ist noch unregelmäßig, und vom Reim finden sich bloß unvollkommene Anfänge, und in dieser Hinsicht stehen sie freilich sehr zurück hinter den sanfteren und reicheren melodischen Hymnen des Mittelalters, welche das Ohr und das Herz mehr ansprechen. Sie gleichen einem Altar von unbehauenen und ungeschliffenen Steinen. Unter der kalten Oberfläche glüht aber das gedämpfte Feuer der Begeisterung. Manche haben neben ihrem poetischen Gehalt auch einen historischen und dogmatischen Werth als Zeugnisse der Rechtgläubigkeit gegen den Arianismus [1]). Von den dreißig bis hundert sogenannten ambrosianischen Gesängen [2]) sind indeß nach der Ansicht der Benedictiner Herausgeber seiner Werke bloß zwölf ächt, die übrigen mehr oder weniger gelungene Nachahmungen von unbekannten Verfassern. Neale reducirt die Zahl der ächten auf zehn und schließt alle aus, die entweder regelmäßigen Reim oder kein Metrum haben. Zu den ächten gehören das Morgenlied: „Aeterne rerum conditor“ [3]); das Abendlied: „Deus creator omnium“ [4]); und das Weihnachtslied: „Veni redemptor gentium.“ Das Letztere ist eines seiner besten, welches von Johann Frank so vortrefflich deutsch reproducirt wurde („Komm, Heidenheiland, Lösegeld“), und welches wir als Beispiel nach Inhalt und Form hier nebst einer freien Uebersetzung mittheilen wollen:

„Veni, Redemptor gentium,	Komm, Völkerheiland, Gottesheld,
Ostende partum Virginis;	Komm, schönste Sonne dieser Welt,
Miretur omne saeculum:	Laß abwärts flammen deinen Schein,
Talis partus decet Deum.	Der Du willst Mensch geboren sein.
Non ex virili semine,	Von keines Mannes Blut noch Kraft,
Sed mystico spiramine,	Bloß durch des Geistes Eigenschaft
Verbum Dei factum est caro,	Empfängt die keusche Jungfrau hier;
Fructusque ventris floruit.	Es wohnt ein göttlich Heil in ihr.

[1]) Trench sieht in den ambrosianischen Hymnen (l. c. p. 86) nicht mit Unrecht „a rock-like firmness, the old Roman stoicism transmuted and glorified into that nobler Christian courage, which encountered and at length overcame the world.“

[2]) Bei Daniel, II. p. 12—115.

[3]) Die Aechtheit dieses Liedes ist außer Zweifel gesetzt durch zwei Citate seines Zeitgenossen und Freundes Augustin, Confess. IX, 12 u. Retract. I, 12, und durch die Verwandtschaft desselben mit einer Stelle im Hexaëmeron des Ambrosius, XXIV, 88, wo dieselben Gedanken in Prosa ausgedrückt sind. Nicht so sicher ist die Authentie der anderen Morgenlieder des Ambrosius: „Aeterna coeli gloria,“ und Splendor paternae gloriae.“

[4]) Schwerlich aber das Abendlied: „O lux beata Trinitas, Et principalis unitas“ (bei Daniel I. p. 36 sq. und im römischen Brevier), das schon eine Art Reim hat, wie die Hymnen von Fortunatus.

Alvus tumescit Virginis,	O Wunder, das kein Mensch versteht!
Claustrum pudoris permanet,	Als Mutter eine Jungfrau geht,
Vexilla virtutum micant,	Beschattet von des Höchsten Kraft,
Versatur in templo Deus.	In unverletzter Jungfrauschaft.
Procedit e thalamo suo,	Komm an von Deinem Ehrenthron,
Pudoris aulâ regiâ,	Du Gottes und der Jungfrau Sohn! —
Geminae Gigas substantiae,	Du kommst, erhabner Wunderheld,
Alacris ut currat viam. [1])	Gehst muthig durch dieß Thal der Welt.
Egressus ejus a Patre,	Du nahmest erdwärts Deinen Lauf,
Regressus ejus ad Patrem,	Und stiegest wieder himmelauf;
Exursus usque ad inferos,	Hinab zur Hölle fuhr der Sohn,
Recursus ad sedem Dei.	Und wieder auf zu Gottes Thron.
Aequalis aeterno Patri,	O höchster Fürst dem Vater gleich,
Carnis tropaeo [2]) cingere,	Besieg allhier des Fleisches Reich!
Infirma nostri corporis	Denn unser Geist in Fleisches Haft
Virtute firmans perpeti.	Sehnt sich nach Deiner Himmelskraft.
Praesepe jam fulget tuum,	Aus Deiner Krippe glänzt ein Strahl,
Lumenque nox spirat novum,	Der leuchtet durch dieß finstere Thal;
Quod nulla nox interpolet,	Er giebt der Nacht so hellen Schein,
Fideque jugi luceat."	Der stets wird unverlöschlich sein.

Bei weitem der berühmteste Hymnus des Mailänder Bischofs, der allein seinen Namen unsterblich gemacht hätte, ist der sogenannte ambrosianische Lobgesang, oder das Te Deum laudamus, welches sammt dem Gloria in excelsis das werthvollste Erbe der alt-katholischen Kirchenpoesie ist und in allen Theilen der Christenheit bis an's Ende der Zeit mit Andacht gebetet und gesungen werden wird. Nach einer alten Legende soll Ambrosius dasselbe bei der Taufe des Augustinus in Gemeinschaft mit diesem in der Art gedichtet haben, daß beide ohne Verabredung, wie aus göttlicher Eingebung, die Worte desselben abwechselnd vor der Gemeinde sangen. Allein schon die prosaische Form, die von dem Metrum und den Stanzen der Hymnen des Ambrosius abweicht, deutet auf einen andern Ursprung; sein Biograph Possidius erwähnt noch nichts davon. Nach neueren Forschungen ist dieser großartige christliche Psalm, wie das Gloria in excelsis, bloß eine freie Reproduction und Erweiterung eines älteren griechischen Morgen-Hymnus, wovon sich einzelne Bestandtheile in den apostolischen Constitutionen und anderwärts finden [3]).

---

[1]) Dieß ist eine Anspielung auf die Riesen in 1 Mos. 6, 4, welche als die Nachkommen der Göttersöhne (d. h. Engel) und der Menschentöchter nach der Ansicht der alten Kirche eine gemina substantia, eine himmlische und irdische Natur hatten und insofern eine Analogie zu dem gott-menschlichen Charakter Jesu darboten nach der mystischen Auslegung von Ps. 19, 5. Vgl. Ambros. De incarnat. Domini, c. 5.

[2]) Andere Handschriften lasen stropheo, oder strophio. Strophium wird definirt als cingulum aureum cum gemmis. Vgl. Daniel, tom. I. p. 14.

[3]) Auch im berühmten Codex Alexandrinus der Bibel im Britischen Museum. Fol-

Ambrosius führte auch einen verbesserten Kirchengesang in Mailand ein mit weiser Benützung der griechischen Symphonien und Antiphonien und volksthümlicher Melodien. Dieser Cantus Ambrosianus oder Figuralgesang verdrängte bald das früher gebräuchliche eintönige Recitiren der Psalmen und Gebete mit geringer Modulation der Stimme und mit musikalischen Accenten, und verbreitete sich in den meisten abendländischen Kirchen als Gemeindegesang. Später artete er aus und wurde durch Gregor den Großen verbessert und vereinfacht und durch den sogenannten Cantus Romanus oder Choralis verdrängt.

Augustinus, der genialste und tiefsinnigste Theologe unter den Kirchenvätern († 430), dessen reiches Gemüth voll der erhabensten Speculation und Poesie ist, soll das Auferstehungslied: „Cum rex gloriae Christus," den Hymnus über die Herrlichkeit des Paradieses: „Ad perennis vitae fontem mens sitivit arida" (Nach des ew'gen Lebens Quelle lechzet meiner Seele Gluth), und andere Lieder gedichtet haben. Allein er lieferte durch seine erhabenen poetischen Anschauungen und Gedanken, die in seinen prosaischen Schriften, besonders in den „Confessionen" und in „der Stadt Gottes" zerstreut sind, wohl bloß die materia carminis für spätere Dichter, wie Peter Damiani, Bischof von Ostia im elften Jahrhundert, welcher Augustins Meditationen über die himmlische Seligkeit in fließende Verse gebracht hat[1]).

Damasus, Bischof von Rom, († 384) und ein Freund des Hieronymus,

---

gende Stelle dieses griechischen Morgenliedes ist in wörtlicher Uebersetzung in das Tedeum übergegangen:

Καθ' ἑκάστην ἡμέραν εὐλογήσω σε,
Καὶ αἰνέσω τὸ ὄνομά σου εἰς τὸν αἰῶνα
Καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος.
Καταξίωσον κύριε καὶ τὴν ἡμέραν ταύτην
Ἀναμαρτήτους φυλαχθῆναι ἡμᾶς.

Vgl. über diesen Hymnus die kritische Untersuchung bei Daniel, a. a. O. tom. II. p. 289 sqq.

[1]) Dieser schöne Hymnus De gloria et gaudiis Paradisi (in 60 Doppelzeilen) findet sich unter anderem im Anhang zum 6. Bande der Benedictiner Ausgabe der Opera Augustini, in Daniels Thesaurus vol. I. p. 116 sq., und in der Sammlung von Trench, S. 315 ff. Eine deutsche Uebers. von Königsfeld (1. Sammlung, S. 23), eine englische von Wackerbarth, und anderen. Verwandt ist das Lied aus dem 8. Jahrh.: Urbs beata (oder Coelestis urbs) Jerusalem, und besonders auch der Schluß des herrlichen Gedichtes von Bernhard von Clugny de contemptu mundi (in 3000 Zeilen), welches dem Heimweh nach dem himmlischen Jerusalem einen unvergleichlich lieblichen und rührenden Ausdruck giebt. Vgl. die Uebersetzung in Neale's Mediæval Hymns, p. 55: „To thee, O dear, dear Country!" Aus diesen und anderen Quellen ist das berühmte englische Lied: „O mother dear Jerusalem!" hervorgegangen, das wieder die Mutter vieler ähnlicher Lieder geworden ist. Den Grundton zu all diesen Liedern über das neue Jerusalem gab Johannes in den zwei letzten Kapiteln der Offenbarung. — Dem Augustin wird auch zugeschrieben der Hymnus „O gens beata coelitum", eine Schilderung der Seligkeit der Himmelsbewohner, und „Quid, tyranne! quid miraris?" ein Gegengift gegen die Tyrannei der Sünde.

verfaßte ebenfalls einige wenige geistliche Lieder und wird als der Urheber des Reims betrachtet[1]).

Cölius Sedulius, ein Schotte oder Irländer von Geburt, und Presbyter in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, verfaßte die Hymnen: „Herodes, hostis impie," und „A solis ortus cardine" (ein Weihnachtslied), sowie einige größere Gedichte, besonders ein Carmen Paschale, ein Epos in 5 Büchern.

Marcus Aurelius Clemens Prudentius, ein Advocat und kaiserlicher Statthalter in Spanien unter Theodosius, gestorben um 405, der die letzten Jahre seines Lebens (vom 57. Jahre an) der frommen Betrachtung und geistlichen Dichtung widmete, steht an der Spitze der spanischen Schule, welche feuriger und empfindungsreicher ist als die ambrosianische. Bentley nennt ihn den Horaz und Virgil der Christen. Prudentius ist der begabteste und fruchtbarste unter den alt-katholischen Dichtern. Er war Meister über die classischen Versmaße, aber band sich nicht daran und verstand es trefflich, die neuen Gedanken und Gefühle des Christenthums in ein neues Gewand zu kleiden. Seine Gedichte sind mehrmals herausgegeben worden. Es sind theils lange didactische oder epische Producte in Hexametern, welche vielfachen historischen Werth haben[2]), theils Sammlungen lyrischer Gedichte, das Cathemerinon[3]) und Peristephanon[4]). Auszüge aus den letzteren sind in den öffentlichen Gebrauch übergegangen. Seine bekanntesten Hymnen sind: „Salvete, flores martyrum", zum Andenken an die unschuldigen Kinder zu Bethlehem[5]), und sein herrliches Begräbnißlied: „Jam moesta quiesce, querela," welches noch an die alten Einöden und Katakomben-Gottesdienste erinnert, und von welchem Herder sagt, daß es Niemand lesen könne ohne von rührenden Tönen sein Herz ergriffen zu fühlen[6]). Wir geben hier die letzten

---

[1]) Daniel, I. p. 8 u. 9 theilt blos 2 Hymnen von Damasus mit, den hymnus de S. Andrea, und den hymnus de S. Agatha, den letzteren mit regelmäßigem, obwohl noch sehr unvollkommenem Reim. Neale übergeht ihn gänzlich und betrachtet Venantius Fortunatus als den Vater des Reims (S. 236).

[2]) Die Apotheosis, eine Verherrlichung der Gottheit Christi gegen ihre Gegner; Hamartigenia, über den Ursprung der Sünde; Psychomachia, über den Kampf des Guten und Bösen in der menschlichen Seele; Contra Symmachum, über den Götzendienst, u. s. w.

[3]) Καθημερινῶν = Diurnorum, eine Sammlung von 12 Hymnen für die einzelnen Stunden des Tages.

[4]) Περὶ στεφάνων, von den Kronen, 14 Lieder auf ebenso viele Märtyrer, die sich die Krone des ewigen Lebens erworben haben. Manche sind aber höchst langweilig und geschmacklos.

[5]) De SS. Innocentibus, aus dem zwölften Buch des Cathemerinon, in Prudentii Carmina, ed. Obbarius, Tub. 1845, p. 48, bei Daniel, tom. I. p. 124 sq. und bei Trench, S. 121.

[6]) Es ist der Schluß des zehnten Cathemerinon und war das gewöhnliche Begräbnißlied der alten Kirche, das auch vielfach deutsch von Weiß, Knapp, Puchta, Königsfeld, Bäßler, Schaff (in meinem deutschen Gesangbuch N. 468) und Anderen bearbeitet wurde. Trench, S. 281, nennt es „the crowning glory of the poetry of Prudentius."

Strophen mit einer neuen Uebersetzung, die weder auf strenge Treue, noch auf poetischen Werth Anspruch macht.

Jam moesta quiesce querela, Lacrymas suspendite, matres! Nullus sua pignora plangat: Mors haec reparatio vitae est.	Schweige, bange Trauerklage, Mütter, hemmt der Thränen Lauf! Seid getrost: am Todestage Geht ein neues Leben auf.
Quidnam sibi saxa cavata, Quid pulchra volunt monumenta? Res quod nisi creditur illis Non mortua, sed data somno.	Ueber diesen Felsenklüften Schwebt des Kreuzes Siegspanier. Diese Leiber in den Grüften Sind nicht todt, sie schlafen hier.
Nam quod requiescere corpus Vacuum sine mente videmus, Spatium breve restat, ut alti Repetat collegia sensus.	Diese Hülle, die wir sehen In dem Schlafgemach entseelt, Wird bald wieder auferstehen, Mit dem Geiste neu vermählt.
Venient cito saecula quum jam Socius calor ossa revisat, Animataque sanguine vivo Habitacula pristina gestet.	Bald wird neues warmes Leben Diese kalte Gruft durchglühn, Dies Gebeine sich erheben, Frisch im Himmelsgarten blühn.
Quae pigra cadavera pridem Tumulis putrefacta jacebant, Volucres rapientur in auras, Animas comitata priores.	Die als Leichen in die Grüfte Niedersanken träg und kalt, Schweben Adlern gleich durch Lüfte Zu der Sel'gen Aufenthalt.
Sic semina sicca virescunt, Jam mortua jamque sepulta, Quae reddita cespite ab imo Veteres meditantur aristas.	Also ringt aus dunkler Erde Sich das Weizenkorn empor; Daß es einst zur Aehre werde, Muß es untergehn zuvor.
Nunc suscipe, terra, fovendum, Gremioque hunc suscipe molli: Hominis tibi membra sequestro, Generosa et fragmina credo.	Nimm denn, Erde, diese Leiche Sanft in deinen Mutterschooß; Als ein Glied in Christi Reiche Schläft sie hier zu schönrem Loos.
Animae fuit haec domus olim Factoris ab ore creatae; Fervens habitavit in istis Sapientia principe Christo.	Einst war diese theure Hülle Von des Schöpfers Hauch beseelt, Und von Christi Gnadenfülle Als ein Tempel auserwählt.
In depositum tege corpus! Non immemor illa requiret Sua munera fictor et auctor Propriique aenigmata vultus.	Laßt uns nun den Leib versenken In die kühle Ruhestatt; Gott wird dessen wohl gedenken, Der Sein Bild getragen hat.
Veniant modo tempora justa, Quum spem Deus impleat omnem; Reddas patefacta necesse est, Qualem tibi trado figuram.	Bald wird kommen jene Stunde Die schon jetzt der Hoffnung winkt, Wo der Ruf aus Gottes Munde Leben, Heil und Wonne bringt.

Noch müssen wir zwei Dichter erwähnen, welche den Uebergang von der alt-katholischen zur mittelalterlichen Poesie bilden.

Venantius Fortunatus, ein Italiener von Geburt, und Freund der Königin Radegunde (die getrennt von ihrem Gemahl lebte und einem Kloster vorstand), gestorben als Bischof von Poitiers um 600, schrieb elf Bücher Poesien verschiedenen Inhalts, ein Epos über das Leben des heiligen Martin von Tours und ein dogmatisches Werk zur Vertheidigung der augustinischen Lehre von der göttlichen Gnade. Er wandte zuerst den Reim in ausgedehnterem Maße und mit einem gewissen Grad von Regelmäßigkeit an, obwohl noch mit vieler Licenz, so daß die meisten seiner Reime bloße Alliterationen oder Consonanzen sind, wie prodeunt und mysterium, viscera und vestigia, fulgida und purpura, trinitas und spiritus. Er gruppirte zuerst den trochäischen Tetrameter, den schon Prudentius ein Paar Mal gebraucht hatte, in Stanzen und behandelte dieses Metrum, das die Glorie des mittelalterlichen Hymnus wurde, mit Meisterschaft. Es gibt wenig Stanzen in der Geschichte der Poesie, die an Schönheit diese Beschreibung des Kreuzes Christi übertreffen:

Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis!
Nulla talem sylva profert fronde, flore, germine;
Dulce lignum dulci clavo dulce pondus sustinens.

Die bekanntesten und gelungensten Hymnen des Fortunatus sind seine Passionslieder vom Jahr 580: „Vexilla regis prodeunt," und „Pange, lingua, gloriosi proelium (lauream) certaminis," welche, jedoch nicht ohne einige Veränderungen, in's römische Brevier übergegangen sind [1]. Das Vexilla regis wird am Charfreitag während der Procession gesungen, in der die consecrirte Hostie zum Altar getragen wird. Beide sind auch am Kreuz-Erfindungs und Kreuz-Erhöhungsfest im Gebrauch [2]. Auch das Lied: Crux benedicta nitet und das berühmte Marienlied: Ave maris stella [3] (das aber gewiß viel später ist), wird ihm zugeschrieben.

---

[1]) Daniel I. p. 160 sqq. giebt beide Formen, die ursprüngliche und die veränderte. Die Veränderungen im römischen Brevier sind nicht glücklich; so gleich in der ersten Linie das Pange, lingua, wo für proelium lauream substituirt ist, während der Dichter offenbar die Glorie des Conflictes selbst, und nicht die Glorie seines Endes im Auge hat, wie das Ende des Verses zeigt. Königsfeld schreibt das Pange, lingua, irrig dem Thomas Aquinas zu (1. Sammlung S. 146).

[2]) Trench hat beide in seiner Sammlung übergangen und statt dessen einige weniger werthvolle Gedichte des Fortunatus De cruce Christi und De passione Domini, in Hexametern aufgenommen. Vortreffliche englische Uebersetzungen mehrerer Lieder des Fortunatus bei Neale l. c. p. 236 ff. und in seinen Mediæval Hymns and Sequences, p. 1 ff.

[3]) Bei Daniel, I, 204.

Wir fügen als Probe das erste Passionslied mit der Uebersetzung aus der ersten Sammlung von Königsfeld und Schlegel bei.

Vexilla regis prodeunt,
Fulget crucis mysterium,
Quo carne carnis conditor
Suspensus est patibulo.

Seht dort des Königs Banner weh'n,
Des Kreuzes leuchtend Zeichen stehn:
Das Leben, das uns Leben schenkt,
Am Querholz ausgestrecket hängt!

Qui vulneratus insuper
Mucrone diro lanceae,
Ut nos lavaret crimine,
Manavit unda et sanguine.

Der Wunde, wo mit scharfem Stoß
Die Lanze Ihn durchbohrt, entfloß
Drum Blut und Wasser nur allein,
Daß Er von Sünd' uns wasche rein.

Impleta sunt, quae concinit
David fideli carmine,
Dicens: In nationibus
Regnabit a ligno Deus!

Nun ist erfüllt, was David sang
Zu seiner Harfe hehrem Klang:
Vom Holz herab beherrschet Gott
Die Welt dereinst durch Sein Gebot!

Arbor, decora et fulgida,
Ornata regis purpura,
Electa, digno stipite
Jam sancta membra tangere!

O Stamm, weit strahlend, hochbeglückt,
Den unsres Königs Purpur schmückt,
Erwählt, daß er so heil'ge Last
Mit seinen Aesten hält umfaßt!

Beata, cujus brachiis
Pretium pependit seculi;
Statera facta corporis
Praedamque tulit tartari.

An deinen Armen, theures Holz,
Hängt Er, des Weltalls Heil und Stolz:
Du hast, zur Wagschaale gemacht,
Die Hölle um den Sieg gebracht.

Aroma fundis cortice,
Vincis saporem nectaris,
Jucunda fructu fertili
Plaudis triumpho nobili.

Weihrauch entströmet deinem Schaft,
Bist süßer als des Nektars Saft.
Des Segens froh, der dir zu Theil,
Jauchz'st du dem hehren Sieger Heil!

Salve ara, salve victima,
De passionis tempore:
Qua vita mortem pertulit,
Et morte vitam reddidit!

Heil dir Altar, dir Opfer heut,
Um deiner Leiden Herrlichkeit,
Wo einst der Tod das Leben nahm,
Und Leben aus dem Tode kam!

O crux, salve, spes unica,
Hoc passionis gloria,
Piis adauge gratiam,
Reisque dele crimina!

Sei mir gegrüßt, Kreuz, fort und fort,
In Leidenszeit mein Hoffnungsport.
Vermehre des Gerechten Gnad,
Und tilg' des Schuld'gen Uebelthat!

Weit weniger Bedeutung als Dichter hat Gregor I. (590—604), der letzte der Kirchenväter und erste der mittelalterlichen Päpste. Es werden ihm mehrere Lieder zugeschrieben, die unächt sind[1]).

Die Hymnen sind die schönste Blüthe der Poesie der alten Kirche. Daneben

[1]) Siehe die Lieder von Gregor bei Daniel, Thes. I. p. 175 sqq. Am schönsten ist sein Sonntagslied, das wohl ächt ist: Primo dierum omnium, oder nach dem Text im röm. Brevier: Primo die quo Trinitas. Deutsche Uebersetzungen bei Königsfeld (1. Sammlung, S. 72 ff.).

entstanden aber auch viele epische und didaktische Gedichte, besonders in Gallien und Spanien, welche der einbrechenden Fluth der Barbarei entgegenwirkten und den Zusammenhang mit den Schätzen der classischen Cultur erhalten halfen. Juvencus, ein spanischer Presbyter unter Constantin, verfaßte das erste christliche Epos, eine evangelische Geschichte, nach dem Muster von Virgil, aber sehr mittelmäßig; der schon genannte Prudentius mehrere didactische, epische und polemische Poesien; Pontus Paulinus, Bischof von Nola († 431), ein Schüler des Ausonius[1]) und ein Freund des Augustinus und Hieronymus, etwa 30 Gedichte voll frommen Sinnes, unter denen die auf das Fest des heiligen Felix die merkwürdigsten sind; Prosper Aquitanus, ein Laie und Freund Augustins († 460), ein didactisches Gedicht gegen die Pelagianer und mehrere Epigramme; Avitus, Bischof von Vienne († 523), ein Epos über die Weltschöpfung und den Ursprung des Bösen; Arator, ein Hofbeamter Justinians und später Subdiakonus in Rom (um 544), eine versificirte Paraphrase der Apostelgeschichte in 1800 Zeilen. Unbedeutend sind Claudianus Mamertus[2]), Benedictus Paulinus, Dracontius, Elpidius und Orontius.

Neuntes Kapitel.

Die Lehrstreitigkeiten und die Ausbildung der ökumenischen Orthodoxie.

---

§. 249. Allgemeine Bemerkungen. Dogmatische Bedeutung der Periode. Einfluß der alten Philosophie.

Das nicänische und chalcedonische Zeitalter ist die Periode der Ausbildung und kirchlichen Feststellung der ökumenischen Orthodoxie, d. h. der Lehre von der

---

[1]) Ausonius erkannte die Palme seinem Schüler zu in den Versen, die an Prudentius gerichtet sind:

Cedimus ingenio, quantum praecedimus aevo:
Assurget Musae nostra Camoena tuae.

[2]) Nicht zu verwechseln mit Claudianus von Alexandrien, dem begabtesten heidnischen Dichter am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrh. Es werden diesem zwar auch einige christliche Idyllen und Epigramme zugeschrieben, die aber nicht ächt sein können, da er nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Augustin (De civit. Dei V, 26: „Poeta Claudianus, quamvis a Christi nomine alienus“, etc.) und des Orosius ein Heide war und in einem seiner eigenen Epigramme verächtlich von der christlichen Religion spricht. Wahrscheinlich rühren die fraglichen Stücke von Claudianus Mamertus her. Vgl. H. Thompson's Manual of Roman Literature, p. 204, und J. J. Brunet, Manuel du libraire, tom. III. p. 1351 (der 5. Ausg. Paris 1862).

heiligen Dreieinigkeit, und der Menschwerdung und gottmenschlichen Natur Christi, worin die griechische, lateinische und evangelische Kirche in ihren Bekenntnißschriften noch heute übereinstimmen im Gegensatz gegen die Häresien des Arianismus und Apollinarismus, des Nestorianismus und Eutychianismus. Außer dem trinitarischen und christologischen Dogma wurde auch die Anthropologie und Soteriologie, vor allem die Lehre von der Sünde und Gnade, am Anfang des fünften Jahrhunderts im Gegensatz gegen den Pelagianismus und Semipelagianismus entwickelt und zu einem relativen Abschluß gebracht, jedoch blos in der lateinischen Kirche, da die griechische an den pelagianischen Streitigkeiten fast gar keinen Antheil nahm.

Die fundamentale Bedeutung dieser Dogmen, die Größe der betheiligten Kirchenväter und die Wichtigkeit der Resultate giebt unserer Periode nächst der apostolischen die erste Stelle in der Geschichte der Theologie. In keiner Periode, außer während der Reformation des 16. Jahrhunderts, gab es so wichtige und ernste Lehr-Streitigkeiten und ein so lebendiges Interesse daran. Die Kirche war nun im Besitze der Philosophie und Gelehrsamkeit des römischen Reiches und wandte sie auf die Entfaltung und Vertheidigung der christlichen Lehre an. An der Spitze dieser Streitigkeiten stehen Kirchenlehrer von imponirendem Geiste und energischer Frömmigkeit, keine bloße Stubengelehrte, sondern ehrwürdige theologische Charakter-Männer aus einem Gusse, gleich groß im Handeln und Leiden, wie im Denken; ihnen war die Theologie eine heilige Herzens- und Lebenssache,[1]) und auf sie kann man das Urtheil des Eusebius über Origenes anwenden: „Wie ihr Wort, so war auch ihr Leben, und wie ihr Leben, so war auch ihr Wort."

Die theologischen Streitigkeiten absorbirten die geistige Thätigkeit jener Zeit und erschütterten die Grundlagen der Kirche und des Reiches. Mit dem reinsten Eifer für die Wahrheit mischte sich viel odium und rabies theologorum, und das ganze Heer der theologischen Leidenschaften, welche die tiefsten und die bittersten sind, weil sich die Religion um ewige Interessen dreht.

Die leitenden Persönlichkeiten in diesen Controversen waren natürlich die Bischöfe und Priester. Daneben fochten die Mönche wie eine stehende Armee mit fanatischem Eifer für den Sieg der Orthodoxie, nicht selten aber auch für die Häresie. Auch die Kaiser und Hofbeamten mischten sich in die dogmatischen Händel ein, aber großentheils zum Nachtheil der freien inneren Entwicklung, indem sie allen theologischen Fragen zugleich einen politischen Charakter gaben und sie mit den Hofkabalen und weltlichen Tagesinteressen verwickelten. In Constantinopel nahmen während des arianischen Streites alle Stände, sogar Handwerker, Geldwechsler, Kleidertrödler, Marktweiber und entronnene Sklaven lebhaften Antheil an den Fragen über die Homousie und Subordination, über das Ge-

---

[1]) Oder wie Gregor von Nazianz von den wahren Theologen sagt, die Erkenntniß war ihnen eine Vorstufe des Thuns, und das Thun eine Vorstufe der Erkenntniß, πρᾶξις (ein frommer Wandel) ἐπίβασις θεωρίας (actio gradus est ad contemplationem). Oratio XX, 12 (ed. Bened. Paris. Tom. I. p. 383).

zeugtsein und Ungezeugtsein.[1]) Das theologische Interesse war damals in der orientalischen Kirche so allgemein, wie das politische Interesse zur Zeit der Wahlen oder während einer großen nationalen Bewegung in England und in den Vereinigten Staaten.

Der speculative Geist der orientalischen Kirche war mit einem tiefen religiösen Interesse und einem gewissen Mysticismus, aber auch zugleich mit der griechischen Neugierde und Disputirsucht verbunden, welche später dem innern Leben mehr schadete als nützte. Gregor von Nazianz, der mitten unter den arianischen Streitigkeiten in Constantinopel lebte, schildert die Spaltung und Feindschaft, welche diese Streitsucht zwischen Eltern und Kindern, Männern und Frauen, Greisen und Jünglingen, Herren und Sklaven, Priestern und Gemeinden entzündete. „Es ist dahin gekommen", sagt er unter andern, „daß der ganze Markt von den Reden der Häretiker wiedertönt, daß jedes Gastmahl durch dieses Geschwätze bis zum Ekel verdorben, jede Festfreude dadurch in Trauer verwandelt und jede Trauerfeierlichkeit durch diese Zänkereien, als ein noch größeres Uebel, fast gemildert wird, daß selbst die Zimmer der Frauen, die Pflanzschulen der Einfalt, dadurch beunruhigt und die Blüthen der Bescheidenheit durch solche vorschnelle Ausbildung zum Disputiren geknickt werden".[2]) Chrysostomus hatte, wie später Melanchthon, viel von dieser theologischen Streitsucht zu leiden.

Die Geschichte des nicänischen Zeitalters zeigt uns deutlich, daß die Kirche Gottes die himmlischen Schätze in irdenen Gefäßen trägt. Auch die Reformation des 16. Jahrhunderts war ja ein ununterbrochener Kampf, in den sich allerlei unreine persönliche und politische Motive einmischten und selbst die besten Männer oft die apostolische Vorschrift, die Wahrheit in Liebe zu reden, verletzten. Aber man darf nicht vergessen, daß der leidenschaftliche und intolerante Dogmatismus jener Zeit auf tiefem sittlichen Ernst und energischem Glauben ruhte, und insofern viel höher steht als die Toleranz des Indifferentismus, der ein leichtfertiges Spiel mit der Wahrheit treibt und nicht selten in die heftigste Intoleranz gegen den Glauben umschlägt. (Man denke an die erste französische Revolution.) Das Walten der göttlichen Vorsehung mitten in diesen wilden Kämpfen ist unverkennbar und der Sieg der Wahrheit erscheint um so größer, je heftiger der Widerstand des Irrthums war. Gott gebraucht allerlei Menschen als seine Werkzeuge und macht sich die guten wie die bösen Leidenschaften dienstbar. Der Geist der Wahrheit leitete die Kirche mitten durch das Gewirre der streitenden Parteien und triumphirte zuletzt immer über den Irrthum.

---

[1]) So berichtet Gregor von Nyssa (nicht von Nazianz, wie J. H. Kurtz in seinem Handbuch der K.-Gesch. I. II. S. 99 sagt) aus eigener Anschauung in der Orat. de Deitate Filii et Spiritus (Opera II. p. 898 ed. Paris. von 1615). Er vergleicht seine Zeitgenossen in dieser Hinsicht mit den Athenern, welche immer etwas Neues hören wollen.

[2]) Orat. XXVII, 2 (Opera tom. I. p. 488). Vgl. Orat. XXXII (tom. I. p. 581); Carmen de Vita sua, vs. 1210 sqq. (tom. II. p. 737 sq.).

Die ökumenischen Concilien waren die offenen Feldschlachten, in denen der Sieg der Orthodoxie entschieden wurde. Die dogmatischen Beschlüsse dieser Concilien enthalten die Resultate der tiefsten Forschungen über die heil. Dreieinigkeit und die Person Christi, über welche die Kirche im Wesentlichen bis auf den heutigen Tag nicht hinausgekommen ist.

Die griechische Kirche hat die Theologie und Christologie durchgearbeitet, während die lateinische die Anthropologie und Soteriologie entwickelte. Jene war, getreu dem Genius der griechischen Nationalität, überwiegend spekulativ, dialektisch, erregbar und unruhig; diese, gemäß dem römischen Genius, mehr praktisch, traditionell, einförmig, consequent und stetig. Die eine folgte der Anregung des Origenes und der alexandrinischen Schule, die andere erhielt ihren Anstoß von Tertullian und Cyprian und erreichte ihren theologischen Höhepunkt in Hieronymus und Augustin. Der speculative Hang der griechischen Kirche zeigte sich auch in den Predigten, welche nicht selten von der Zahl der Welten, dem Begriff der Materie, den verschiedenen Klassen der höheren Geister, dem Verhältniß der drei Hypostasen in der Gottheit und ähnlichen abstrusen Fragen handelten. Die lateinische Kirche hatte indeß auch einen tiefen Forschungsgeist (man denke an Tertullian und Augustin), nahm an den trinitarischen und christologischen Controversen des Orients lebendigen Antheil und entschied den Sieg der Orthodoxie durch das Gewicht ihrer Autorität. Die griechische Kirche erschöpfte beinahe ihre productive Kraft in jenen großen Kämpfen, hatte keinen Sinn für eine tiefere Auffassung der Lehre von der Sünde und Gnade, wie sie Augustinus entwickelte, und ihre Theologie artete nach dem chalcedonischen Concil in scholastischen Formalismus und unfruchtbare Spitzfindigkeit aus.

Das vierte und fünfte Jahrhundert sind der Höhepunkt und das classische Zeitalter der patristischen Theologie und griechisch-römischen christlichen Civilisation. In der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts ging sie mit ihren literarischen Schätzen in den Stürmen der Völkerwanderung sammt dem weströmischen Reiche unter, um später unter Karl dem Großen in germanisch-romanischer Form einen neueren und höheren Aufschwung zu nehmen. Im östlichen Reiche erhielt sich mehr Gelehrsamkeit und ein gewisser Zusammenhang mit dem Alterthum durch das Medium der griechischen Sprache. Aber da die griechische Kirche kein eigentliches Mittelalter hatte, so erlebte sie auch keine protestantische Reformation.

Die herrschende Philosophie der Kirchenväter war die platonische, soweit sie sich mit dem christlichen Geiste vertrug. Die speculativen Theologen des Orients, besonders die aus der Schule des Origenes, und im Occident Ambrosius und noch mehr Augustin, standen unter dem Einfluß des platonischen Idealismus. Eine merkwürdige Mischung von Platonismus und Christenthum zum Nachtheil des letzteren begegnet uns in dem System der mystischen Symbolik der pseudo-dionysischen Schriften,[1]) welche irrig dem von Paulus bekehrten Dionysius

1) Es sind deren fünf: 1) *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας*, 2) *περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 3) *περὶ θείων ὀνομάτων*, 4) *περὶ μυστικῆς θεολογίας*, 5) 10 Briefe.

Areopagita der Apostelgeschichte (17, 34) zugeschrieben werden, aber nicht vor dem fünften Jahrhundert verfaßt sein können und aus der späteren neuplatonischen Mysteriosophie des Proclus in Athen († 485) hervorgegangen sind. Der Grundgedanke dieses Systems ist eine doppelte Hierarchie, eine himmlische und eine irdische, welche die Verbindung zwischen dem Menschen und der transcendenten, über allem Sein erhabenen Gottheit vermittelt. Diese Idee ist eine Nachwirkung des aristokratischen Geistes der alten Heidenwelt, und zugleich der Berührungspunkt mit der hierarchischen Organisation der Kirche und erklärt die große Popularität, welche die pseudo-dionysischen Schriften besonders für die Mystik des Mittelalters gewonnen haben.[1])

Auch bei Synesius von Cyrene, einem begeisterten Schüler der Hypatia, des Weibes im Philosophenmantel, überwiegt der Platonismus über das Christenthum. Ehe er um 410 die bischöfliche Würde in Ptolemais, der Hauptstadt von Pentapolis, annahm, erklärte er offen, daß er sich nicht von seinen philosophischen Ueberzeugungen trennen könne, daß er sich aber durch eine Art von Nothlüge dem Volksglauben accommodiren wolle. Wie sich das Licht zur Wahrheit verhalte, so das Auge zum Volke. Das Auge könne das volle Licht nicht ertragen und das kranke Auge ziehe das Dunkel vor; so sei auch dem Volk die Lüge nützlich und die Wahrheit schädlich. Er werde zu Hause philosophiren, auswärts sich an die Mythen halten und jedem seine Meinung lassen. Theophilus von Alexandrien, der doch ein Hauptverfolger der Origenisten war, nahm an dieser laxen Accommodationstheorie keinen Anstoß; Synesius wurde zum Bischof ordinirt, bedauerte aber nachher oft in seinen Briefen, daß er seine philosophische Muße und behaglichen Lebensgenuß mit einem so sorgenvollen und verantwortlichen Beruf wie das Bischofsamt vertauscht hatte. In seinen Hymnen verschwimmt die christliche Dreieinigkeit in der platonischen Gottesidee, und der Erlöser wird verknüpft mit dem göttlichen Helios, dessen Niedergang und Aufgang das Vorbild der Höllenfahrt und Himmelfahrt Christi ist. Die Sehnsucht der Seele nach Befreiung aus den Banden der Materie nimmt die Stelle des Sündenschmerzes und Erlösungsbedürfnisses ein.[2])

Sobald die Theologie einen scholastischen Charakter annahm und sich mehr mit dialektischen Formen, als lebendigen Ideen beschäftigte, stieg die aristotelische Philosophie an Gunst und Einfluß und behauptete, von Johannes Philoponus

---

[1]) Vgl. Näheres über dieses System bei Engelhardt, Die angeblichen Schriften des Areop. Dionysius übersetzt und erklärt, 1823, 2 Theile; Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, Th. II. S. 515; Baur, Gesch. der Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. II. S. 207 f., und Gesch. der christl. Kirche vom 4—6. Jahrh. S. 59 ff.; einen Aufsatz von K. Vogt in Herzogs Encykl. Bd. III. S. 412 ff., und Joh. Huber, die Philosophie der Kirchenväter, S. 327—341.

[2]) Vgl. Clausen, De Synesio philosopho Libyae Pentap. Metrop. Hafn. 1831, Baur, Gesch. der Kirche vom 4.—6. Jahrh., S. 52 ff. und W. Möller, in Herzogs Encykl. Bd. XV. S. 335 ff.

i. J. 550 an, durch das ganze Mittelalter hindurch bis zur protestantischen Reformation die Hegemonie in der katholischen Kirche. Sie war die Philosophie der Scholastik, während die Mystik mehr mit dem Platonismus sympathisirte.

Der Einfluß der beiden Hauptphilosophien des Alterthums auf die Theologie war theils vortheilhaft, theils nachtheilig, je nachdem das Prinzip des Christenthums der herrschende oder der beherrschte Factor war. Beide Systeme sind theistisch (ihrer tiefsten Tendenz nach monotheistisch) und begünstigen den Geist ernster und tiefer Forschung. Der Platonismus wirkt durch seine idealen, poetischen Anschauungen anregend, befruchtend, begeisternd und erhebend auf die Vernunft und Phantasie, kann aber auch leicht in die Irrthümer des Gnosticismus und das Helldunkel des Mysticismus verführen. Der Aristotelismus mit seinem nüchternen Realismus und seinen scharfen logischen Distinctionen ist eine gute Disciplin für den Verstand, eine Uebungsschule der Dialektik und befördert logische, systematische und methodische Behandlung, aber auch andrerseits einen unfruchtbaren Formalismus. Im Grunde ist das Christenthum selbst die höchste Philosophie, wie der Glaube die höchste Vernunft ist, und macht sich die wechselnden Zeitphilosophien, wie die Künste und Wissenschaften, dienstbar nach dem paulinischen Grundsatz: „Alles ist euer". [1])

§. 250. Quellen der Theologie. Schrift und Tradition.

Vgl. die Literatur zu §. 75 und §. 76. Außerdem **Eusebius**: Hist. Eccl. III, 3; VI, 25 (über die Gestalt des Kanon im nicänischen Zeitalter). **Leander van Eß** (R.-K.): Chrysostomus oder Stimmen der Kirchenväter fürs Bibellesen. Darmstadt 1824.

Vincentius Lirinensis (gest. um 450): Commonitorium pro cathol. fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium haer. novitates (ursprünglich in 2 Büchern, das zweite aber wurde dem Verfasser gestohlen), öfter herausgegeben, z. B. von **Baluzius** (1663, 1669, 1684), **Gallandi** (tom. X), **Koster**, **Klüpfel** (mit Prolegom. und Noten), Viennae 1809, und von **Herzog**, Vratisl. 1839; auch in Verbindung mit den Opera Hilarii Arelatensis, Rom. 1731 und den Opera Salviani, Par. 1669, und in Migne's Patrologia, vol. 50. p. 626 sqq.

Die kirchliche Ansicht über die Quellen der christlichen Theologie und die Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens ist dieselbe, wie in der vorigen Periode, nur etwas genauer ausgebildet. [2]) Die göttlichen Schriften A. und N. Testaments im Unterschied von den menschlichen Schriften, und die mündliche

---

[1]) Ueber den Einfluß der Philosophie auf die Kirchenväter vgl. Ritters Geschichte der christl. Philosophie; Ackermann und Baur über das Christliche im Platonismus; Joh. Hubers Philosophie der Kirchenväter, München 1859, von Philo bis Johannes Damascenus; Neanders Dogmengeschichte, Th. I. S. 59 ff.; Archer Butler's Lectures on Ancient Philosophy; Shedd's History of Christian Doctrine, vol. I, ch. 1. (Philosophical Influences in the Ancient Church); Albert Stöckl's Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1865. 2 Bde.

[2]) Vgl. §. 75 u. 76.

Ueberlieferung, oder der lebendige Glaube der katholischen Kirche von den Aposteln bis auf die Gegenwart im Unterschied von den wechselnden Meinungen der häretischen Secten, bilden zusammen die eine untrügliche Glaubensquelle und Glaubensnorm. Sie haben denselben Inhalt, nämlich die Heilsoffenbarung Gottes in Christo, unterscheiden sich aber in der Form so, daß die kirchliche Tradition den Umfang des Kanon bestimmt, den Schlüssel zur richtigen Auslegung der Schrift bietet und gegen häretischen Mißbrauch bewahrt. Man kann das Verhältniß beider im Sinne der alten Kirche anschaulich machen durch das Verhältniß zwischen dem obersten Gesetz eines Landes (z. B. dem römischen Recht, dem Code Napoleon, dem gemeinen Recht von England, der Constitution der Vereinigten Staaten) und den Gerichtshöfen, welche das Gesetz erklären und über streitende Auslegungen entscheiden. Athanasius z. B., „der Vater der Orthodoxie“, gründet seine Schlüsse immer auf die heil. Schrift und beruft sich auf die Autorität der Tradition blos zum Beweise, daß er die Schrift richtig verstehe und auslege. Der katholische Glaube, sagt er, ist der, den der Herr gegeben, die Apostel verkündigt und die Väter bewahrt haben;[1]) darauf sei die Kirche gegründet, und wer von diesem Glauben abfalle, könne nicht mehr ein Christ genannt werden.

Die Summe der dogmatischen Tradition ist enthalten in dem sogenannten apostolischen Symbolum, das anfangs verschiedene Formen hatte, seit dem Anfang des vierten Jahrh. aber die jetzt gebräuchliche römische Form annahm. In der griechischen Kirche vertrat seine Stelle seit 325 das nicänische Symbol, welches die Lehre von der Gottheit Christi genauer ausspricht. Beide gehen über den Inhalt der apostolischen Lehre nicht hinaus und enthalten keine specifisch griechischen oder römischen Doctrinen.

Die altkatholische Lehre von der Schrift und Tradition ist deßhalb nicht ganz zu verwechseln mit der römischen, so sehr sie sich ihr annähert. Sie identificirt beide dem Inhalte nach, während die römische Kirche die Tradition für viele Lehren und Gebräuche einstehen läßt, welche keinen Grund in der heiligen Schrift haben, wie die Lehre von den sieben Sacramenten, von dem Meßopfer, vom Fegfeuer, vom Papstthum und von der unbefleckten Empfängniß der Maria. Dagegen protestirt die evangelische Kirche und behauptet die Vollständigkeit und Zulänglichkeit der heil. Schrift als Urkunde der göttlichen Offenbarung, während sie den Werth der Tradition oder des kirchlichen Bewußtseins für die Auslegung der Schrift nicht in Abrede stellt und in ihren symbolischen Büchern die öffent-

---

[1]) Ad Serap. Ep. I. c. 28 (Opera ed. Ben. tom. I. Pars II. p. 676): *Ἴδωμεν ... τὴν τῆς ἀρχῆς παράδοσιν καὶ διδασκαλίαν καὶ πίστιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἣν ὁ μὲν κύριος ἔδωκεν, οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐκήρυξαν καὶ οἱ πατέρες ἐφύλαξαν.* Voigt (die Lehre des Athanasius, u. s. w. S. 13 ff.) macht den Athanasius sogar schon zum Vertreter des formalen Princips des Protestantismus von der obersten Autorität, Sufficienz und Selbstinterpretationsfähigkeit der heil. Schrift, während Möhler ihn auf die römische Seite zu ziehen sucht. Beides einseitig und unhistorisch.

liche Lehre regulirt. Nach protestantischer Anschauung ist die Tradition der heiligen Schrift nicht coordinirt, sondern subordinirt und ihr Werth hängt von dem Grade der Uebereinstimmung mit der Schrift ab. Die Schrift allein ist norma fidei, die Kirchenlehre blos norma doctrinae. Der Protestantismus räumt in der Auslegung der Schrift dem Privaturtheil und der freien Forschung viel mehr Raum ein als die römische oder auch nicänische Kirche.[1])

I. Wir handeln zunächst von der heiligen Schrift.

Ueber den Umfang des Kanon oder die Zahl der göttlichen und als normativ anerkannten Schriften gab es bis zum Ende des vierten Jahrhunderts noch verschiedene Ansichten.

Der jüdische Kanon oder die hebräische Bibel wurde allgemein angenommen, während die der griechischen Uebersetzung der Septuaginta beigefügten sogenannten Apokryphen blos im allgemeinen Sinne zu den kirchlichen Vorleseschriften[2]) gezählt, also als eine Mittelclasse zwischen den kanonischen und den eigentlichen apokryphischen (pseudonymen) Schriften angesehen wurden. Und das mit Recht, da diese Schriften zwar einen großen historischen Werth haben und die Lücke zwischen dem A. und N. Testament ausfüllen, aber sämmtlich nach dem Erlöschen der Prophetie entstanden sind und darum nicht als inspirirt angesehen werden können, auch von Christo und den Aposteln nirgends citirt werden.[3])

Vom Neuen Testamente wurden zur Zeit des Eusebius die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, dreizehn paulinische Briefe, der erste Brief Johannis und der erste Brief Petri allgemein als kanonisch anerkannt,[4]) während der Hebräerbrief, der zweite und dritte Brief Johannis, der zweite Brief Petri, der Brief Jakobi und der Brief Judä hinsichtlich ihres apostolischen Ursprungs und die Apokalypse wegen ihres Inhaltes von manchen bestritten wurden.[5]) Diese Unbestimmtheit herrschte in Bezug auf die Alt-Testamentlichen Apokryphen in der orientalischen Kirche noch längere Zeit fort; aber die sieben bestrittenen Bücher des N. Testaments wurden von der Mitte des vierten Jahrhunderts an allgemein angenommen und sind in den Verzeichnissen der kanonischen Bücher bei Athanasius, Gregor von

[1]) Vergl. darüber die betreffenden Abschnitte in den Werken über Symbolik und Polemik, und Schaff's Princip des Protestantismus. 1845.

[2]) *Βιβλία ἀναγινωσκόμενα* (libri ecclesiastici) im Unterschied von *κανονικά* oder *κανονιζόμενα* einerseits, und *ἀπόκρυφα* andererseits. So Athanasius.

[3]) Hebr. 11, 35 ff. wird zwar wahrscheinlich auf 2 Makk. 6 f. angespielt, aber zwischen einer historischen Anspielung und einem dogmatischen Citat mit dem solennen *ἡ γραφὴ λέγει* ist ein großer Unterschied.

[4]) Daher *ὁμολογούμενα* genannt.

[5]) Daher *ἀντιλεγόμενα* genannt, was aber keineswegs mit *ἀπόκρυφα* und *νόθα* zu verwechseln ist. Eigentliche Apokryphen giebt es im N. Test. gar keine. Die apokryphischen Evangelien, Acten und Apokalypsen wurden immer streng von den apostolischen Schriften unterschieden und nie in den Kanon aufgenommen. Im A. T. ist der Begriff der Apokryphen unschuldiger und bezeichnet die späteren jüdischen Schriften, deren Ursprung nicht näher bekannt, deren Inhalt aber nützlich und erbaulich ist.

Nazianz, Amphilochius von Ikonium, Cyrill von Jerusalem und Epiphanius eingeschlossen mit Ausnahme der Apokalypse, welche einige auslassen.

In der abendländischen Kirche kam der Kanon beider Testamente am Ende des vierten Jahrhunderts zum Abschluß durch die Autorität des Hieronymus, der aber zwischen kritischen Zweifeln und dem Traditionsprinzip schwankte, und noch mehr durch Augustinus, der sich consequenter an den alexandrinischen Kanon der Septuaginta und an die überwiegende Tradition in Betreff der bestrittenen katholischen Briefe und Apokalypse anschloß, obwohl auch er an einigen Stellen die alttestamentlichen Apokryphen als deuterokanonische Schriften von untergeordneter Autorität zu betrachten geneigt ist. Die Synode von Hippo i. J. 393 und die dritte (nach andern Zählungen sechste) Synode von Karthago i. J. 397 fixirten unter dem Einfluß Augustins, der beiden beiwohnte, den katholischen Kanon der heil. Schrift mit Einschluß der Apokryphen des A. T.'s und verboten das Vorlesen anderer Schriften in der Kirche, mit Ausnahme der Acten der Märtyrer an ihren Gedenktagen. Diese beiden afrikanischen Concilien führen, wie Augustin,[1]) 44 Bücher als die kanonischen Schriften des A. T.s in folgender Ordnung auf: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josua, Richter, Ruth, vier Bücher der Könige (i. e. 2 Bücher Samuelis und 2 Bücher der Könige), zwei Bücher der Paralipomena (Chronik), Hiob, Psalter, fünf Bücher Salomos, die zwölf kleinen Propheten, Jesaias, Jeremias, Daniel, Ezechiel, Tobias, Judith, Esther, 2 Bücher des Esra, 2 Bücher der Makkabäer. Der neutestamentliche Kanon ist ganz wie der unsrige.

Dieser Beschluß wurde übrigens der transmarinischen Kirche zur Bestätigung zugewiesen. Der römische Stuhl stimmte bei, indem Innocenz I. und Gelasius I. (i. J. 414) dasselbe Verzeichniß der biblischen Bücher wiederholten.

Dieser Kanon herrschte bis zum 16. Jahrhundert unbestritten und wurde vom Tridentiner Concil in der 4. Sitzung sanctionirt.

Der Protestantismus behielt zwar den neutestamentlichen Kanon der römischen Kirche bei,[2]) schloß aber, in Uebereinstimmung mit der orthodox jüdischen und urchristlichen Ansicht, die Apokryphen vom Kanon des Alten Testamentes aus.[3])

---

[1]) De doctr. christ. l. II. c. 8.

[2]) Die bekannten Zweifel Luthers über einige Antilegomena, nämlich den Brief Jakobi, den Brief an die Hebräer und über die Apokalypse, sind bloße Privatmeinungen, die auch neuerdings wieder von einzelnen lutherischen Theologen wie Philippi und Kahnis geltend gemacht werden, aber auf die kirchliche Lehre keinen Einfluß hatten.

[3]) Das Nähere über die Geschichte des Kanon gehört in die historisch-kritische Einleitung zur Bibel. Vgl. außer den betreffenden Abschnitten in den isagogisch-biblischen Werken und in Lardners Credibility of the Gospel History, und Kirchhofers Quellensammlung (1844) folgende specielle Abhandlungen: Thiersch: Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften, 1845; Credner: Zur Geschichte des Kanons, 1847; Oehler: Kanon des A. T.'s, in Herzogs Encyklopädie, Bd. VII. S. 243—270; Landerer: Kanon des N. T.'s, ebendaselbst, S. 270—303; und

Die bedeutendsten Kirchenväter sprechen in den höchsten Ausdrücken über die vollständige Inspiration und untrügliche Autorität der heil. Schrift und empfehlen ihre fleißige Lectüre auch den Laien. So besonders Chrysostomus. Bei dem Mangel an allgemeiner Bildung und dem enormen Preise der Bücher war jedoch das Volk noch meist auf das Anhören des Wortes Gottes in den öffentlichen Gottesdiensten angewiesen, und die freie Privatforschung wurde durch den herrschenden Geist der Hierarchie beschränkt. Zwar gab es noch keine Verbote der Lectüre der Bibel; aber es bestand schon das Vorurtheil, daß sie ein Buch der Priester und der Mönche sei. Die Bibel ist eigentlich erst viel später, durch die Erfindung der Buchdruckerkunst, den freien Geist des Protestantismus und die Einführung der Volksschulen, ein eigentliches Volksbuch, gemäß ihrer ursprünglichen Bestimmung, geworden und wird es immer mehr durch die Bibelgesellschaften der neueren Zeit, welche jetzt in einem Jahre mehr Exemplare drucken und verbreiten, als im ganzen Mittelalter, ja in den fünfzehn Jahrhunderten vor der Reformation abgeschrieben worden sind.

Die ältesten noch erhaltenen Abschriften der Bibel reichen nicht über das vierte Jahrhundert hinaus und sind sehr gering an Zahl, und keineswegs frei von allerlei unwesentlichen Irrthümern und Nachlässigkeiten, so daß die schwierige Aufgabe einer kritischen Wiederherstellung des ursprünglichen Textes noch immer nicht genügend gelöst ist und bei dem Verluste der apostolischen Urschriften nur annähernd gelöst werden kann.

Die ältesten und wichtigsten Bibelhandschriften in Unzialbuchstaben sind der (erst i. J. 1859 durch Tischendorf entdeckte und i. J. 1862 publicirte) sinaitische Codex, der (in Rom befindliche defective) vaticanische Codex, der (in London aufbewahrte) alexandrinische Codex, dann der sehr beschädigte Codex des Ephräm Syrus in Paris, und der unvollständige Codex von Cambridge. Aus ihnen und einigen anderen Uncial-Codices muß der älteste zugängliche Text hauptsächlich geschöpft werden. Die secundären Quellen sind die Citate der Kirchenväter, die ältesten Uebersetzungen, wie die syrische Peschito und lateinische Vulgata, und die jüngeren Handschriften[1]).

Der Glaube, der nicht auf Buchstaben, sondern auf den lebendigen Geist des Christenthums gegründet ist, läßt sich übrigens durch die Mängel der Handschriften und Uebersetzungen der Bibel nicht irre machen, sondern nur zu immer neuer und tieferer Forschung anregen.

Die Ausbreitung der Kirche unter allen Nationen des römischen Reiches

---

auch einen ausführlichen Artikel Canon of Scripture in W. Smith's Dictionary of the Bible, London and Boston 1860, vol. I. p. 250—268.

[1]) Genauere Belehrung darüber geben theils die Einleitungen ins N. T., theils die Prolegomena zu den kritischen Ausgaben des N. Testaments, unter welchen jetzt die von Lachmann, Tischendorf, Tregelles und Alford die bedeutendsten sind. Vergl. besonders die achte große Ausgabe von Tischendorf, begonnen i. J. 1865 mit fleißiger Benutzung aller jetzt vorhandenen kritischen Hülfsmittel.

und selbst unter den Barbaren an der Grenze machte die Uebersetzung der heiligen Schrift in verschiedene Sprachen nöthig. Die wichtigste und am meisten gebrauchte ist die lateinische Vulgata, welche der gelehrte Hieronymus auf Grundlage der älteren Itala bearbeitete, und welche später trotz ihrer vielen Irrthümer in der römischen Kirche sogar dem Grundtexte gleichgestellt wurde. Die Kunde des Hebräischen war unter den Kirchenvätern sehr selten; die Septuaginta galt für hinlänglich, und selbst die Kunde des Griechischen nahm in der lateinischen Kirche seit dem Eindringen der Barbaren und der Trennung vom Orient immermehr ab, so daß die Bibel in der Grundsprache ein verschlossenes Buch wurde bis zur Wiederherstellung der Wissenschaften im fünfzehnten Jahrhundert.

Was die Auslegung der heiligen Schrift angeht, so stand die allegorische Auslegung und Einlegung in hohem Ansehen und artete oft in die größten Willkührlichkeiten aus; besonders in der alexandrinischen Schule, welcher die meisten großen dogmatischen Theologen des nicänischen Zeitalters angehörten. Im Gegensatz dagegen vertrat die antiochenische Schule, gegründet von Lucian (gest. 311) und repräsentirt von Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsueste und am besten von Johannes Chrysostomus und Theodoret, eine mehr nüchterne grammatisch-historische Exegese und machte einen schärferen Unterschied zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Elemente in der Schrift. Theodor zog sich dadurch den Verdacht und später sogar die Verdammung der griechischen Kirche zu.

Unter den lateinischen Vätern findet ein ähnlicher Unterschied in der Schriftauslegung Statt zwischen der geistvollen Tiefe und spielenden Willkühr des Augustin und der grammatischen und archäologischen Gelehrsamkeit und dogmatischen Oberflächlichkeit des Hieronymus.

II. Die heilige Schrift galt allgemein für die höchste Autorität und untrügliche Richtschnur des Glaubens. Da aber dieselbe verschieden ausgelegt und auch von den Häretikern für ihre Zwecke in Anspruch genommen wurde, so nahmen die Kirchenväter unserer Periode, wie schon früher Irenäus und Tertullian, ihre Zuflucht zugleich zur Tradition, wie sie sich von den Aposteln durch die ununterbrochene Reihe der Bischöfe fortgepflanzt. Die Schrift ist ihnen das oberste Gesetz, die vereinigte Weisheit und Frömmigkeit der katholischen Kirche oder des organischen Leibes der Gläubigen, ist der Richter, der über den wahren Sinn des Gesetzes entscheidet. Denn um verstanden zu werden, muß die Bibel ausgelegt werden, entweder vom Privaturtheil, oder von dem allgemeinen Glauben der Christenheit.

Eigentlich ist der heilige Geist, wie der Verfasser, so auch der allein untrügliche Ausleger der Schrift. Es wurde aber dafür gehalten, daß der heilige Geist nur der rechtgläubigen Kirche, nicht den häretischen und schismatischen Secten, verliehen ist, und daß er sich durch die versammelten rechtmäßigen Bischöfe und allgemeinen Synoden am deutlichsten und auf eine autoritative Weise kund gibt.

„Die Häretiker," sagt Hilarius, „citiren alle die Schrift, aber ohne den Sinn der Schrift; denn diejenigen, welche außerhalb der Kirche stehen, können kein Verständniß des göttlichen Wortes haben." Sie wähnen der Schrift zu folgen, während sie in Wahrheit nur ihren subjectiven Einbildungen folgen, die sie in die Schrift hineinlegen, statt ihre Gedanken aus der Schrift zu schöpfen.

Selbst Augustin, der unter allen Kirchenvätern dem Standpunkt des evangelischen Protestantismus am nächsten steht, vertritt in diesem Punkte das katholische Princip in dem berühmten Satze, welchen er gegen die Manichäer geltend macht: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der allgemeinen Kirche dazu bewöge." Er fügt aber gleich nachher hinzu: „Gott verhüte, daß ich dem Evangelium nicht glauben sollte" [1]).

Nun giebt es aber verschiedene Traditionen, um nicht zu reden von den verschiedenen Auslegungen der katholischen Tradition. Daher die Frage nach dem Kennzeichen der wahren Tradition im Unterschied von der falschen. In diesem Punkte stellte der semipelagianische Theolog Vincentius, ein sonst wenig bekannter Mönch und Priester in dem südgallischen Kloster Lerinum [2]) (gest. 450), den epochemachenden Grundsatz auf, der seitdem in der römischen Kirche maßgebend geblieben ist: Wir müssen das festhalten, „was überall, was immer und was von allen geglaubt worden ist" [3]).

---

[1]) „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret autoritas".... „Sed absit ut ego Evangelio non credam. Illi enim credens, non invenio quomodo possim etiam tibi (dem Manichäer) credere. Apostolorum enim nomina, quae ibi leguntur, non inter se continent nomen Manichaei." Contra Epist. Manichaei, quam vocant fundamenti, c. 6 (ed. Bened., tom. VIII, p. 154). Sein Zweck in diesem Argumente ist nachzuweisen, daß die Manichäer gar kein Recht auf die Schrift haben, daß die katholische Kirche die rechtmäßige Besitzerin und Auslegerin der Bibel sei. Es ist aber unrecht, dieses Argument ohne Weiteres in den Dienst Roms ziehen; denn zwischen der Controverse der altkatholischen Kirche: dem Manichäismus, und der Controverse zwischen Romanismus und Protestantismus ist ein gewaltiger Unterschied.

[2]) Lerinum oder Lirinum (jetzt St. Honorat) ist eine von der Gruppe der kleinen Inseln im Mittelmeer, welche zusammen die Lirinschen heißen und ehemals zum römischen Gallien, wie später zu Frankreich, gehörten. Obwohl blos 1000 Schritte lang und 400 breit, war das kleine Lirinum im 5. Jahrh. ein Seminar gelehrter Priester und Bischöfe für Frankreich, wie Faustus von Riez, Hilarius von Arles, Eucherius von Lyon, Salvianus von Marseille, Salonius von Vienne, 2c.

[3]) Commonit. c. 2 (in Migne's Patrolog. vol. 50 p. 640): „In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est." Das Commonitorium wurde, nach c. 42 und der Vorrede, unter dem Namen Peregrinus etwa drei Jahre nach der ökumenischen Synode von Ephesus, also i. J. 434 verfaßt als eine Erinnerungsschrift zur Unterstützung des Gedächtnisses des Verfassers, damit er die Hauptpunkte der kirchlichen Ueberlieferung gegen die Ketzer stets zur Hand habe. Vossius, Cardinal Noris (Historia Pelagiana), und Schmidt geben dieser Schrift eine polemische Abzweckung gegen den strengen Augustinismus, der sich allerdings in der griechischen Kirche gar nicht nachweisen läßt, also der drei Kriterien der Katholicität entbehrt. Vergl. über Vincentius Tillemonts Mémoires,

Hier haben wir ein dreifaches Kennzeichen der kirchlichen Rechtgläubigkeit, die Katholicität des Ortes, der Zeit, und der Zahl, oder Ubiquität, Antiquität, und allgemeiner Consensus [1]); mit anderen Worten, ein Glaubensartikel muß bis auf die Apostel hinaufgeführt, in allen christlichen Ländern und unter allen Gläubigen nachgewiesen werden können. Allein dieses Princip läßt sich fast in keinem Artikel der geoffenbarten Religion, am allerwenigsten in den spezifisch-römischen Dogmen durchführen und muß, um einen vernünftigen Sinn zu behalten, auf ein bloßes Majoritätsprincip reducirt werden. In Bezug auf den consensus omnium, der eigentlich die beiden andern Kriterien in sich schließt, macht Vincentius selbst diese Einschränkung, wenn er ihn definirt als eine Uebereinstimmung der Mehrzahl der Geistlichkeit. [2]) Auf die Stimme der Gemeinde nimmt er und das ganze römische System in Glaubenssachen gar keine Rücksicht. Es giebt aber in vielen wichtigen Lehren nicht einmal einen consensus patrum, z. B. in der Lehre vom freien Willen, von der Prädestination, von der Versöhnung. Eine gewisse Freiheit divergirender Privatmeinungen ist Bedingung aller Forschung und geht der kirchlichen Feststellung jedes Glaubensartikels voran. Vincentius behauptet auch ausdrücklich einen stetigen Fortschritt der Kirche in der Erkenntniß der Wahrheit, aber allerdings in Harmonie mit der früheren Stufe, wie der Mensch oder der Baum in den verschiedenen Stadien des Wachsthums mit sich identisch bleibt [3]).

Vincentius ist nach dem Geiste und der Richtung seiner Schrift durchaus katholisch und hat keine Ahnung von freier protestantischer Schriftforschung. Aber ebensowenig würde er andererseits neue Dogmen dulden. Er wollte eigentlich die Tradition nicht sowohl als selbstständige Erkenntnißquelle und Glaubensregel neben die heil. Schrift stellen, sondern blos als richtige Auslegerin der Schrift und als Damm gegen häretische Willkühr anerkannt wissen. Das Kriterium des Alterthums einer Lehre, das er verlangt, involvirt die Apostolicität, also die Uebereinstimmung mit dem Geist und Inhalt des N. Testaments. Die Kirche, sagt er, als die sorgfältige Bewahrerin dessen, was ihr anvertraut ist, verändert, vermindert und vermehrt nichts. Ihr einziges Bestreben ist, das Alte abzurunden, oder zu befestigen oder zu bewahren. Neuerungen sind Sache der Ketzer, nicht der Rechtgläubigen. Der Kanon der Schrift ist an und für sich vollständig und

---

tom. XV. p. 143—147, den Artikel Vincentius von Lerinum von H. Schmidt in Herzog's Encykl. Bd. XVII. S. 211—217; und eine Abhandlung von C. J. Hefele, im ersten Band seiner Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik (Tüb. 1864), S. 146—174. Hefele giebt zu, daß Vincentius der semipelagianischen Schule angehörte, die in Marseille und in Lirinum sich zuerst entwickelte.

[1]) Wie Vincentius gleich im folgenden Satze sich ausdrückt: universitas, antiquitas, consensio. Vgl. c. 27.

[2]) „Consensio omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum", etc. Common. c. 2 (bei Migne p. 640).

[3]) c. 23 (bei Migne, vol. 50. p. 667 sqq.).

mehr als zureichend[1]). Aber weil sich alle Ketzer darauf berufen, so muß man die kirchliche Autorität als Auslegungsregel zu Hülfe rufen, und dabei muß man der Allgemeinheit, dem Alter und der Uebereinstimmung folgen[2]). Es ist Sitte der Katholiken, sagt er in demselben Werke, den wahren Glauben auf zwei Wegen zu beweisen, zuerst durch die Autorität der heiligen Schrift, sodann durch die Tradition der katholischen Kirche, nicht weil der Kanon allein nicht von selbst für alle Dinge hinreichend ist, sondern wegen der vielen streitenden Auslegungen und Verdrehungen der Schrift[3]).

In ähnlichem Sinne sagt Papst Leo I.: „Es ist nicht erlaubt, selbst in einem Worte von der evangelischen und apostolischen Lehre abzuweichen, oder anders über die heilige Schrift zu denken, als die seligen Apostel und unsere Väter gelehrt und gedacht haben"[4]).

Das katholische Traditionsprincip befestigte sich mehr und mehr mit der Zunahme der Autorität der Kirchenväter und Synoden und mit der Abnahme des gelehrten Studiums der heiligen Schrift, und trat allmählich factisch neben und sogar über die Schrift. Es legte der freien Forschung Fesseln an und beförderte eine steife, stationäre und intolerante Orthodoxie, welche Männer wie Origenes und Tertullian als Ketzer verdammte. Auf der anderen Seite übte aber das Traditionsprinzip allerdings auch einen wohlthätigen und conservativen Einfluß und rettete die Substanz der alten Kirchenlehre von dem trübenden und verwirrenden Einfluß der heidnischen Barbarei, die über die Christenheit hereinbrach.

I. Die trinitarischen Streitigkeiten.

Allgemeine Literatur über die arianischen Controversen.

I. Quellen:

Auf orthodoxer Seite die meisten Väter des 4. Jahrh., besonders die dogmatischen und polemischen Schriften des **Athanasius** (Orationes IV contra Arianos; De decretis Synodi Nicaenae; Apologia contra Arianos; Epistola de sententia Dionysii;

---

[1]) c. 2: „Quum sit perfectus Scripturarum Canon et sibi ad omnia satis superque sufficiat," etc. c. 29.

[2]) „Hoc facere curabant . . . ut divinum canonem secundum universalis ecclesiae traditiones et juxta catholici dogmatis regulas interpretentur, in qua item catholica et apostolica ecclesia sequantur necesse est universitatem, antiquitatem, consensionem." Commonit. c. 27 (bei Migne, vol. L. fol. 674). Vgl. c. 2—4.

[3]) c. 29 bei Migne, vol. L. fol. 677): „Non quia Canon solus non sibi ad universa sufficiat, sed quia verba divina, pro suo plerique arbritatu interpretantes, varias opiniones erroresque concipiant." etc.

[4]) Epist. 82 ad Episc. Marcianum Aug. (Opera, tom. I. p. 1044 ed. Ballerini, und bei Migne, vol. LIV. fol. 918): „Quum ab evangelica apostolicaque doctrina ne uno quidem verbo liceat dissidere, aut aliter de Scripturis divinis sapere quam beati apostoli et patres nostri didicerunt atque docuerunt", etc.

Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae; Apologia ad imperatorem Constantium; Apologia de fuga sua; Epistola ad Monachos; Historia Arianorum ad Monachos, sämmtlich in tom. I der Bened. Ausg. seiner Opera), **Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Epiphanius, Hilarius** (De Trinitate), **Ambrosius** (De Fide) und **Augustinus** (De Trinitate und Contra Maximinum Arianum), **Rufinus** und die **griechischen Kirchenhistoriker**.

Auf häretischer Seite: die Fragmente der Schriften des **Arius** (*Θάλεια*, und zwei Epistolae an Eusebius von Nikomedien und Alexander von Alexandrien, aufbewahrt in Citaten bei Athanasius, Epiphanius, Sokrates und Theodoret; vgl. **Fabricius**: Biblioth. Gr. VIII. p. 309). Fragmenta **Arianorum** um 388 in **Angelo Mai**: Scriptorum veterum nova collect. Rom. 1828. vol. III. Die Fragmente der Kirchengeschichte des Arianers **Philostorgius** von 350—425.

II. Bearbeitungen.

Tillemont (R.-K.): Mémoires, etc. tom. VI. p. 239—825, ed. Paris. 1699 und ed. Venet. (mehr die äußere Gesch.). **Dionys. Petavius** (Jesuit, † 1652): De theologicis dogmatibus, etc. tom. II, der in acht Büchern von der göttlichen Dreieinigkeit, und theilweise auch tom. IV u. V, die in 16 Büchern von der Menschwerdung des Wortes handeln. Dieß ist noch immer das gelehrteste (obgleich unvollendete) dogmengeschichtliche Werk der römischen Kirche; es erschien zuerst zu Paris 1644—50, in 5 voll. fol., dann in Amsterdam 1700 (in 6 Bänden fol.), Venedig 1757, neuestens wieder herausgegeben von Passaglia u. Schrader in Rom 1857. **J. M. Travasa** (R.-K.): Storia critica della vita di Arrio. Ven. 1746. **S. J. Maimburg**: Histoire de l'Arianisme. Paris 1675. **John Pearson** (Anglicaner, Bischof von Chester, † 1686): An Exposition of the Creed (im 2. Artikel), zuerst 1659, 12. Ausg. Lond. 1741, und sehr oft seitdem herausgeg. von Dobson, Burton, Nichols und anderen. **Georg. Bull** (Anglicaner, Bischof von St. David, † 1710): Defensio fidei Nicaenae. Oxf. 1685 (Opp. Lat. fol. ed. Grabe. Lond. 1703. Complete Works, ed. Burton, Oxf. 1827, und wiederum 1846 im 5. Bd. in 2 Theilen). Dieses classische Werk sucht mit großer Gelehrsamkeit den nicänischen Glauben in allen vornicänischen Vätern nachzuweisen, und gehört insofern mehr zur früheren Periode, geht aber immer von der Darstellung der nicänischen Lehre aus. **Dan. Waterland** († 1730, nächst Bull der gelehrteste und scharfsinnigste anglicanische Vertheidiger des nicänischen Glaubens): Vindication of Christ's Divinity, 1719 ff., in Waterland's Works, ed. Mildert, voll. I, II, III. Oxf. 1843. (Mehrere Abhandlungen zur Vertheidigung der Homousie des Sohnes mit dem Vater gegen den erneuerten Arianismus von Dr. Samuel Clarke und Dr. Whitby). **Christ. W. Fr. Walch**: Vollständige Historie der Ketzereien. 11 Bde. Leipzig 1762 ff. (geht bis zum 9. Jahrh.). Bd. II u. III (äußerst gründlich und äußerst langweilig). **Gibbon**: History of the Decline and Fall of the Roman Empire, Ch. XXI. **A. Möhler** (R.-K.): Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit. Mainz (1827), 2. (Titel-)Aufl. 1844. 2 Bde. **J. H. Newman** (damals das gelehrte Haupt des Puseyismus, später R.-K.): The Arians of the fourth century. Lond. 1838. 2nd ed. (unverändert) 1854. **F. Chr. Baur**: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung in ihrer geschichtl. Entwicklung. 3 Bde. Tübingen 1841—43. Bd. 1. S. 306—825 (bis zur Synode von Chalcedon). Vgl. auch **Baur's** Kirchengesch. vom 4. bis 6. Jahrh. Tüb. 1859. S. 79—123. **Isaak A. Dorner**: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 1836. 2. Aufl. 2 Bde. Stuttg. 1845—53. Bd. I. S. 773—1080. (Englische Uebersetzung von W. L. Alexander und D. W. Simon, in Clark's Foreign Theol. Library, Edinb. 1861). **R. Wilberforce** (damals Archdeacon of East Riding, später zur R.-K. übergetreten): The

Doctrine of the Incarnation of our Lord Jesus Christ. 4th ed. Lond. 1852. Bishop **Kaye**: Athanasius and the Council of Nicaea. Lond. 1853. **C. Jos. Hefele** (R.-K.): Conciliengeschichte. Freib. 1855 ff. Bd. I. S. 219 ff. **Albert Prince de Broglie** (R.-K.): L'Eglise et l'Empire romain, au IV. siècle. Paris, 1856—66. 6 voll. vol. I. p. 331 sqq.; vol. II, 1 sqq. **Harvey**: History and Theology of the Three Creeds. Lond. 1856. 2 voll. **H. Voigt:** Die Lehre des Athanasius von Alexandrien. Bremen 1861. **A. P. Stanley**: Lectures on the History of the Eastern Church. 2nd ed. 1862 (nachgedruckt in N. York). Lect. II—VII (mehr brillant als solid). Vgl. auch die betreffenden Abschnitte in den allgemeinen Kirchengeschichten von **Fleury**, **Schröckh** (Theil V u. VI), **Neander**, **Gieseler**, und in den Dogmengeschichten von **Münscher-Cölln**, **Hagenbach**, **Baur**, **Beck**, **Shedd**, und **W. Cunningham** (Historical Theology. Edinb. 2nd ed. 1864. vol. I. ch. IX. p. 267—320).

§. 251. Der Arianische Streit bis zum Nicänischen Concil. 318—325.

Der arianische Streit bezieht sich zunächst auf die Gottheit Christi, in seiner weiteren Entwickelung aber auch auf die Gottheit des heiligen Geistes, und umfaßt demnach das ganze Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes, also den eigentlichen Mittelpunkt der christlichen Offenbarung. Das Dogma von der Trinität wurde nämlich nicht sowohl an und für sich in abstrakter Weise verhandelt, sondern in unzertrennlicher Verbindung mit der Lehre von der Gottheit Christi und des heiligen Geistes. Steht diese fest, so folgt die Trinität mit logischer Nothwendigkeit unter der Voraussetzung des biblischen Monotheismus; mit anderen Worten: Wenn Gott einig ist, und wenn Christus und der heilige Geist vom Vater verschieden sind und doch am göttlichen Wesen participiren, so muß Gott dreieinig sein. So giebt es ja auch in der heiligen Schrift wenige directe Beweisstellen für die Trinität, und der Name fehlt in ihr gänzlich; dagegen wird sie um so mehr durch die großen Thatsachen der Offenbarung Gottes als Schöpfers, Erlösers und Heiligers, sowie indirect in Verbindung mit der Gottheit Christi und des heiligen Geistes gelehrt.

Die Kirche glaubte immer an diese Offenbarungstrinität und bekannte ihren Glauben durch die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Daran knüpfte sich auch von Anfang an das Gefühl, daß dieser Offenbarung Gottes ein immanenter Unterschied im göttlichen Wesen zu Grunde liegen müsse. Aber diesen Glauben zur klaren und festen Erkenntniß und das Taufbekenntniß zum Dogma zu formuliren, das war die schwere und ernste Geistesarbeit von drei Jahrhunderten. Im nicänischen Zeitalter platzten die Geister aufeinander und schlugen die entscheidenden Schlachten für und wider die Lehre von der wahren Gottheit Christi, womit auch die Göttlichkeit des Christenthums steht und fällt.

Die Streitigkeiten über diese fundamentale Frage bewegten das römische Reich und die Kirche des Orients und Occidents mehr als ein halbes Jahrhundert und gaben Veranlassung zu den beiden ersten General-Concilien zu Nicäa

und Constantinopel. Zuletzt triumphirte die orthodoxe Lehre und wurde i. J. 381 in die Form gebracht, in welcher sie im Wesentlichen noch heut zu Tage in allen orthodoxen Kirchen feststeht.

Die äußere Geschichte des arianischen Streites, welche wir zuerst in ihren Hauptmomenten darstellen wollen, zerfällt in drei Stadien:

1. Vom Ausbruch des Streites bis zu dem temporären Siege der Orthodoxie auf dem Concil zu Nicäa i. J. 318—325.

2. Die arianische und semiarianische Reaction und Herrschaft bis zum Tode des Constantius, i. J. 325—361.

3. Der endliche Sieg und die Vollendung des nicänischen Glaubensbekenntnisses bis zum Concil von Constantinopel, i. J. 381.

Der Arianismus ging aus dem Schooß der katholischen Kirche hervor, wurde auf dem nicänischen Concil als Ketzerei verdammt, gelangte aber später unter verschiedenen Formen sogar zu temporärer Herrschaft in der Kirche, bis er auf dem zweiten ökumenischen Concil für immer aus derselben ausgestoßen wurde. Von da an verlor er seine Bedeutung als politisch-theologische Macht, dauerte aber als akatholische Secte noch mehr als zweihundert Jahre unter den germanischen Völkern fort, welche unter der arianischen Herrschaft zum Christenthum bekehrt worden waren.

Die Wurzeln der arianischen Controverse können theils auf die widersprechenden Elemente in der Christologie des großen Origenes, welche zugleich den unreifen Zustand des kirchlichen Bewußtseins im dritten Jahrhundert abspiegeln, theils auf den Gegensatz zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Theologie zurückgeführt werden. Origenes schrieb Christo einerseits die Ewigkeit und andere göttliche Eigenschaften zu, welche consequent zur orthodoxen Lehre von der Wesensgleichheit führen, weßhalb er auch von Athanasius, den beiden cappadocischen Gregoren und Basilius vertheidigt wird; aber auf der anderen Seite lehrte er in seinem Eifer für die persönlichen Unterschiede in der Gottheit ebenso deutlich eine Wesensverschiedenheit zwischen dem Vater und dem Sohne[1]) und eine Unterordnung des Sohnes, als eines zweiten oder secundären Gottes, unter den Vater[2]), und gab dadurch der arianischen Häresie einen Anknüpfungspunkt. Die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Willen des Vaters war bei Origenes die Mittheilung einer göttlichen, aber secundären Substanz, und dieser Begriff deteriorirte in den Händen des weniger frommen und tiefen Arius zum Begriffe des ersten Geschöpfes, indem er mit schärferer Logik kein Mittelwesen zwischen Gott und Geschöpf zugeben wollte.

---

[1]) *ἑτερότης τῆς οὐσίας*, oder *τοῦ ὑποκειμένου*. De orat. c. 15.

[2]) Daher nannte er den Logos *δεύτερος θεός*, oder *θεός* (ohne Artikel, vgl. Joh. 1, 1), im Unterschied vom Vater als dem absoluten Gott, *ὁ θεός* oder *αὐτόθεος*, Deus per se. Er nennt den Vater auch die Wurzel (*ῥίζα*) und Quelle (*πηγή*) der ganzen Gottheit. Vergl. §. 78, Redepenning: Origenes II, 304 f. und Thomasius: Origenes, S. 118 f.

Im Allgemeinen aber hing der Arianismus weit mehr mit der Richtung der antiochenischen, als der alexandrinischen Schule zusammen. Arius selbst führte seine Lehre auf Lucian von Antiochien zurück, der die häretische Trinitätslehre des Paul von Samosata vertheidigte und eine Zeit lang excommunicirt wurde, aber nachher wieder zu großem Ansehen kam und als Märtyrer unter Maximinus starb.

Alexander, Bischof von Alexandrien, machte Ernst mit der origenistischen Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes (welche später von Athanasius und vom nicänischen Symbol gelehrt wurde, aber in einem tieferen Sinne, als Zeugung einer wesens**gleichen** Person aus dem **Wesen**, und nicht einer wesens**verschiedenen** Person aus dem **Willen** des Vaters) und leitete daraus seine Homousie oder Wesensgleichheit mit dem Vater ab.

Arius[1]), ein Presbyter derselben Stadt seit 313, der als ein großer, hagerer, gelehrter, gewandter, sittenstrenger, und einnehmender, aber stolzer, verschlagener, unruhiger und streitsüchtiger Mann geschildert wird, urgirte und übertrieb die origenistische Ansicht von der Subordination, warf dem Alexander Sabellianismus vor und lehrte, daß Christus zwar der Schöpfer der Welt, aber zugleich selbst ein Geschöpf Gottes, also nicht wahrhaft göttlich sei[2]).

Der Streit zwischen diesen beiden Ansichten brach i. J. 318 oder 320 aus. Arius und seine Anhänger wurden wegen ihrer Leugnung der wahren Gottheit Christi i. J. 321 von einer Synode von hundert ägyptischen und libyschen Bischöfen zu Alexandria abgesetzt und excommunicirt. Dessen ungeachtet fuhr er fort, religiöse Versammlungen für seine zahlreichen Anhänger zu halten, und als er aus Alexandrien vertrieben wurde, agitirte er in Palästina und Nikomedien für seine Lehre und verbreitete sie auch durch eine halb poetische, halb prosaische unterhaltende Schrift: das **Gastmahl**[3]), wovon uns Athanasius einige Fragmente anfbewahrt hat. Mehrere Bischöfe, besonders Eusebius von Nikomedien und Eusebius von Cäsarea, welche seine Ansicht entweder theilten oder doch für unschuldig hielten, vertheidigten ihn; Alexander seinerseits erließ mehrere Circularschreiben an sämmtliche Bischöfe gegen die Apostaten und Exukontianer[4]). Bischof erhob sich gegen Bischof, und Provinz gegen Provinz. Der Streit nahm wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes und des Eifers der Parteien bald einen allgemein kirchlichen Charakter an und verwandelte den ganzen christlichen Orient in ein theologisches Schlachtfeld.

Constantin, der erste Kaiser, der sich in die religiösen Angelegenheiten der

---

[1]) *Ἄρειος*.

[2]) Das ist aber offenbar gegen die Ansicht des Origenes, welcher Christum als ein Mittelwesen zwischen dem ungeschaffenen Vater und dem Geschöpf betrachtete, Contra Cels. III, 34.

[3]) *Θάλεια*.

[4]) *Οἱ ἐξ οὐκ ὄντων*. So nannte er die Arianer wegen ihrer Behauptung, daß der Sohn Gottes *ἐξ οὐκ ὄντων*, aus Nichts, geschaffen sei.

Christenheit mischte, und dabei vom monarchisch-politischen Gesichtspunkt der Einheit des Reiches und der Religion ausging, war zuerst geneigt den Streit für eine unfruchtbare Logomachie anzusehen und suchte auf diplomatischem Wege durch Briefe und durch eine persönliche Mission des greisen Bischofs Hosius von Cordova die Parteien zu versöhnen, aber vergebens. Denn theologische und religiöse Principien-Fragen lassen sich nicht, wie politische Maßregeln, durch Compromisse ausgleichen, sondern müssen bis auf ihre letzten Consequenzen ausgefochten werden, und die Wahrheit muß entweder siegen oder (temporär) unterliegen. Da berief er in Folge einer „göttlichen Eingebung," wie er meinte, und wohl auch auf den Rath seiner befreundeten Bischöfe[1]), das erste allgemeine Concil, welches die ganze Kirche des Reiches repräsentiren und den Streit über das Verhältniß Christi zu Gott, sowie einige untergeordnete Fragen über die Disciplin, über die Zeit der Osterfeier und über das Meletianische Schisma in Aegypten ein für allemal entscheiden sollte.

§. 252. Das Concil von Nicäa.
325.

I. Quellen.

Die Quellen sind:

1) Die 20 **Kanones**, das dogmatische **Symbol** und ein **Decret** des **Nicänischen Concils**, sowie mehrere Briefe des Bischofs **Alexander** von Alex. und des Kaisers **Constantin**, sämmtlich abgedruckt griechisch und lateinisch bei **Mansi**, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, tom. II. fol. 635—704. Amtliche Protokolle der Verhandlungen selbst gab es damals noch keine; blos die gemeinsamen Beschlüsse wurden schriftlich abgefaßt und von Allen unterzeichnet (vgl. Euſ. Vita Const. III, 14). Alle späteren Berichte von bändereichen Acten des Concils sind leere Erfindungen (vgl. Hefele I. S. 249 ff.).
2) Die Berichte von Augen- und Ohrenzeugen, besonders **Eusebius**, Vita Const. III, 4—24 (oberflächlich, etwas arianisirend, und den Kaiser Constantin verherrlichend). Die Kirchengeschichte des Eusebius, die mit dem nicänischen Concil hätte abschließen sollen, geht blos bis zum J. 324. **Athanasius:** Orationes IV contra Arianos; De decretis Synodi Nic.; Epist. ad Afros, etc., sämmtlich im ersten Bande seiner Opera, ed. Bened., und theilweise im ersten Bande von Thilo's Bibliotheca Patrum Graec. dogmat. (engl. Uebers. in der Oxford Library of the Fathers).
3) Die Berichte des **Epiphanius:** Haer. 69; **Sokrates:** H. E. I, 8 sqq. **Sozomenus:** H. E. I, 17 sqq.; **Theodoret:** H. E. I, 1—13; **Rufinus:** H. E. I, 1—6 (oder lib. X, wenn die Uebers. des Euseb. mit gezählt wird). **Gelasius Cyzicenus** (aus dem 5. Jahrh.): Commentarius actorum Concilii Nic. (griechisch u. lateinisch bei Mansi, II. fol. 759 sqq.; es giebt vor auf einem alten Manuscript zu ruhen, enthält aber allerlei legendarische Zuthaten und erdichtete Reden). Vergl. auch die vier koptischen Fragmente bei **Pitra**: Spicilegium Solesmense, Par. 1852. vol. I. p. 509 sqq.,

---

[1]) Wenigstens sagt Rufinus, H. E. I, 1: ex sacerdotum sententia. Wahrscheinlich hatten Hosius und Eusebius von Cäsarea am meisten Einfluß auf den Kaiser auch in dieser Sache. Von einer Mitwirkung des Papstes aber in der Berufung des nicänischen Concils wissen die ältesten Urkunden nichts.

und die syrischen Fragmente in Analecta Nicæna, fragments relating to the Council of Nice. The Syriac text from an ancient M. S. by **H. Cowper**. Lond. 1857.

II. Neuere Bearbeitungen.

Von den in §.251 angeführten Historikern sind besonders zu erwähnen **Tillemont** (R.-K.), **Walch, Schröckh, Gibbon, Hefele** (I. S. 249—426), **A. de Broglie** (vol. II. ch. IV. p. 3—70) und **Stanley.** Außerdem **Ittig**: Historia concilii Nicaeni, Lips. 1712. **Is. Boyle**: A historical View of the Council of Nice, with a translation of Documents, N. York 1856. Vgl. auch oben §. 197 u. 198, wo vom nicänischen Concil in Verbindung mit den anderen ökumenischen Concilien bereits die Rede war.

Nicäa, dessen Name schon an Sieg erinnert, war die zweite Hauptstadt von Bithynien, bloß zwanzig englische Meilen von der kaiserlichen Residenz Nikomedien entfernt und von allen Theilen des Reiches zur See und zu Lande leicht zugänglich. Jetzt ist es ein elendes türkisches Dorf Is-nik,[1]) wo nur noch ein rohes Gemälde in der einsamen Marienkirche an das Ereigniß erinnert, welches dem Orte einen welthistorischen Ruhm verliehen hat.

Dahin berief der Kaiser im Jahr 325, dem zwanzigsten nach seinem Regierungsantritt (also in den festlichen Vicennalia) die Bischöfe des Reiches durch ein Einladungsschreiben und stellte ihnen die öffentlichen Wagen und Lastthiere zur Verfügung, wie er denn auch die Kosten während ihres Aufenthalts in Nicäa und für die Rückreise reichlich aus der öffentlichen Kasse bezahlte. Jeder Bischof sollte zwei Presbyter und drei Dienstboten mitbringen.[2]) Sie reisten theils in öffentlichen Postwagen, theils zu Pferd oder Maulthier oder Esel, theils zu Fuß. Viele kamen, um ihre Privatstreitigkeiten vor den Kaiser zu bringen, der aber sämmtliche Klageschriften, ohne sie zu lesen, verbrennen ließ und sie zur Eintracht und Versöhnlichkeit ermahnte.

Es versammelten sich im Ganzen höchstens 318 Bischöfe[3]), d. h. etwa der

---

[1]) i. e. *εἰς Νίκαιαν*, wie Stambul, Is-tambul = *εἰς τὴν πόλιν*. Isnik hat jetzt blos etwa 1500 Einwohner.

[2]) Das kaiserliche Convocationsschreiben ist nicht mehr vorhanden. Eusebius sagt Vita Const. III, 6, der Kaiser habe durch sehr achtungsvolle Briefe die Bischöfe aller Gegenden gebeten, baldigst nach Nicäa zu kommen (*σπεύδειν ἁπανταχόθεν τοὺς ἐπισκόπους γράμμασι τιμητικοῖς προκαλούμενος*). Auch Arius war eingeladen (Rufinus, H. E. I, 1). In einem von Eusebius H. E. X. c. 5 mitgetheilten Einladungsschreiben Constantins an den Bischof von Syracus zum Concil von Arles weist er ihn an, 2 Priester und 3 Sklaven mitzubringen und sagt die Deckung der Reisekosten zu. So war es auch ohne Zweifel beim nicänischen Concil. Vgl. Eus. V. Const. III, 6 u. 9.

[3]) Nach Athanasius (ad Afros c. 2 und anderen Stellen), Sokrates (H. E. I, 8), Theodoret (H. E. I, 7) und der gewöhnlichen Annahme. Die mystische Interpretationssucht gab der Zahl 318, im Griechischen durch die Buchstaben T I H bezeichnet, eine Beziehung auf das Kreuz (T) und auf den heil. Namen Jesus (*ΙΗσοῦς*). Auch mit den 318 Knechten Abrahams, des Vaters der Gläubigen (1 Mos. 14, 14), brachte man sie in Verbindung (Ambrosius, De fide I, 18). Eusebius giebt übrigens blos 250 Bischöfe oder etwas darüber (*πεντήκοντα καὶ διακοσίων ἀριθμόν*), aber mit einer unermeßlichen Anzahl von begleitenden Priestern, Diakonen und Akolythen an (Vit. Const. III, 8). Aus einer Verwechselung

sechste Theil der Gesammtzahl der Bischöfe des Reiches, die auf wenigstens 1800 (1000 für die griechischen, 800 für die lateinischen Provinzen) geschätzt wird, und bloß die Hälfte der Bischöfe des Concils von Chalcedon. Mit Einschluß der Presbyter und Diakonen und anderer Begleiter mag sich die Zahl auf 1500 bis 2000 belaufen haben. Die meisten östlichen Provinzen waren stark vertreten, dagegen die lateinische Kirche nur durch sieben Delegaten, Spanien durch Hosius von Cordova, Frankreich durch Nicasius von Dijon, Nordafrika durch Cäcilian von Carthago, Pannonien durch Domnus von Stridon, Italien durch Eustorgius von Mailand und Markus von Calabrien, Rom durch die zwei Presbyter Victor oder Vitus und Vincentius, als Delegaten des alten Papsts Sylvester I. Auch ein persischer Bischof, Johannes, und ein gothischer Bischof stellte sich ein, Theophilus, der Vorläufer und Lehrer des Bibelübersetzers Ulfilas.

Die förmlichen Sitzungen begannen, nach vorläufigen Disputationen zwischen Katholiken, Arianern und Philosophen, wahrscheinlich um die Pfingstzeit, oder jedenfalls nach der Ankunft des Kaisers am 14. Juni, und schlossen am 25. Juli, dem Jahrestage der Thronbesteigung Constantins, obwohl die Glieder erst am 25. August sich zerstreuten[1]. Sie wurden, wie es scheint, theilweise in einer Kirche oder auf einem öffentlichen Platze, theilweise in der kaiserlichen Wohnung gehalten.

Die eigentliche Eröffnung der Synode fand Statt mit dem pomphaften Eintritt des Kaisers, den Eusebius in seiner schmeichlerisch-panegyrischen Manier also beschreibt[2]: „Nachdem alle Bischöfe in das mittlere Gebäude der königlichen Paläste eingetreten waren, an dessen Seiten sich sehr viele Sitze befanden, begab sich jeder mit geziemender Bescheidenheit an seinen Platz und schweigend erwarteten sie die Ankunft des Kaisers. In Bälde traten die Hofbeamten einer nach dem anderen ein, jedoch nur solche, die den Glauben an Christum bekannten. Als sofort durch ein gegebenes Zeichen die Ankunft des Kaisers gemeldet wurde, erhoben sich alle von ihren Sitzen, und der Kaiser erschien wie ein himmlischer Bote Gottes[3]), voll Gold und Edelgestein, eine herrliche Erscheinung, sehr groß und schlank, voll Schönheit, Kraft und Majestät. Mit diesem körperlichen Schmucke verband er zugleich die geistige Zierde der Gottesfurcht und Fröm-

---

der Bischöfe mit den Klerikern überhaupt erklären sich spätere arabische Nachrichten von mehr als 2000 Bischöfen. Wahrscheinlich wechselte die Zahl der anwesenden Glieder bis zum Schluß, so daß Eusebius mit seinen 250 und Athanasius mit seinen 318 Recht haben können. Die noch vorhandenen lateinischen Verzeichnisse der Unterschriften enthalten die Namen von nicht mehr als 224 Bischöfen und Chorepiskopen, und diese vielfach verstümmelt, durch Fehler der Abschreiber entstellt und mit Abweichungen in den verschiedenen Exemplaren. Vgl. die Liste aus einem alten koptischen Kloster in Pitra's Spicilegium Solesmense (Par. 1852) tom. I. p. 516 sqq. und Hefele, Conciliengesch. I, 284.

[1]) Ueber die verschiedenen Zeitbestimmungen vergl. Hefele, a. a. O. I. S. 251 ff. Broglie, II, 26 setzt die Ankunft des Kaisers früher auf den 4. oder 5. Juni.

[2]) Vita Const. III, 10. Die obige Uebersetzung ist etwas abgekürzt.

[3]) *οἷα θεοῦ τις οὐράνιος ἄγγελος.*

migkeit, der Bescheidenheit und Demuth, die man ihm an den niedergeschlagenen Augen, der Röthe des Angesichts, der Bewegung des Körpers und dem Gange ansah. Als er an dem für ihn bereitstehenden goldenen Stuhle anlangte, blieb er stehen und setzte sich nicht eher nieder, bis ihm die Bischöfe das Zeichen dazu gegeben hatten. Nach ihm ließen aber auch sie sich alle auf ihre Sitze nieder."

Welch ein Contrast zwischen dieser äußeren Lage der Kirche und der kaum verflossenen Zeit der Verfolgung! Welch ein Umschwung der Meinung in den Bischöfen, die früher den römischen Kaiser als den ärgsten Feind der Kirche fürchteten und jetzt denselben Kaiser in seinem semibarbarischen Schmuck als einen Engel Gottes vom Himmel begrüßten und ihm, obgleich er damals noch nicht einmal getauft war, das Ehrenpräsidium in der höchsten kirchlichen Versammlung einräumten.

Nach einer kurzen Begrüßungsrede des Bischofs zur Rechten des Kaisers, worunter höchst wahrscheinlich Eusebius von Cäsarea zu verstehen ist, hielt der Kaiser selbst in der officiellen lateinischen Sprache mit sanfter Stimme die Eröffnungsrede, welche gleich darauf in's Griechische übersetzt wurde und also lautet[1]):

„Es war mein höchster Wunsch, meine Freunde, eurer Versammlung mich erfreuen zu können. Ich muß dafür Gott danken, daß er mir zu allen andern Gnaden auch diese, die allerhöchste erwiesen hat, nämlich euch alle einträchtig und in einer Gesinnung hier versammelt zu sehen. Möge kein böswilliger Feind dieß Glück uns wieder rauben, und nachdem die Tyrannei der Feinde Christi [Licinius und sein Heer] durch die Hülfe des Erlösers besiegt ist, soll der böse Dämon das göttliche Gesetz nicht mit neuen Lästerungen verfolgen. Die Zwietracht in der Kirche halte ich für schrecklicher und schmerzlicher, als jeden anderen Krieg. Sobald ich durch Gottes Hülfe über die Feinde gesiegt hatte, glaubte ich, es sei jetzt nichts mehr nöthig, als mit denen, welche ich befreit, in gemeinsamer Freude Gott Dank zu sagen. Als ich aber nun von eurer Zwietracht hörte, war ich überzeugt, diesen Gegenstand keinem andern nachsetzen zu dürfen, und habe in dem Wunsche, durch meine Dienstleistung Hülfe bringen zu können, euch schleunigst berufen. Ich werde aber nur dann meinen Wunsch zu erreichen glauben, wenn ich die Gemüther Aller vereint und friedliche Eintracht erblicke, welche ihr, als Gottgeweihte, auch Andern verkündigen müßt. Zögert also nicht, meine Freunde, zögert nicht, ihr Diener Gottes; entfernt alle Ursachen des Streites und löset alle Knoten des Zwistes durch die Gesetze des Friedens auf. Dadurch werdet ihr das Gott angenehmste Werk vollziehen und mir, eurem Mitdiener[2]), eine überaus große Freude gewähren."

Nach dieser Rede überließ er das Wort den (kirchlichen) Vorsitzern der Sy-

---

[1]) Nach Eusebius, l. c. III. c. 12. Etwas abweichend, aber doch im Wesentlichen übereinstimmend berichten auch Sozomenus, Sokrates und Rufinus die Rede des Kaisers.

[2]) τῷ ὑμετέρῳ συνθεράποντι.

node[1]), und die Verhandlungen begannen. Der Kaiser nahm aber fortwährend thätigen Antheil und übte bedeutenden Einfluß.

Unter den Vätern des Concils befanden sich neben einer großen Anzahl von obscuren Mittelmäßigkeiten mehrere ausgezeichnete und ehrwürdige Männer. Eusebius von Cäsarea ragte am meisten durch Gelehrsamkeit, der junge Diakonus Athanasius, der den Bischof Alexander von Alexandrien begleitete, durch Eifer, Geist und Beredtsamkeit hervor. Einige trugen als Confessoren noch die Mahlzeichen Christi aus den Zeiten der Verfolgung an ihrem Leibe, wie Paphnutius von Ober-Thebais, und Potamon von Heraklea, denen das rechte Auge ausgestochen, und Paulus von Neocäsarea, welcher durch glühende Eisen unter Licinius gefoltert und an beiden Händen gelähmt war. Andere zeichneten sich durch einen ungewöhnlichen Grad asketischer Heiligkeit oder gar durch Wunderthaten aus, wie Jacob von Nisibis, der Jahre lang als Einsiedler in Wäldern und Berghöhlen zugebracht und wie ein wildes Thier von Wurzeln und Blättern gelebt hatte, und Spiridion (oder Spiro) von Cypern, der Patron der jonischen Inseln, der auch nach seiner Ordination einfältiger Schafhirt blieb. Auf den Kaiser hatten am meisten Einfluß Eusebius von Cäsarea unter den östlichen und Hosius oder Osius von Cordova[2]) unter den westlichen Bischöfen. Diese beiden saßen ihm wahrscheinlich zur Seite und präsidirten wohl auch bei den Berathungen abwechselnd mit den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien.

In Bezug auf die theologische Streitfrage theilte sich die Synode anfangs in drei Parteien[3]).

Die orthodoxe Partei, welche streng an der Gottheit Christi festhielt, war der Zahl nach anfangs in der Minderheit, aber durch Geisteskraft und Einfluß am bedeutendsten. An ihrer Spitze standen der Bischof (oder „Papst") Alexander von Alexandrien, Eustathius von Antiochien, Makarius von Jerusalem, Marcellus von Ancyra, Hosius von Cordova (der Hofbischof) und vor allem der alexandrinische Archidiakonus Athanasius, der, obwohl klein und jung und nach späterer Praxis gar nicht zu Sitz und Stimme in einem Concil berechtigt, in den vorbereitenden Disputationen am meisten Eifer und Einsicht kund gab und sich bereits als das künftige Haupt der rechtgläubigen Richtung legitimirte.

---

[1]) παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις, sagt Euseb. III, 13. Die Frage über das Präsidium auf den ökumenischen Concilien ist schon früher §. 197 besprochen worden.

[2]) Athanasius nennt ihn immer den Großen, ὁ μέγας.

[3]) Die alten und die römisch-katholischen Historiker, auch A. de Broglie, a. a. O. vol. II. p. 21, nehmen gewöhnlich blos zwei Parteien an, eine orthodoxe Majorität und eine häretische Minorität. Aber die Stellung des Eusebius von Cäsarea, der Charakter seines Symbols und die folgende Geschichte des Streits beweisen das Dasein einer vermittelnden, semiarianischen Partei. Auch Athanasius, der gewöhnlich alle Schattirungen seiner Gegner in einen Haufen wirft, beschuldigt den Eusebius von Cäsarea und andere mehrmals der Unredlichkeit in ihrer Unterschrift des nicänischen Symbols, und doch waren sie nicht eigentliche Arianer, sondern Semiarianer.

Die Arianer oder Eusebianer zählten etwa zwanzig Bischöfe unter der Leitung des einflußreichen, mit der kaiserlichen Familie verwandten Bischofs Eusebius von Nikomedien (später von Constantinopel) und des Presbyters Arius, der auf Befehl des Kaisers beiwohnte und öfter aufgefordert wurde, seine Ansichten auseinander zu setzen[1]. Zu ihnen gehörte auch Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon und Menophantus von Ephesus, also merkwürdiger Weise die Bischöfe der Sitze der orthodoxen ökumenischen Concilien.

Die Majorität, deren Organ der berühmte Historiker Eusebius von Cäsarea war, nahm einen vermittelnden Standpunkt zwischen der Rechten und Linken ein, stand aber der Rechten näher und ging auch zuletzt zu ihr über. Viele davon hatten einen orthodoxen Instinct, aber wenig Einsicht; andere waren Schüler des Origenes oder zogen einfache biblische Ausdrücke einer scholastischen Terminologie vor; noch andere hatten gar keine festen Ueberzeugungen, sondern bloß unsichere Meinungen und ließen sich daher leicht von den Argumenten der stärkeren Partei oder von bloßen äußeren Rücksichten imponiren.

Zuerst schlugen die Arianer ein Symbol vor, das aber mit tumultuarischer Mißbilligung verworfen und zerrissen wurde, worauf die 18 Unterzeichner alle mit Ausnahme des Theonas und Secundus die Sache des Arius aufgaben.

Dann schlug der Kirchenhistoriker Eusebius im Namen der Vermittlungspartei ein altes palästinensisches Glaubensbekenntniß vor, welches dem nicänischen sehr ähnlich ist und die göttliche Natur Christi in allgemeinen, biblischen Ausdrücken anerkannte, aber den streitigen Ausdruck ὁμοούσιος, consubstantialis, wesensgleich, vermied. Der Kaiser hatte dieses Bekenntniß bereits gesehen und gebilligt, und selbst die arianische Minorität war bereit es anzunehmen.

Aber gerade der letzte Umstand war der äußersten Rechten sehr bedenklich; sie wollte ein Symbol, das kein Arianer ehrlich unterschreiben konnte, vor allem den Ausdruck wesensgleich, den die letzteren haßten und für unbiblisch, sabellianisch und materialistisch erklärten[2]. Der Kaiser sah wohl, daß die eusebianische Formel nicht durchgehen wollte, und da ihm um des Friedens willen an einer möglichst einstimmigen Entscheidung lag, so ließ er sich für das streitige Wort gewinnen.

Da trat Hosius von Cordova auf und erklärte, daß das Glaubensbekenntniß fertig sei, das nun von dem Diakonus (später Bischof) Hermogenes aus Cäsarea, dem Sekretär der Synode, verlesen wurde. Es ist im Wesentlichen das

---

[1]) Rufinus I, 5: Evocabatur frequenter Arius in concilium.

[2]) Athanasius selbst legte übrigens auf den Ausdruck wenig Gewicht und gebraucht ihn selten in seinen dogmatischen Expositionen; ihm lag mehr an der Sache, als am Namen. Das Wort ὁμοούσιος, von ὁμός und οὐσία, ist nicht erst auf der Synode von Nicäa erfunden worden, am wenigsten von Constantin, sondern war schon lange vorher im theologischen Sprachgebrauch und findet sich auch bei Origenes und selbst bei Häretikern, aber allerdings in der Bibel steht es so wenig, als das Wort Dreieinigkeit.

bekannte nicänische Symbol, jedoch mit einigen Zusätzen und Auslassungen, wovon unten die Rede sein wird. Es ist etwas abrupt, weil die Synode nicht über das nächste Bedürfniß hinausgehen wollte. Es handelte sich zunächst bloß um die Feststellung der Lehre von der wahren Gottheit des Sohnes Die Gottheit des heiligen Geistes, obwohl sie damit auf's engste zusammenhängt, wurde erst später Gegenstand tieferer Untersuchung, und daher begnügte sich die Synode über diesen Artikel mit dem Satze: „Und (wir glauben) an den heiligen Geist" [1]. Die constantinopolitanische Synode hat den letzten Artikel vom heiligen Geiste erweitert. Dem positiven Theile ist eine Verdammung der arianischen Irrlehre beigefügt, welche in der später recipirten Formel wegfiel.

Fast alle Bischöfe unterschrieben das Credo, Hosius an der Spitze und nächst ihm die zwei römischen Presbyter im Namen ihres Bischofs von Rom. Dieß ist das erste Beispiel einer derartigen Unterschrift in der christlichen Kirche. Auch Eusebius von Cäsarea unterzeichnete seinen Namen nach einem Tag Bedenkzeit und rechtfertigte diesen Act in einem Sendschreiben an seine Diöcese. Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa unterschrieben das Credo, aber ohne die Verdammungsformel, und wurden deßhalb abgesetzt und auf eine Zeit lang verbannt, fügten sich aber zuletzt noch allen Beschlüssen des Concils. Der arianische Historiker Philostorgius, der aber wenig Glauben verdient [2], beschuldigt sie der Unehrlichkeit, indem sie auf den Rath des Kaisers für *ὁμοούσιος* (wesens**gleich**) das fast gleichlautende Wort *ὁμοιούσιος* (wesens**ähnlich**) substituirt hätten. Blos zwei ägyptische Bischöfe, Theonas und Secundus, verweigerten standhaft die Unterzeichnung und wurden sammt Arius nach Illyrien verbannt. Die Bücher des Arius wurden verbrannt und seine Anhänger als Feinde des Christenthums gebrandmarkt [3].

Dieß ist das erste Beispiel von **bürgerlicher** Bestrafung der Ketzerei und der Anfang einer langen Reihe staatskirchlicher Verfolgungen aller Abweichun-

---

[1]) Es ist daher offenbar unrichtig, wenn Dr. Shedd, Hist. of Chr. Doctrine vol. I. p. 308 sagt: „The problem to be solved by the Nicene council was to exhibit the doctrine of the trinity in its **completeness**; to bring into the creed statement the **total** data of Scripture upon both the side of unity and trinity." Das geschah erst auf dem Concil zu Constantinopel, oder eigentlich erst in dem noch späteren Symbolum Athanasianum, welche Dr. Shedd in dieser Verbindung übergeht.

[2]) Auch Gibbon (Ch. XXI) hält sehr wenig auf diesen Historiker: „The credibility of Philostorgius is lessened, in the eyes of the orthodox, by his Arianism; and in those of rational critics [als ob die Orthodoxen nothwendig unvernünftig und unkritisch sein müssen!] by his passion, his prejudice, and his ignorance."

[3]) Hieronymus (Adv. Lucifer. c. 20; Opera ed. Vallars. tom. II. p. 192 sq.) behauptet auf Grund von Aussagen alter noch lebender Zeugen, daß Arius und seine Anhänger noch vor dem Schluß des Concils begnadigt worden seien. Auch Sokrates (H. E. I. c. 14) sagt, daß Arius vor Eusebius und Theognis aus der Verbannung berufen worden sei, aber mit dem Verbot nach Alexandrien zurückzukehren. Diese vereinzelte Nachricht läßt sich aber mit der späteren Zurückberufung nicht wohl vereinigen und beruht wahrscheinlich auf einer Verwechslung.

gen vom katholischen Glauben. Vor der Vereinigung von Kirche und Staat war die kirchliche Excommunication die höchste Strafe. Jetzt wurde die Verbannung und später sogar der Tod hinzugefügt, weil alle Verbrechen gegen die Kirche zugleich als Verbrechen gegen den Staat und die bürgerliche Gesellschaft aufgefaßt wurden.

Die beiden anderen Punkte, über welche das nicänische Concil entschied, nämlich die Osterfrage und das Meletianische Schisma, sind gehörigen Orts bereits von uns besprochen worden. Das Concil erließ zwanzig Kanones in Bezug auf Disciplin. Das Glaubenssymbol und die Kanones wurden in ein Buch geschrieben und wieder von den Bischöfen unterzeichnet. Die Synode erließ ein Sendschreiben an die ägyptischen und libyschen Bischöfe über die Entscheidung der drei Hauptpunkte. Auch der Kaiser sandte mehrere Edicte an die Kirchen und erhob darin die Beschlüsse, die er aus göttlicher Inspiration ableitete, zu Gesetzen des Reiches. Am 29. Juli, dem 20. Jahrestage seiner Thronbesteigung, gab er in seinem Palaste den Gliedern der Synode ein herrliches Gastmahl, das Eusebius (der sich viel zu sehr vom Glanze der Welt imponiren ließ) als ein Bild des Königreichs Christi auf Erden beschreibt, beschenkte die Bischöfe reichlich nach ihrem Verdienst, und entließ sie mit einer passenden Abschiedsrede und mit Empfehlungsbriefen an die Behörden aller Provinzen auf ihrer Heimreise.

So endete das Concil von Nicäa. Es ist das erste und ehrwürdigste unter den ökumenischen, und nächst dem Apostel-Concil von Jerusalem, das wichtigste und angesehenste unter allen Concilien der Christenheit. Athanasius nennt es „eine wahre Säule und ein Siegeszeichen gegen jede Häresie"; Leo der Große führt, wie Constantin, die Beschlüsse desselben auf die Inspiration des heiligen Geistes zurück und schreibt selbst den Kanones ewige Geltung zu; die griechische Kirche feiert jährlich (am Sonntag vor Pfingsten) ein besonderes Fest zum Andenken dieses Concils. Es bildete sich später eine Menge von apokryphischen Reden und Legenden zur Verherrlichung desselben, wovon Gelasius von Cyzicus im fünften Jahrhundert einen ganzen Band gesammelt hat[1]).

Das nicänische Concil ist das bedeutendste Ereigniß des vierten Jahrhunderts und sein unblutiger metaphysischer Sieg über einen gefährlichen Irrthum ist von viel größerem Einfluß auf den Fortschritt wahrer Civilisation, als alle blutigen Siege Constantin's und seiner Nachfolger. Es macht Epoche in der Dogmengeschichte, indem es die Resultate der früheren Forschungen über die Gottheit Christi und die Menschwerdung zusammenfaßte und zugleich die weitere Entwicklung der katholischen Orthodoxie auf Jahrhunderte hinaus regulirte. Das sogenannte nicänische Glaubensbekenntniß in der erweiterten Form, die es seit dem zweiten ökumenischen Concil annahm, ist das einzige von allen Lehr-

---

[1]) Stanley verwebt mehrere dieser fabelhaften Sagen, z. B. die Wunderthaten des einfältigen Spiridion, in den Text seiner Erzählung und gibt ihr dadurch ein romanhaftes Interesse, aber auf Kosten der historischen Wahrheit.

symbolen, das von der griechischen, lateinischen und evangelischen Kirche, mit Ausnahme des späteren Zusatzes filioque, gleichmäßig anerkannt und noch heute nach Verlauf von fünfzehn Jahrhunderten in allen Ländern der civilisirten Welt von Sonntag zu Sonntag gebetet und gesungen wird. Das sogenannte apostolische Symbolum ist zwar im Westen viel weiter verbreitet und wegen seiner größeren Einfachheit und Popularität für katechetischen und liturgischen Gebrauch viel besser geeignet; hat aber in der orientalischen Kirche nie Wurzel gefaßt; noch weniger das athanasianische Symbol, welches das nicänische an logischer Präcision und Vollständigkeit übertrifft. Auf der ausgebrannten Lava erwächst die süße Frucht des Weinstocks. Die wilden Leidenschaften und menschlichen Schwächen, die sich um das nicänische Concil lagerten, sind verschwunden, aber der Glaube an die ewige Gottheit Christi ist geblieben, und so lange dieser Glaube lebt, wird auch das nicänische Concil mit Ehrfurcht und Dankbarkeit genannt werden.

§. 253. Die Arianische und Semiarianische Reaction.

325–361.

Der Sieg des nicänischen Concils über die Ansichten der Majorität der Bischöfe war ein bloß scheinbarer. Es hatte allerdings eine mächtige Burg errichtet, in welche sich die Vertheidiger der wesenhaften Gottheit Christi immer wieder gegen die Angriffe der Häretiker flüchten konnten, und war insofern von der höchsten Bedeutung und sicherte den endlichen Sieg der Wahrheit. Aber ein Theil der Bischöfe hatte das Homousion nur mit Widerstreben oder aus Rücksicht auf den Kaiser oder jedenfalls mit Vorbehalt einer latitudinarischen Auslegung unterschrieben und ließ sich daher unter veränderten äußeren Verhältnissen leicht fortreißen. Der Streit brach erst jetzt recht los und der Arianismus trat in das Stadium seiner politischen Entwicklung und Herrschaft ein. Es folgte eine sehr bewegte Zwischenperiode, wo Synode gegen Synode gehalten, Glaubenssymbol gegen Glaubenssymbol verfaßt und Anathema gegen Anathema geschleudert wurde. Der Heide Ammianus Marcellinus sagt von den Synoden unter Constantius: „Die Heerstraßen waren bedeckt mit galloppirenden Bischöfen", und selbst Athanasius tadelte die rastlose Beweglichkeit der Kleriker, die das Reich durchreisen um den rechten Glauben zu finden, und die Verachtung und das Gelächter der ungläubigen Welt erregen. An Intoleranz und Gewaltthätigkeit übertrafen die Arianer die Orthodoxen. Bei streitigen Bischofswahlen kam es nicht selten zu blutigen Auftritten. Die Einmischung der kaiserlichen Politik goß nur neues Oel in's Feuer und verhinderte den naturgemäßen Lauf der theologischen Entwicklung.

Mit der dogmatischen Controverse war die persönliche Geschichte des Athanasius aufs engste verbunden, weil seine Person ganz in der Sache, die er vertrat, aufging. Die Frage, ob seine Absetzung rechtmäßig oder unrechtmäßig sei,

war fast identisch mit der Frage, ob das Nicänische Symbol gelten solle oder nicht.

Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa verwandten allen ihren Einfluß gegen die Anhänger des Homousion. Constantin selbst ließ sich durch Eusebius von Cäsarea, der zwischen Athanasius und Arius in der Mitte stand, durch seine Schwester Constantia und ihren Beichtvater, sowie durch ein vages Glaubensbekenntniß des Arius günstiger für ihn stimmen und rief ihn aus der Verbannung zurück. Dessen ungeachtet glaubte er nach wie vor der orthodoxen Ansicht und den nicänischen Beschlüssen zugethan zu sein. Die eigentliche Tragweite der Controverse hatte er nie verstanden. Athanasius, der nach dem Tode Alexanders im April 328 [1]) Bischof von Alexandrien und das Haupt der nicänischen Partei geworden war, weigerte sich den Häretiker wieder in seine frühere Stellung einzuführen, wurde aber auf Grund falscher Beschuldigungen von zwei arianischen Synoden zu Tyrus unter dem Präsidium des Kirchenhistorikers Eusebius und zu Constantinopel im Jahre 335 (oder 336) verdammt und abgesetzt und vom Kaiser i. J. 336, als Störer des Kirchenfriedens, nach Trier in Gallien verbannt.

Bald darauf sollte Arius, den eine Synode von Jerusalem (i. J. 335) förmlich von der Schuld der Ketzerei freigesprochen hatte, zu Constantinopel feierlich wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden. Aber am Abend vor der beabsichtigten Procession vom kaiserlichen Palaste zu der Kirche der Apostel starb er plötzlich (i. J. 336) in einem Alter von über achtzig Jahren an einem cholera-artigen Anfall, während der Verrichtung eines natürlichen Bedürfnisses. Dieser Tod wurde von vielen als ein göttliches Strafgericht gedeutet, von anderen aus Vergiftung der Feinde, von noch anderen aus übergroßer Freude des Arius über seinen Sieg abgeleitet [2]).

Mit dem Tode Constantins i. J. 337, der sich kurz vorher durch den Arianer Eusebius von Nikomedien hatte taufen lassen, wurde Athanasius von Constantin II. (gest. i. J. 340) aus der Verbannung zurückgerufen (338) und mit großem Enthusiasmus „festlicher als je ein Kaiser“ [3]) vom Volke empfangen. Einige Monate später (339) hielt er eine Synode von beinahe 100 Bischöfen in Alexandrien zur Vertheidigung der nicänischen Lehre. Aber das war nur ein temporärer Triumph.

Im Osten herrschte der Arianismus vor. Constantius, der zweite Sohn

---

[1]) Nach dem syrischen Vorbericht der syrischen Festbriefe des Athanasius, welche Cureton zuerst i. J. 1848 herausgegeben hat. Nach der früheren Annahme starb Alexander zwei Jahre früher. Vgl. Hefele I. S. 429.

[2]) Vergl. Athanasius De morte Arii Epistola ad Serapionem (Opera, tom. I. p. 340—342). Er entnahm seine Nachrichten den Aussagen seines Priesters Makarius, der damals in Constantinopel anwesend war.

[3]) So sagt Gregor von Nazianz. Das Datum seiner Rückkehr ist nach den Festbriefen des Athanasius der 23. November 338.

Constantins des Gr. und Herrscher im Orient, war ihm sammt seinem ganzen Hofe mit fanatischer Intoleranz zugethan. Eusebius von Nikomedien wurde Bischof von Constantinopel (338) und der Leiter der arianischen und der mehr gemäßigten, aber weniger consequenten semiarianischen Partei in ihrer gemeinsamen Opposition gegen Athanasius und den orthodoxen Westen. Daher ihr Name: Eusebianer[1]). Athanasius wurde zum zweiten Mal abgesetzt und nahm Zuflucht zum Bischof Julius von Rom (339 oder 340), der im Spätjahr 341 eine Synode von mehr als 50 Bischöfen zur Vertheidigung des verbannten Bischofs und Verurtheilung seiner Gegner hielt. Ueberhaupt stand die westliche Kirche im Allgemeinen standhaft auf Seiten der nicänischen Orthodoxie und verehrte in Athanasius einen Märtyrer des wahren Glaubens. Eine Synode von Antiochien dagegen, gehalten unter Leitung der Eusebianer bei Gelegenheit einer Kirchweihe i. J. 341[2]), erließ zwar 25 Kanones, welche allgemein als rechtgläubig und gültig angenommen wurden, aber bestätigte zugleich die Absetzung des Athanasius und stellte vier Glaubenssymbole auf, welche den Arianismus verwerfen und doch auch die orthodoxe Formel, besonders das bestrittene homousios vermeiden[3]).

So waren der Orient und Occident in offenbarem Conflict.

Um diese Spaltung zu heilen, beriefen die beiden Kaiser, Constantius im Osten und Constans im Westen, ein allgemeines Concil nach Sardica in Illyrien i. J. 343[4]). Hier herrschte die nicänische Partei und der römische Einfluß vor[5]). Der Papst Julius war durch zwei Priester vertreten. Der spanische Bischof Hosius präsidirte. Der nicänische Glaube wurde hier bestätigt und zugleich zwölf Kanones angenommen, welche zum Theil für die Disciplin und die Autorität des römischen Stuhls sehr wichtig sind. Aber die arianisirenden orientalischen Bischöfe, unzufrieden mit der Zulassung des Athanasius, nahmen gar keinen Antheil an den Verhandlungen, hielten ein Gegen-Concil in der benachbarten Stadt Philippopolis und bestätigten die Beschlüsse der Synode von Antiochien. Daher wurde durch die Gegensynoden der Kirchenstreit vergrößert statt beigelegt.

Constantius wurde zwar durch seinen Bruder genöthigt, den Athanasius i. J. 346 wieder in sein Amt zu setzen; aber nach dem Tode des Constans i. J.

---

[1]) *οἱ περὶ Εὐσέβιον.*

[2]) Daher benannt die Synode in encaeniis (*ἐγκαινίοις*) oder in dedicatione.

[3]) Dieser scheinbare Widerspruch zwischen den orthodoxen Kanones und den semiarianischen Glaubensbekenntnissen hat zu allerlei Hypothesen in Betreff dieser antiochenischen Synode Veranlassung gegeben. Vgl. darüber Hefele, I. S. 486 ff.

[4]) Nicht i. J. 347, wie früher angenommen wurde. Vgl. Hefele, I. S. 515 ff.

[5]) Es waren im Ganzen (nach Athanasius) ungefähr 170 Bischöfe zu Sardica anwesend, darunter 94 Occidentalen und 76 Orientalen oder Eusebianer. Sozomenus und Sokrates dagegen schätzen die Zahl auf 300. Die Unterschriften der Synodalacten sind verloren gegangen mit Ausnahme einer fehlerhaften Liste von 59 Namen von Bischöfen bei Hilarius.

350 berief er nach einander drei Synoden zu Gunsten eines gemäßigten Arianismus, nämlich zu Sirmium in Pannonien (351), zu Arelate oder Arles in Gallien (353) und zu Mailand in Italien (355), drängte den abendländischen Kirchen die Beschlüsse derselben auf, entsetzte und verbannte die widerstrebenden Bischöfe, wie Liberius von Rom, Hosius von Cordova, Hilarius von Poitiers, Lucifer von Calaris, und vertrieb Athanasius aus der Kathedrale von Alexandrien während des Gottesdienstes mit 5000 bewaffneten Soldaten und besetzte seine Stelle mit einem ungebildeten und geldgierigen Arianer, Georg von Cappadocien (356). Bei diesen Gewaltmaßregeln hatten die Hofbischöfe und Eusebia, die letzte Gemahlin des Constantius und eine eifrige Arianerin, großen Einfluß. Auch in der Verbannung wurden die treuen Anhänger des nicänischen Glaubens auf alle Weise mißhandelt und gequält. Daher wurde Constantius von Athanasius, Hilarius und Lucifer heftig angegriffen, mit Pharao, Saul, Ahab, Belsazar verglichen, eine unmenschliche Bestie, der Vorläufer des Antichrist, ja der Antichrist selber genannt.

So war der Arianismus im ganzen römischen Reiche zur Herrschaft gelangt, jedoch nicht in seiner ursprünglichen Härte, sondern in der milderen Form des Homoi-usianismus oder der Lehre von der Wesens ähnlichkeit, im Unterschied vom nicänischen Homo-usianismus (Wesens gleichheit) einerseits und vom arianischen Hetero-usianismus (Wesens verschiedenheit) andererseits.

Selbst der päpstliche Stuhl war während dieser Arianischen Interimsherrschaft durch Häresie entweiht, indem nach der Absetzung des Liberius der Diakonus Felix II. „durch antichristliche Bosheit", wie Athanasius sich ausdrückt, zum Nachfolger erwählt wurde. Manche römische Historiker betrachten ihn daher als bloßen Gegenpast. Aber in den römischen Kirchenbüchern ist dieser Felix nicht nur als rechtmäßiger Papst, sondern sogar als Heiliger aufgeführt, weil er, nach einer viel späteren Legende von Constantius, den er einen Ketzer genannt habe, hingerichtet worden sei. Sein Andenken wird am 29. Juli gefeiert. Seine späteren Schicksale werden übrigens sehr verschieden erzählt. Die römische Gemeinde wünschte die Rückberufung des Liberius, und dieser, der Verbannung müde, ließ sich zum Abfall bewegen, indem er ein arianisches oder jedenfalls arianisirendes Bekenntniß unterzeichnete und mit den Eusebianern Kirchengemeinschaft unterhielt[1]). Auf diese Bedingung hin wurde er wieder in seine päpstliche Würde ein-

[1]) Der Abfall des Liberius ruht auf dem klaren Zeugniß der orthodoxesten Väter, Athanasius, Hilarius, Hieronymus, Sozomenus, u. s. w. und auf drei Briefen des Liberius selbst, welche Hilarius in sein sechstes Fragment aufgenommen und mit einigen Bemerkungen begleitet hat. Hieronymus sagt in seiner Chronik: „Liberius, taedio victus exilii, in haereticam pravitatem subscribens Romam quasi victor intravit." Vergl. seinen Catal. Script. eccl. c. 97. Wahrscheinlich unterschrieb er die sogen. dritte sirmische Formel, d. h. die auf der dritten Synode von Sirmium i. J. 358 adoptirte Sammlung semiarianischer Decrete. Hefele (I, 673) weiß ihn vom römischen Standpunkt nicht anders zu retten als durch die Hypothese, daß er das nicänische Wort (ὁμοούσιος), aber nicht den nicänischen Glauben aufgegeben habe. Das ist aber bei einem so viel gebrauchten Schlagwort

gesetzt und in Rom mit Begeisterung aufgenommen (358). Er starb i. J. 366 im orthodoxen Glauben, den er aus Schwäche aber nicht aus Ueberzeugung verläugnet hatte.

Auch der fast hundertjährige Bischof Hosius wurde durch langes Gefängniß und die Drohungen des Kaisers verleitet, die arianische Formel der zweiten Synode von Sirmium i. J. 357, wenn auch nicht selbst zu verfassen (wie Hilarius berichtet), so doch zu unterzeichnen (wie Athanasius und Sozomenus erzählen), bereute aber bald darauf diese Untreue und verdammte die arianische Ketzerei kurz vor seinem Tode.

Die nicänische Orthodoxie war also scheinbar unterlegen. Allein nun bereitete sich die häretische Majorität, nachdem sie den gemeinsamen Feind besiegt hatte, durch innere Spaltungen selbst den Untergang. Sie theilte sich in zwei Fractionen. Der rechte Flügel, die sogenannten Eusebianer oder Semiarianer, welche durch Basilius von Ancyra und Gregorius von Laodicea vertreten waren, behauptete, daß der Sohn zwar nicht wesensgleich[1]), aber doch wesensähnlich[2]) mit dem Vater sei. Dazu gehörten manche, welche im Grunde mit dem nicänischen Glauben übereinstimmten, aber theils Vorurtheile gegen Athanasius hegten, theils in dem Ausdruck ὁμοούσιος eine Annäherung an den Sabellianismus sahen, weil die theologische Schule damals den Unterschied von Wesen[3]) und Person[4]) noch nicht gehörig fixirt hatte, also die Homousie leicht mit Personaleinheit verwechselt werden konnte. Der linke Flügel oder die entschiedenen Arianer unter der Leitung des Eudoxius von Antiochien, seines Diakonus Aëtius[5]) und besonders des Bischofs Eunomius von Cyzicus in Mysien[6]) (nach welchem sie auch Eunomianer genannt wurden) lehrten, daß der Sohn verschiedenen Wesens[7]) und sogar dem Vater unähnlich[8]) und aus nichts[9]) geschaffen sei. Nach ihren Schlagwörtern hießen sie auch Heterusiasten, Anomöer und Exukontianer.

Auf diesen inneren Streit der Antinicäner bezogen sich mehrere Synoden zu Sirmium (die zweite i. J. 357, die dritte i. J. 358), zu Antiochien (i. J. 358), zu Ancyra (358), die Doppelsynode zu Seleucia und Rimini (359) und die zu

---

wie ὁμοούσιος, welches Liberius selbst später für das „Bollwerk gegen alle arianische Irrlehre" erklärte (Sokr. H. E. IV, 12), ganz unhaltbar.

[1]) ὁμο-ούσιος. [2]) ὁμοι-ούσιος. [3]) οὐσία. [4]) ὑπόστασις.

[5]) Er war bei den Orthodoxen und Semiarianern sehr verhaßt und wurde ἄθεος genannt. Er war ein gewandter Dialektiker, ein Arzt und theologischer Schriftsteller in Antiochien und starb um 370 in Constantinopel.

[6]) Er war ein Schüler und Freund des Aëtius und popularisirte dessen Lehre. Er starb nach 392. Vgl. über ihn Klose: Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1833, und Dorner, a. a. O. I. S. 853 ff. Dorner nennt ihn einen Diakonus; er erhielt aber durch Vermittluug des Bischofs Eudoxius von Constantinopel (früher von Antiochien) schon i. J. 360 das Bisthum von Cyzicus oder Cyzicum, noch ehe er das Haupt der arianischen Partei wurde. Theodoret, H. E. l. II. c. 29.

[7]) ἑτεροούσιος. [8]) ἀνόμοιος. [9]) ἐξ οὐκ ὄντων.

Constantinopel (360). Er wurde aber nicht geheilt. Der vorgeschlagene Compromiß, das Wort οὐσία ganz zu vermeiden und ὅμοιος, ähnlich, statt ὁμοιούσιος, wesensähnlich und ἀνόμοιος, unähnlich, zu gebrauchen, befriedigte keine der Parteien. Constantius versuchte vergeblich durch seine cäsaropapistische Gewaltherrschaft den Streit zu unterdrücken. Sein Tod i. J. 361 öffnete den Weg für den zweiten und bleibenden Sieg der nicänischen Orthodoxie.

§. 254. Der endliche Sieg der Orthodoxie und die Synode von Constantinopel. 381.

Julian der Abtrünnige tolerirte alle christlichen Parteien in der Hoffnung, daß sie sich unter einander aufreiben werden. Daher berief er die orthodoxen Bischöfe aus der Verbannung. Auch Athanasius kehrte zurück, wurde aber bald darauf als „Feind der Götter" wieder exilirt, und erst von Jovian zurückberufen. An die Stelle des inneren Kampfes trat nun eine Zeit lang der gemeinsame Kampf gegen das neue Heidenthum. Der arianische Streit selbst nahm seinen naturgemäßen Lauf. Die Wahrheit erhielt wieder freien Spielraum und die nicänische Richtung konnte ihre innere Kraft geltend machen. Sie gelangte allmählich zum Siege zunächst in der Lateinischen Kirche, wo mehrere orthodoxe Synoden in Rom, Mailand und Gallien gehalten wurden, und dann in Aegypten und im Orient theils durch die weise und energische Amtsführung des Athanasius, theils durch die Beredtsamkeit und die Schriften der drei großen cappadocischen Bischöfe Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa.

Nach dem Tode des Athanasius i. J. 373 gelangte übrigens der Arianismus wieder eine Zeit lang zur Herrschaft in Alexandrien und verübte allerlei Gewaltthätigkeit gegen die Orthodoxen.

In Constantinopel wirkte seit 379 Gregor von Nazianz mit großem Erfolg an einer kleinen Gemeinde, welche allein während der arianischen Herrschaft dem orthodoxen Glauben treu geblieben war, und hielt in einer Hauskapelle, die er bedeutungsvoll Anastasia (Auferstehungskirche) nannte, seine berühmten Reden über die Gottheit Christi, welche ihm den Namen des Theologen erwarben, aber auch viele Verfolgungen zuzogen.

Der wüthende Fanatismus des arianischen Kaisers Valens (364—378) gegen die Semiarianer sowohl als die Athanasianer bewirkte eine Annäherung der ersteren an die letzteren. Sein Nachfolger Gratian war orthodox und rief die verbannten Bischöfe wieder zurück.

So war die häretische Partei intellectuell und moralisch eigentlich schon gebrochen, als Kaiser Theodosius I. oder der Große, der ein Spanier von Geburt und im nicänischen Glauben erzogen war, den Thron bestieg und in seiner langen und kräftigen Regierung (379—395) den Sieg der Orthodoxie im römischen Reiche äußerlich vollendete. Bald nach seinem Regierungsantritt erließ er

i. J. 380 das berühmte Edict, worin er alle seine Unterthanen zum Bekenntniß des orthodoxen Glaubens aufforderte und die Ketzer mit Strafen bedrohte. Nach seinem Einzug in Constantinopel erhob er den Gregor von Nazianz auf den Patriarchenstuhl an die Stelle des Demophilus (der sich ehrlich weigerte seine häretische Ueberzeugung zu verläugnen), und vertrieb die Arianer nach 40jähriger Herrschaft aus allen Kirchen der Hauptstadt.

Um diesen Maßregeln der Gewalt eine gesetzliche Sanction zu geben und die Einheit in der Kirche des ganzen Reiches herzustellen, berief Theodosius die zweite ökumenische Synode zu Constantinopel im Mai 381. Sie bestand nach dem Austritt der 36 semiarianischen Macedonianer oder Pneumatomachen bloß aus 150 Bischöfen. Die lateinische Kirche war gar nicht vertreten[1]). Meletius von Antiochien (der bald nach der Eröffnung starb), Gregor von Nazianz und (nach dessen Resignation) Nektarius von Constantinopel führten nach einander den Vorsitz. Diese Bevorzugung des constantinopolitanischen vor dem alexandrinischen Patriarchen erklärt sich aus dem dritten Kanon der Synode, welcher dem Bischof von Neu-Rom den ersten Rang nach dem Bischof der alten Roma anwies. Der Kaiser wohnte der Eröffnung der Sitzungen bei und erwies den Bischöfen alle Ehre.

Auf dieser Synode wurde kein neues Symbolum abgefaßt, sondern das nicänische Symbolum mit einigen unwesentlichen Veränderungen und einem wichtigen Zusatz über die Gottheit des heiligen Geistes im Gegensatz gegen den Macedonianismus oder Pneumatomachismus angenommen[2]). In dieser verbesserten Gestalt ist das nicänische Glaubensbekenntniß recipirt worden, jedoch in der griechischen Kirche ohne den späteren lateinischen Zusatz filioque.

In den sieben ächten Kanones der Synode werden die Häresien der Eunomianer oder Anomöer, der Arianer oder Eudoxianer, der Semiarianer oder Pneumatomachen, der Sabellianer, Marcellianer und Apollinaristen verdammt, und disciplinarische Fragen erledigt.

Der Kaiser bestätigte die Beschlüsse des Concils und erließ schon im Juli 381 das Gesetz, daß alle Kirchen den Bischöfen übergeben werden, welche an die gleiche

---

[1]) In der ältesten lat. Uebers. der Kanones dieser Synode werden zwar auch unter den Unterschriften drei römische Legaten, Paschasinus, Lucentius und Bonifacius, angeführt (bei Mansi, tom. VI. p. 1176), aber durch eine offenbare Verwechslung dieses Concils mit dem vierten ökumenischen von 451, welchem diese Delegaten beiwohnten. Vgl. Hefele II. S. 3 u. 393. Die Behauptung des Baronius, daß eigentlich der Papst Damasus die Synode berufen habe, beruht ebenfalls auf einer Verwechslung der ersten constantinopolitanischen Synode mit der zweiten von 382.

[2]) Diese Modification und Erweiterung des nicänischen Symbols scheint nicht von dem zweiten ökumenischen Concil herzurühren, sondern im Wesentlichen schon 10 Jahre früher im Umlauf gewesen zu sein. Denn Epiphanius theilt in seinem Ancoratus c. 121, welcher schon i. J. 374 verfaßt wurde, ein ähnliches Symbol mit, das auch den Passus über den heil. Geist hat, aber noch ausführlicher. Vergl. Tillemont, Tom. IX, 222, und Hefele II, 10.

Gottheit des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes glaubten und mit gewissen namhaft gemachten orthodoxen Bischöfen in Kirchengemeinschaft stehen. Der Gottesdienst der Häretiker wurde verboten.

Damit war der Arianismus und die damit verwandten Irrlehren im römischen Reiche für immer vernichtet, obwohl verwandte Meinungen als vereinzelte Erscheinungen und in anderer Gedankenverbindung von Zeit zu Zeit immer wieder auftauchen[1]). Aber unter den verschiedenen barbarischen Völkern des Westens besonders in Gallien und Spanien, welche das Christenthum vom römischen Reiche während der Herrschaft des Arianismus angenommen hatten, dauerte er noch über 200 Jahre fort, nämlich unter den Gothen bis 587, unter den Sueven in Spanien bis 560, unter den Vandalen, welche i. J. 429 Nordafrika eroberten und die Katholiken grausam verfolgten, bis zu ihrer Vertreibung durch Belisar i. J. 530, unter den Burgundern vor ihrer Einverleibung in das fränkische Reich i. J. 534, und unter den Longobarden bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Diese Barbaren hielten jedoch mehr aus Zufall, als aus Ueberzeugung am Arianismus fest und wußten kaum seinen Unterschied von der orthodoxen Lehre. Der erste Eroberer Roms, Alarich, der Eroberer von Nordafrika, Genserich, Theodorich der Große, König von Italien und Held des Nibelungenlieds, waren Arianer. Auch die erste teutonische Bibelübersetzung stammt von dem arianischen Missionar Ulfilas her.

§. 255. Darstellung der dogmatischen Gegensätze. Die Bedeutung des Streites.

Hier sind von den obenangef. Bearbeitungen besonders **Petavius** (tom. sec. De sanctissima Trinitate) und **Möhler** (Athanasius, drittes Buch) unter den römischen, und **Baur**, **Dorner** und **Voigt** unter den protestantischen zu vergleichen.

---

[1]) Nur mit Unrecht kann man John Milton und Isaac Newton Arianer nennen. Ihre Ansicht über das Verhältniß des Sohnes zum Vater war mit der Ansicht des Arius verwandt, aber ihr Geist und ihr Gedankensystem total verschieden. Näher verwandt sind die socinianischen Irrthümer, gegen welche Georg Bull seine gelehrte Defensio fidei Nicaenae (zuerst 1685) schrieb. Wenige Jahre später wurde der Arianismus erneuert und mit großem Geschick mit exegetischen, patristischen und philosophischen Argumenten vertheidigt von Whiston, Whitby und besonders von Dr. Samuel Clarke (gest. 1729) mit möglichster Annäherung an die Orthodoxie, in seinem Werke: „The Scripture Doctrine of the Trinity", 1712, welches zu einer langen Controverse Veranlassung gab und die gründlichste und scharfsinnigste dialektische Vertheidigung der nicänischen Trinitätslehre in englischer Sprache durch Dr. Waterland hervorrief. Diese Controverse wird in den großen Werken von Baur (III, 685 ff., wo zwar Clarke angeführt, aber Waterland nicht einmal genannt wird) und Dorner (II, 903 ff.) nur kurz berührt. Diesen Mangel hat Prof. Patrick Fairbairn in einem langen Anhang zur englischen Uebersetzung von Dorners Geschichte der Christologie ergänzt, 2. Abtheilung, vol. III. p. 337 ff. (Edinburg 1863).

Wir gehen nun zur inneren Geschichte des arianischen Streites, zur Entwicklung der Lehrgegensätze über. Zunächst einige allgemeine Gesichtspunkte, unter welchen derselbe aufgefaßt werden muß.

Der oberflächlichen und rationalistischen Betrachtung erscheint dieser große Kampf als eine metaphysische Grübelei und unfruchtbare Logomachie, die sich um ein griechisches Jota dreht[1]). Aber er greift in das Herz des Christenthums ein und muß consequenterweise alle anderen Artikel des Glaubens mehr oder weniger afficiren. Die verschiedenen Ansichten der streitenden Parteien über das Verhältniß Christi zum Vater involvirten die allgemeinere Frage, ob das Christenthum wahrhaft göttlich, die höchste Offenbarung und eine wirkliche Erlösung, oder bloß eine relative Wahrheit sei[2]). Der Arianismus war ein politisch religiöser Kampf des Weltgeistes gegen den Geist der christlichen Offenbarung, der, nachdem er die Kirche dreihundert Jahre lang von außen verfolgt hatte, sich

---

[1]) ὁμο-ούσιος — ὁμοι-ούσιος — ἑτερο-ούσιος.

[2]) So faßt den Streit selbst Dr. Baur auf, der überhaupt einen viel tieferen Einblick in die philosophische und weltgeschichtliche Bedeutung der Kämpfe der christlichen Dogmengeschichte hat, als alle rationalistischen Historiker. Vergl. seine Bemerkungen in dem Werk über die christliche Kirche vom 4. bis 6. Jahrh. 1859, S. 97 f.: „Die Hauptfrage", sagt er, „war, ob das Christenthum die höchste absolute Offenbarung Gottes ist, und zwar eine solche, durch welche sich dem Menschen in dem Sohn Gottes das an sich seiende absolute Wesen Gottes aufschließt und so mittheilt, daß er durch den Sohn mit Gott wahrhaft Eins wird und in eine solche Wesensgemeinschaft mit ihm kommt, in welcher er seiner Begnadigung und Beseligung auf absolute Weise gewiß sein kann. Von diesem Gesichtspunkt faßte Athanasius das wesentliche Moment des Streits auf, wenn er alle Einwendungen, mit welchen er die arianische Lehre bestritt, zuletzt immer wieder in dem Hauptargument zusammenfaßte, daß der ganze Inhalt des Christenthums, alle Realität der Erlösung, alles, was das Christenthum zur vollkommensten Heilanstalt macht, völlig nichtig und bedeutungslos wäre, wenn derjenige, welcher den Menschen mit Gott einigen und zur wesentlichen Einheit mit ihm verknüpfen soll, nicht selbst der absolute Gott, oder Eines Wesens mit dem absoluten Gott, sondern auch nur ein Geschöpf wie alle andern Geschöpfe wäre. Die unendliche Kluft, welche das Geschöpf vom Schöpfer trennt, bliebe so unausgefüllt, es wäre nichts wahrhaft Vermittelndes zwischen Gott und dem Menschen, wenn zwischen beiden nichts Anderes wäre als nur Creatürliches und Endliches, oder nur ein solcher Mittler und Erlöser, wie sich die Arianer den Sohn Gottes als den nicht aus dem Wesen Gottes gezeugten und mit ihm gleich ewigen, sondern als den aus Nichts geschaffenen und zeitlich entstandenen in seinem wesentlichen Unterschied von Gott denken. In derselben Weise, wie der Charakter der athanasianischen Lehre in dem Bestreben besteht, das Verhältniß des Vaters und Sohns und in ihm das Gottes und des Menschen als Einheit und Wesensgemeinschaft aufzufassen, hat dagegen die arianische die entgegengesetzte Tendenz einer Trennung, durch welche, wie der Vater und Sohn, so auch Gott und Mensch unter den abstrakten Gegensatz des Endlichen und Unendlichen gestellt werden. Während also nach Athanasius das Christenthum die Religion der Einheit Gottes und des Menschen ist, kann nach Arius das Wesen der christlichen Offenbarung nur darin bestehen, daß der Mensch des Unterschieds sich bewußt wird, welcher ihn, wie alles Endliche, von dem absoluten Wesen Gottes trennt. Welchen Werth hat aber, muß man fragen, so betrachtet, das Christenthum, wenn es statt den Menschen Gott näher zu bringen, vielmehr nur die Kluft zwischen Gott und den Menschen befestigt?"

unter christlichem Namen dieselbe dienstbar machen wollte, indem er Christum in die Kategorie der Zeitlichkeit und Creatürlichkeit, mithin auch das Christenthum in den Bereich der natürlichen Religion herabzog. Er substituirte für einen wahrhaft göttlichen Erlöser einen geschaffenen Halbgott, gleichsam einen potenzirten Herkules. Der Arianismus ging von der menschlichen Vernunft, der Athanasianismus von der göttlichen Offenbarung aus, und jeder benutzte die andere Erkenntnißquelle als ein untergeordnetes und bestätigendes Element. Der erstere war deistisch und rationalistisch, der zweite theistisch und supranaturalistisch nach Geist und Tendenz. Der eine machte die Vernünftigkeit, der andere die Schriftgemäßheit zum Kriterium der Wahrheit. Bei dem einen war das intellectuelle, bei dem anderen das sittlich-religiöse Interesse der bewegende Factor. Athanasius war aber dessen ungeachtet ein viel tieferer und geistvollerer Denker als Arius, der sich in nüchternen Verstandesreflexionen und dialektischen Formeln bewegte[1]).

Damit stand ein anderer Unterschied in engem Zusammenhang. Der Arianismus verband sich mit der weltlichen politischen Macht und der Hofpartei; er repräsentirte das cäsaropapistische Princip, und die Zeit seiner Herrschaft unter Constantius war eine ununterbrochene Reihe der willkührlichsten und gewaltthätigsten Eingriffe des Staates in die Rechte der Kirche. Athanasius dagegen, der so oft vom Kaiser abgesetzt wurde und sich so kühn über Constantius äußerte, ist der persönliche Vertreter nicht nur der Orthodoxie, sondern auch der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche gegenüber der weltlichen Gewalt, und insofern ein Vorläufer Gregors VII. in seinem Kampfe mit dem deutschen Kaiserthum.

Während der Arianismus sich der wechselnden Politik der Hofpartei anschmiegte und sobald ihm die Stütze des Kaisers entzogen wurde, in verschiedene Schulen und Secten zerfiel, so blieb dagegen der nicänische Glaube, wie sein großer Vertheidiger Athanasius, unter allen äußeren Wechseln des Schicksals sich

[1]) Baur, Newman (The Arians, p. 17) und andere bringen den Arianismus mit der aristotelischen, den Athanasianismus mit der platonischen Philosophie in Verbindung, während Petavius, Ritter, theilweise auch Voigt (a. a. O. S. 194) und andere das Verhältniß geradezu umkehren und die arianische Gottesidee vom Platonismus und Neu-Platonismus ableiten. Schon dieser Widerspruch in der Beurtheilung beweist, daß eine solche Vergleichung mehr verwirrend als förderlich ist. Die empirische, verständige, logisch-dialektische Richtung des Arianismus ist allerdings mehr aristotelisch, als platonisch, und insofern hat Baur recht. Aber die aristotelische Logik und Dialektik kann ebensosehr im Dienste der kirchlichen Orthodoxie gebraucht werden, wie das in der mittelalterlichen Scholastik der Fall war, als andererseits der platonische Idealismus, der für Justin, Origenes und Augustin eine Brücke zum Glauben war, zu allerlei gnostischen und mystischen Verirrungen verleiten kann. Es kommt vor allem darauf an, ob Offenbarung und Glaube, oder Philosophie und Vernunft der Ausgangspunkt und die beherrschende Macht eines theologischen Systems sind. Vergl. auch die Bemerkungen von Dr. Dorner gegen Dr. Baur, in seiner Entwicklungsgesch. der Christologie, Bd. I. S. 859, Anmerkung.

gleich und consequent und seine weitere Entwicklung war bloß ein normales Wachsthum von innen heraus. Athanasius macht auch gar keinen Unterschied unter den verschiedenen Farben der Arianer und Semiarianer, sondern wirft sie alle in dieselbe Kategorie der Gegner des katholischen Glaubens.

§. 256. Der Arianismus.

Die Lehre der **Arianer**, oder der Eusebianer, Aëtianer, Eunomianer, wie sie nach ihren späteren Häuptern, der Exukontianer, Heterousiasten und Anomöer, wie sie nach ihren charakteristischen Schlagwörtern auch genannt werden, ist im Wesentlichen folgende:

Der Vater ist allein Gott, also allein ungezeugt, ewig, weise, gut und unwandelbar, und durch eine unendliche Kluft von der Welt geschieden. Er kann die Welt nicht unmittelbar schaffen, sondern nur durch ein Medium, den Logos. Der Sohn Gottes ist präexistent[1]), vor aller Creatur und über aller Creatur, ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, der Schöpfer der Welt, das vollkommene Ebenbild des Vaters und der Ausführer seiner Gedanken, und insofern kann er im metaphorischen Sinne Gott, Logos und Weisheit genannt werden[2]). Aber er ist andererseits doch selbst ein Geschöpf, nämlich das erste Geschöpf Gottes, durch das der Vater dann die übrigen Geschöpfe in's Dasein rief; er ist durch den Willen des Vaters aus nichts (nicht aus seinem Wesen) vor undenklichen Zeiten geschaffen[3]); er ist also nicht ewig, vielmehr hat er einen Anfang genommen, und es gab eine Zeit, wo er nicht war[4]).

Der Arianismus erhebt sich also weit über den Ebionismus, Socinianismus, Deismus und Rationalismus in der Behauptung der persönlichen Präexistenz des Sohnes vor aller Welt, die erst durch ihn geschaffen wurde, trifft aber mit ihnen zusammen in der Herabziehung des Sohnes in die Sphäre der Creatürlichkeit, welche natürlich auch den Begriff der Zeitlichkeit und Endlichkeit in sich schließt. Anfangs schrieb er ihm auch das Prädicat der Unveränderlichkeit zu[5]), später aber unterwarf er ihn den Wechseln der geschaffenen Wesen[6]). Dieser Widerspruch läßt sich indeß allenfalls lösen durch die Unterscheidung zwischen moralischer und physischer Unveränderlichkeit. Der Sohn ist seiner Natur nach[7]) veränderlich, bleibt aber gut[8]) durch einen freien Act seines Willens. Arius konnte dem Sohne, nachdem er ihn einmal der göttlichen Wesenheit[9]) beraubt hatte, consequenter Weise keine einzige göttliche Eigenschaft im strengen Sinne des Wortes zuschreiben, er beschränkte seine Dauer, seine Macht und sein Wissen und erklärte ausdrücklich, daß der Sohn den Vater nicht vollkommen kenne, also auch

---

[1]) *πρὸ χρόνων, καὶ αἰώνων.* [2]) *θεός, λόγος, σοφία.*

[3]) *ποίημα, κτίσμα ἐξ οὐκ ὄντων.* Daher der Name Exukontianer.

[4]) *ἀρχὴν ἔχει — οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ — ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν.*

[5]) *ἀναλλοίωτος, ἄτρεπτος ὁ υἱός.* [6]) *τρεπτὸς φύσει ὡς τὰ κτίσματα.*

[7]) *φύσει.* [8]) *καλός.* [9]) *οὐσία.*

nicht vollkommen offenbaren könne. Der Sohn ist wesentlich vom Vater verschieden[1]), und — wie Aëtius und Eunomius später sich noch stärker ausdrückten — dem Vater ungleich[2]), und diese Ungleichheit wurde von einigen auf alle moralischen und metaphysischen Eigenschaften und Zustände ausgedehnt[3]). Das Dogma von der wesentlichen Gottheit Christi schien dem Arius nothwendig zum Sabellianismus oder zu den gnostischen Träumen der Emanation zu führen. Was die Menschheit Christi betrifft, so schrieb ihm Arius bloß einen Leib, aber keine vernünftige Seele zu, wie später Apollinaris, obwohl von orthodoxen Voraussetzungen und mit der Absicht that, die Einheit der göttlichen Persönlichkeit Christi zu retten.

Die spätere Entwicklung des Arianismus brachte nicht eigentlich Neues, dagegen aber viele Inconsequenzen und Widersprüche zu Tage. So behauptete z. B. Eunomius, dem die Klarheit der Maßstab der Wahrheit war, die Offenbarung habe alles klar gemacht, und der Mensch könne Gott vollkommen erkennen, während Arius selbst dem Sohne die vollkommene Gottes- und Selbsterkenntniß absprach. Das negative und rationalistische Element trat immer mehr in den Vordergrund, und die Controverse wurde ein metaphysischer Streit ohne alles tiefere religiöse Interesse. Die achtzehn Lehrformeln, welche der Arianismus und Semiarianismus zwischen dem nicänischen und constantinopolitanischen Concil producirte, sind Blätter ohne Blüthen und Zweige ohne Früchte. Die naturgemäße Tendenz der arianischen Irrlehre ist abwärts und verläuft sich durch das Mittelglied des Socinianismus in den Rationalismus, der in Christo bloß einen Menschen, den ersten unter gleichartigen, sieht.

Wir gehen nun zur Begründung und zur Widerlegung dieser Irrlehre über.

1. Die exegetischen Beweise nahmen die Arianer aus Schriftstellen, welche Christum irgendwie unter den Gesichtspunkt der Creatürlichkeit zu stellen scheinen[4]), oder dem menschgewordenen (nicht dem vorzeitlichen göttlichen) Logos

---

[1]) *ἑτεροούσιος τῷ πατρί.*

[2]) *ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν.* Daher die Benennung *Ἀνόμοιοι.*

[3]) *ἀνόμοιος κατὰ πάντα.*

[4]) Z. B. Prov. 8, 22—25 (vergl. Sir. 1, 4; 24, 8 f.), wo die personificirte Weisheit sagt (nach der Uebers. der Septuaginta): *Κύριος ἔκτισέν με* (hebr. קָנָנִי, Vulg. possedit me) *ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ· πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με, κ. τ. λ.* ... Diese Stelle schien zwei Hauptsätze der Arianer klar zu beweisen, nämlich daß der Vater den Sohn geschaffen, und sodann daß er ihn geschaffen habe als Medium und Organ der übrigen Schöpfung (*εἰς ἔργα αὐτοῦ*). Ap.-G. 2, 36: *ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός.* Hebr. 1, 4: *κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων.* Hebr. 3, 2: *πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν.* Joh. 1, 14: *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο.* Phil. 2, 7—9. Die beiden letzten Stellen sind natürlich völlig unpassend, da sie von der Menschwerdung des Sohnes Gottes handeln, nicht von seinem vorzeitlichen Sein und Wesen. Hebr. 1, 4 bezieht sich auf die Erhöhung des Gottmenschen. Am scheinbarsten ist noch das berühmte *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, Kol. 1, 15, woraus die Arianer schlossen, daß Christus selbst eine *κτίσις* Gottes, nämlich die erste von allen sei. Aber

Wachsthum, Mangel an Wissen, Ermüdung, Trauer und andere wechselnde menschliche Affecte und Gefühlszustände zuschreiben[1]), oder eine Subordination des Sohnes unter den Vater lehren[2]).

Athanasius entledigt sich dieser Argumente etwas zu leicht, indem er die betreffenden Stellen ausschließlich auf die menschliche Seite der Person Jesu bezieht. Wenn z. B. der Herr sagt, er wisse den Tag und die Stunde des Gerichtes nicht, so kann sich das bloß auf seine menschliche Natur beziehen. Denn wie sollte der Herr des Himmels und der Erde, der Tag und Stunden gemacht, sie nicht wissen! Er beschuldigt die Arianer des jüdischen Wahnes, daß Göttliches und Menschliches unvereinbar seien. Die Juden sagen: Wie konnte Christus, wenn er Gott war, Mensch werden und am Kreuze sterben? Die Arianer sagen: Wie kann Christus, der Mensch war, zugleich Gott sein? Wir, sagt Athanasius, sind Christen: wir steinigen Christum nicht, wenn er seine ewige Gottheit behauptet, noch ärgern wir uns an ihm, wenn er zu uns in der Sprache menschlicher Armuth redet. Das eben ist die eigenthümliche Lehre der heiligen Schrift, überall ein Doppeltes von Christo zu verkündigen, daß er als Logos und Abglanz des Vaters immer wahrhaft göttlich war und daß er später um unsertwillen Mensch geworden ist. Wo Athanasius Ausdrücke wie „gemacht", „geschaffen", „geworden", nicht auf die menschliche Natur beziehen kann, faßt er sie figürlich für „gezeugt" oder „constituirt", „erwiesen"[3]).

πρωτότοκος ist nicht gleich *πρωτόκτιστος* oder *πρωτόπλαστος*, vielmehr wird ja Christus gleich darauf von der Schöpfung unterschieden, und als der Urheber, Erhalter und als Ziel der Schöpfung beschrieben. Ein Geschöpf kann unmöglich die Lebensquelle für alle Geschöpfe sein. Der Sinn des Ausdrucks ist also: geboren vor jeder Creatur, d. h. noch ehe irgend etwas geschaffen war. Es ist darin der Unterschied zwischen der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters und der zeitlichen Schöpfung der Welt aus nichts durch den Sohn angedeutet. Doch ist ein Unterschied zwischen *μονογενής* und *πρωτότοκος*, den schon Athanasius macht: das erste bezieht sich auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater, das zweite auf sein Verhältniß zur Welt.

[1]) Z. B. Luk. 2, 52; Hebr. 5, 8. 9; Joh. 12, 27. 28; Matth. 26, 39; Mark. 13, 32 u. s. w.

[2]) Z. B. Joh. 14, 28: *ὁ πατήρ μείζων μού ἐστιν.* Auch diese Stelle bezieht sich nicht auf den präexistenten Zustand Christi, sondern auf den Stand der Erniedrigung des Gottmenschen.

[3]) Das *ἔκτισε* und *ἐθεμελίωσε* in Prov. 8, 22, worauf die Arianer besonderes Gewicht legten, und worüber Athanasius in der zweiten Rede gegen die Arianer sehr ausführlich handelt, bezieht er nicht auf das Wesen des Logos (mit dem die *σοφία* von beiden Parteien identificirt wurde), sondern auf die Menschwerdung des Logos und auf die Erneuerung unseres Geschlechtes durch ihn mit Berufung auf Eph. 2, 10: Wir sind Gottes Werk, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken. Die viel wichtigere Stelle vom *πρωτότοκος*, Kol. 1, 15, legt Athanasius im Wesentlichen richtig also aus (Expos. fidei c. 3, tom. I. p. 101 ed. Bened.): *Πρωτότοκον εἰπὼν* [*Παῦλος*] *δηλοῖ μὴ εἶναι αὐτὸν κτίσμα, ἀλλὰ γέννημα τοῦ πατρός· ξένον γὰρ ἐπὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ τὸ λέγεσθαι κτίσμα. Τὰ γὰρ πάντα ἐκτίσθησαν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ, ὁ δὲ υἱὸς μόνος ἐκ τοῦ πατρὸς ἀϊδίως ἐγεννήθη· διὸ πρωτότοκός ἐστι πάσης κτίσεως ὁ θεὸς λόγος, ἄτρεπτος ἐξ ἀτρέπτου.*

Als positive exegetische Beweise gegen den Arianismus führt Athanasius schon fast alle bekannten Beweisstellen aus dem Alten und Neuen Testamente an, wo Christo göttliche Namen, göttliche Eigenschaften, göttliche Werke und göttliche Würde zugeschrieben werden.

Natürlich ist in seiner, sowie überhaupt in der patristischen Exegese, wenn man sie vom Standpunkte der modernen grammatisch-historischen und kritischen Schriftauslegung beurtheilt, sehr viel allegorisirende Willkühr und Spielerei und sophistische Spitzfindigkeit. Aber sie ist doch im Allgemeinen bei weitem tiefer und gesunder, als die häretische Schriftverdrehung.

2. Die dogmatische Begründung des Arianismus war überwiegend negativ und rationalisirend. Sie lief darauf hinaus, daß die entgegengesetzte Ansicht unvernünftig sei, sich mit dem strengen Monotheismus und der Würde Gottes nicht vertrage und in sabellianische oder gnostische Irrlehre führe. Allerdings verfiel Marcell von Ancyra, einer der eifrigsten Vertheidiger der nicänischen Homousie, in die sabellianische Läugnung der Drei-Persönlichkeit, aber die meisten nicänischen Väter wußten mit sicherem Tacte zwischen der Scylla des Sabellianismus und der Charybdis des Tritheismus hindurchzusteuern.

Athanasius widerlegte die dogmatischen Einwendungen der Arianer mit siegreicher Dialektik und wies die inneren Widersprüche und philosophischen Ungereimtheiten ihrer Behauptungen nach. Der Arianismus hält Christum für ein bloßes Geschöpf und doch für den Weltschöpfer, als ob ein Geschöpf die Lebensquelle, der Ursprung und das Ziel aller Geschöpfe sein könne! Er schreibt Christo eine vorweltliche Existenz zu, spricht ihm aber die Ewigkeit ab, während doch die Zeit zum Begriffe der Welt gehört und erst mit ihr geschaffen wurde[1]), also vor ihr nichts war als Ewigkeit. Er nimmt eine Zeit an vor der Erschaffung des präexistenten Christus, involvirt also Gott selbst in den Begriff der Zeit, was dem absoluten Sein Gottes widerspricht. Er behauptet die Unveränderlichkeit Gottes, läugnet aber mit der ewigen Zeugung des Sohnes auch die ewige Vaterschaft, muß also doch eine sehr wesentliche Veränderung in Gott annehmen[2]). Athanasius beschuldigt die Arianer des Dualismus, indem sie zwei Götter lehren, einen ungeschaffenen und einen geschaffenen, einen primären und einen secundären, und insofern auf den Standpunkt des Heidenthums zurücksinken. Er wirft ihnen vor, daß sie die ganze Heilslehre zerstören. Denn ist der Sohn Geschöpf, so bleibt der Mensch nach wie vor von Gott geschieden; kein Geschöpf kann andere Geschöpfe erlösen und mit Gott verbinden. Wenn Christus nicht göttlich ist, so können

---

[1]) Die Zeit ist die successive Existenzform aller geschaffenen Wesen. Nun hätte zwar Arius sagen können: die Zeit sei mit dem Sohne als dem ersten Geschöpf entstanden. Das that er aber nicht, sondern statuirte eine Zeit vor dem Sohne.

[2]) Weniger Gewicht hat die Einwendung, die schon Alexander von Alexandrien erhob: Da der Sohn der Logos ist, so muß der arianische Gott vor der Erschaffung des Sohnes ἄλογος, ein Wesen ohne Vernunft, gewesen sein.

auch wir noch viel weniger der göttlichen Natur theilhaftig und Kinder Gottes werden[1]).

§. 257. Der Semiarianismus.

Die **Semiarianer**[2]), oder wie sie auch hießen, die Homoiusiasten[3]) schwankten in der Theorie und Praxis zwischen der nicänischen Orthodoxie und der arianischen Häresie. Ihre Lehre macht nicht den Eindruck einer inneren Versöhnung der Gegensätze, die auch in der That unversöhnlich waren, sondern einer diplomatischen Verdeckung, und eines halben und matten juste milieu. Sie hatten einen starken Anhaltspunkt an dem Subordinatianismus der meisten vornicänischen Väter, aber nun war die Zeit klarer und bestimmter Entscheidung gekommen.

Ihre Lehre ist enthalten in dem Symbol des Eusebius von Cäsarea, das der nicänischen Synode vorgelegt, aber verworfen wurde, und in den Symbolen der antiochenischen und sirmischen Synoden von 340 bis 360. Sie waren theologisch am würdigsten vertreten zuerst von Eusebius von Cäsarea, der sich enger an Origenes anschloß, und später von Cyrill von Jerusalem, der sich mehr der nicänischen Orthodoxie annäherte.

Das Schlagwort des Semiarianismus ist das Homoi-usion im Unterschied vom Homo-usion und Hetero-usion. Er lehrt, daß Christus kein Geschöpf, sondern gleich-ewig mit dem Vater, aber doch nicht gleichen Wesens, sondern bloß ähnlichen Wesens und ihm untergeordnet sei. Er stimmt mit dem nicänischen Symbol in der Behauptung der ewigen Zeugung des Sohnes und in der Verwerfung der Creatürlichkeit überein, während er mit dem Arianismus dem Sohne die Wesensgleichheit abspricht.

Daher genügte er keiner der beiden Parteien und wurde von beiden der logischen Inconsequenz beschuldigt. Athanasius und seine Freunde hielten den Semiarianern entgegen, daß man wohl von ähnlichen Eigenschaften und Verhältnissen, aber nicht von ähnlichen Wesen oder Substanzen reden könne, welche entweder gleich oder verschieden seien. So sage man von einem Menschen, er sei einem anderen ähnlich, nicht in Hinsicht der Substanz, sondern in Hinsicht seines Aeußeren und seiner Gestalt. Ist der Sohn, wie die Semiarianer zugeben, aus dem Wesen des Vaters, so muß er auch wesensgleich sein. Die Arianer argumentirten: Es giebt kein Mittelwesen zwischen geschaffenen und ungeschaffenen Wesen; ist Gott der Vater allein ungeschaffen, so ist alles außer ihm, also auch der Sohn geschaffen, mithin verschiedenen Wesens und ihm unähnlich.

---

[1]) Vgl. die zweite Rede gegen die Arianer c. 69 sqq.

[2]) Ἡμιάρειοι.

[3]) Ὁμοιουσιασταί. Der Name **Eusebianer** wird von den Arianern und Semiarianern gebraucht, da beide als politische Partei unter der Leitung des Eusebius von Nikomedien eine Zeit lang gemeinsame Sache gegen die Athanasianer und Nicäner machten.

So bedrängt von beiden Seiten, konnte der Semiarianismus nicht lange widerstehen, und ging noch vor dem constantinopolitanischen Concil größtentheils in's Lager der Orthodoxie über[1]).

§. 258. Der erneuerte Sabellianismus. Marcellus und Photinus.

I. Quellen.

Eusebius von Cäs.: 2 Bücher contra Marcellum (κατὰ Μαρκέλλου), und 3 Bücher De ecclesiastica theologia (hinter des Euf. Demonstratio evang.). **Hilarius**: Fragmenta, 1—3. **Basilius M.**: Epist. 52. **Epiphanius**: Haeres. 72. **Rettberg: Marcelliana.** Gött. 1794 (eine Sammlung der Fragmente des Marcellus).

II. Bearbeitungen.

Montfaucon: Diatribe de causa Marcelli Ancyr. (in Collect. nova Patr. tom. II. Par. 1707). **Klose:** Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus. Hamb. 1837. **Möhler:** Athanasius der Gr. II, 22 ff. (sucht den Marcellus zu vertheidigen, was auch Neander thut). **Baur:** a. a. O. Bd. I. S. 525—558). **Dorner:** a. a. O. I. S. 864—882. (Beide gegen die Orthodoxie des Marcellus). **Hefele:** Conciliengesch. I, 456 f. und passim (ebenfalls gegen M.).

Ehe wir zur Darstellung der orthodoxen Lehre übergehen, müssen wir noch einen trinitarischen Irrthum berühren, der im Laufe des Streites aus einem übertriebenen Eifer gegen die arianische Subordination hervorging und das entgegengesetzte Extrem dazu bildet.

Marcellus, Bischof von Ancyra in Galatien, ein Freund des Athanasius und einer der Leiter der nicänischen Partei, trieb bald nach dem nicänischen Concil in einer großen Streitschrift gegen den Arianismus und Semiarianismus die Lehre von der Homo-usie Christi so auf die Spitze, daß er den persönlichen Unterschied von Vater und Sohn verwischte und wenigstens im Ausdruck in eine verfeinerte Form des Sabellianismus verfiel[2]). Um die volle Gottheit Christi und seine Gleichheit mit dem Vater zu retten, läugnete er seine hypostatische Präexistenz. Ueber seine Orthodoxie waren indeß der Orient und Occident getheilt, und diese Differenz dauert auch unter den neueren Gelehrten fort. Eine semiarianische Synode in Constantinopel i. J. 335 setzte ihn ab und beauftragte den Eusebius von Cäsarea mit der Widerlegung seiner Schrift; während dagegen der Papst Julius von Rom und das orthodoxe Concil von Sardica i. J. 343, geblendet durch seine zweideutigen Erklärungen, seine früheren Verdienste und

---

[1]) Bull urtheilt sehr verächtlich über den Semiarianismus. „Semi-Arianus", sagt er (l. IV, 4. 8, vol. V. Pars II. p. 779) „et semi-Deus, et semi-creatura perinde monstra et portenta sunt, quae sani et pii omnes merito exhorrent. Filius Dei aut verus omnino Deus, aut mera creatura statuatur necesse est; aeternae veritatis axioma est, inter Deum et creaturam, inter non factum et factum, medium esse nihil." Ganz ebenso urtheilt Waterland, A Defence of some queries relating to Dr. Clarke's Scheme of the Holy Trinity, Works, vol. I. p. 404.

[2]) In der Schrift περὶ ὑποταγῆς, de subjectione Domini Christi, nach 1 Kor. 15, 28.

seine enge Verbindung mit Athanasius, seine Orthodoxie in Schutz nahmen und ihn wieder in sein Bisthum einsetzten. Die Gegensynode von Philippopolis bestätigte aber die Verdammung. Zuletzt soll sich auch Athanasius, der sonst immer sehr achtungsvoll von ihm spricht, gegen ihn erklärt haben[1]). Das Concil von Constantinopel i. J. 381 erklärte sogar die Taufe der Marcellianer und Photinianer für ungültig[2]).

Marcellus wollte die wahre Gottheit Christi festhalten, ohne in den Vorwurf des Subordinationismus zu fallen. Er gab den Arianern recht, wenn sie behaupteten, daß die nicänische Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes die Subordination des Sohnes involvire und mit seiner Ewigkeit unverträglich sei. Deßhalb gab er diese Lehre ganz auf und bezog die Ausdrücke Sohn, Abglanz, Erstgeborner, Zeugung, nicht auf das ewige metaphysische Verhältniß, sondern auf die Menschwerdung. Er machte also eine scharfe Trennung von Logos und Sohn, und dieß ist das *πρῶτον ψεῦδος* in seinem System. Es gab, so lehrte er, vor der Menschwerdung gar keinen Sohn Gottes, sondern blos einen Logos, und darunter verstand er, wenigstens nach der Darstellung des Eusebius, eine unpersönliche Kraft, die Gott inhärirende, von ihm untrennbare, ewige, ungezeugte Vernunft, nach Analogie der Vernunft im Menschen. Dieser Logos war vor der Weltschöpfung schweigend (also ohne Wort) in Gott, ging dann aber aus Gott hervor als das Schöpferwort, als die *δραστικὴ ἐνέργεια πράξεως* Gottes (nicht als Hypostase), diese Kraft wird das Princip der Weltschöpfung und culminirt in der Menschwerdung, zieht sich aber nach vollendetem Erlösungswerk wieder in die Ruhe Gottes zurück. Der Sohn unterwirft nach Vollendung des Erlösungswerkes sein Reich dem Vater, und ruht wieder in Gott, wie im Anfang. Die Sohnschaft ist also bloß ein temporärer Zustand, der mit der menschlichen Erscheinung Christi beginnt und zuletzt in die Gottheit gerückt oder verklärt wird. Marcellus bringt es nicht zu einem eigentlichen Gottmenschen, sondern bloß zu einem außerordentlichen dynamischen Einwohnen der göttlichen Kraft in dem Menschen Jesus. Insofern hat die Beschuldigung des Samosatenismus, welche die Synode von Constantinopel i. J. 335 gegen ihn erhob, eine gewisse Berechtigung, obwohl er von ganz anderen Prämissen ausging, als Paul von Samosata[3]). Seine Lehre vom heiligen Geist und von der Dreieinigkeit ist demgemäß ebenfalls ungenügend. Er spricht zwar von einer Ausdehnung der untheilbaren göttlichen Monas in eine Trias, aber im sabellianischen Sinne, und läugnet die drei Hypostasen oder Personen.

---

[1]) Hilarius, Fragm. II. n. 21 (p. 1299 ed. Bened.), berichtet, daß Athanasius schon 349 dem Marcellus die Kirchengemeinschaft aufgekündigt habe.

[2]) Diese sind nämlich gemeint unter den *οἱ ἀπὸ τῆς Γαλατῶν χώρας ἐρχόμενοι* im 7. Kanon des zweiten ökumenischen Concils. Marcellus und Photinus waren beide aus Ancyra in Galatien. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte, Bd. II. S. 26.

[3]) Dorner (a. a. O. S. 880 f.) behauptet von Marcellus, daß sein Sabellianismus in eine Art Ebionitismus ausmünde.

Photinus, zuerst Diakonus zu Ancyra, dann Bischof von Sirmium in Pannonien, ging noch weiter als sein Lehrer Marcellus. Auch er ging von einer strengen Unterscheidung der Begriffe Logos und Sohn aus[1]), verwarf den Begriff der ewigen Zeugung und machte das Göttliche in Christo zu einer unpersönlichen Kraft Gottes. Während aber Marcellus vom sabellianischen Standpunkte aus den Sohn mit dem Logos dem Wesen nach identificirte und die dem Logos zukommenden göttlichen Prädicate auch auf den Sohn übertrug, so ließ dagegen Photinus, ganz wie Paulus von Samosata, Jesum erst von der Grundlage seiner menschlichen Natur aus auf dem Wege der sittlichen Vervollkommnung und des sittlichen Verdienstes sich zu göttlicher Würde erheben, so daß das Göttliche in ihm etwas Gewordenes ist.

Daher wurde Photinus von mehreren Synoden im Osten und im Westen (zuerst von der semiarianischen Synode zu Antiochien i. J. 344) als Ketzer verurtheilt. Er starb in der Verbannung i. J. 366[2]).

§. 259. Die nicänische Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater.

Vgl. hier die Literatur zu §. 251 u. 252, besonders die vier Reden des **Athanasius**: Contra Arianos und die verwandten Streitschriften dieses „Vaters der Orthodoxie."

Die nicänische oder homo-usische oder athanasianische Lehre wurde am klarsten und kräftigsten von Athanasius, in welchem sie Fleisch und Blut geworden war[3]), und nächst ihm von Alexander von Alexandrien, Marcellus von Ancyra (der sich aber in den Sabellianismus verirrte), Basilius und den zwei Gregoren von Cappadocien im Osten, von Ambrosius und Hilarius im Westen vertheidigt.

Der Kernpunkt der nicänischen Lehre im Kampfe mit dem Arianismus ist der Begriff der Homo-usie oder Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, und ist ausgesprochen in dem Satze des (ursprünglichen) nicänischen Symbols: „[Wir glauben] an einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, der gezeugt ist aus dem Vater als der Eingeborne, das ist aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott und Licht aus Licht, wahrhaftiger Gott aus dem wahrhaftigen Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleichen Wesens mit dem Vater"[4]).

---

[1]) Er nannte Gott *λογοπάτωρ*, weil er nach ihm beides, Vater und Logos ist. Sabellius hatte den Ausdruck *υἱοπάτωρ* gebraucht, um den persönlichen Unterschied zwischen Vater und Sohn zu läugnen. Photinus mußte statt dessen *λογοπάτωρ* sagen, weil nach ihm der *λόγος*, nicht der *υἱός* ewig in Gott ist.

[2]) Vergl. über Photinus Athanas., De syn. 26; Epiph., Haer. 71; Hilarius, De trinit. VII, 3—7, etc.; Baur, a. a. O. I. S. 542 ff.; Dorner, a. a. O. I. S. 881 f. und Hefele, a. a. O. I. S. 610 ff.

[3]) Besonders ausgezeichnet sind seine 4 Reden gegen die Arianer, geschrieben i. J. 356.

[4]) *Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ*

Der Ausdruck ὁμο-ούσιος, wesensgleich, ist allerdings nicht biblisch[1]), so wenig als der Ausdruck Dreieinigkeit[2]), war aber schon früher, obwohl in verschiedenem Sinne, gebraucht worden, theils von heidnischen Schriftstellern[3]), theils von Häretikern[4]), theils von orthodoxen Vätern[5]). Er bildete ein Bollwerk gegen die Arianer und Semiarianer und einen Anker, der die Kirche in der stürmischen Zeit zwischen der ersten und zweiten ökumenischen Synode fest-

---

Πατρὸς μονογενῆ· τοῦτ᾽ ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ καὶ φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ· γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, κ. τ. λ.

[1]) Verwandt ist jedoch das johanneische θεὸς ἦν ὁ λόγος, Joh. 1, 1, und das paulinische τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, Phil. 2, 6. Dieß bezeichnet zwar genau genommen, da ἴσα adverbial ist, mehr die gottgleiche Existenz, als das gottgleiche Sein oder Wesen, welches richtiger durch τὸ εἶναι ἴσον θεόν oder durch ἰσόθεος ausgedrückt wird. Aber das Letztere wäre der paulinischen Theologie ebenso angemessen. Die Juden gebrauchen das masc. ἴσος, freilich in polemischem Sinne, indem sie aus der Art, wie sich Jesus im eminenten und ausschließlichen Sinne den Sohn Gottes nannte, die logische Folgerung ableiteten, er mache sich Gott gleich, Joh. 5, 18: ὅτι . . . πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. Die Vulgata übersetzt aequalem se faciens Deo.

[2]) Das Wort τριάς und trinitas in dieser Anwendung auf die Gottheit findet sich zuerst bei Theophilus von Antiochien und Athenagoras im zweiten und bei Tertullian im dritten Jahrhundert.

[3]) Bull, Def. fidei Nic. Works vol. V. T. I. p. 70: „Ὁμοούσιον a probatis Graecis scriptoribus id dicitur, quod ejusdem cum altero substantiae, essentiae, sive naturae est." Er führt dann einige Stellen aus Profanscribenten vor. So sagt Porphyrius, De abstinentia ab esu animalium, lib. I. n. 10: εἴγε ὁμοούσιοι αἱ τῶν ζώων ψυχαὶ ἡμετέραις, i. e. siquidem animae animalium sunt ejusdem cum nostris essentiae. Aristoteles (in einem Citat bei Origenes) redet von der Wesensgleichheit aller Gestirne, ὁμοούσια πάντα ἄστρα, omnia astra sunt ejusdem essentiae sive naturae.

[4]) Zuerst von dem Gnostiker Valentinus bei Irenäus, Adv. haer. l. I. c. 1. §. 1 u. §. 5 (ed. Stieren vol. I, 57 u. 66). An der letzten Stelle wird vom Menschen gesagt, daß er ὑλικός und als solcher Gott zwar sehr ähnlich, aber nicht wesensgleich sei, παραπλήσιον μὲν, ἀλλ᾽ οὐχ ὁμοούσιον τῷ θεῷ. Die Manichäer nannten die menschliche Seele im Sinne ihres Emanationssystems ὁμοούσιον τῷ θεῷ. Agapius bei Photius (Bibl. Cod. 179) nennt in pantheistischem Sinne selbst die Sonne und den Mond ὁμοούσια θεῷ. Die Sabellianer gebrauchten das Wort von der Trinität, aber im Gegensatz gegen den Personenunterschied.

[5]) Origenes leitet von der figürlichen Bezeichnung ἀπαύγασμα, Hebr. 1, 3, das ὁμοούσιον des Sohnes ab. Seine Schüler verwarfen zwar den Ausdruck auf der Synode zu Antiochien i. J. 264, weil der häretische Paul von Samosata ihm einen verkehrten Sinn unterlegte, als sei die οὐσία die gemeinsame Quelle, aus welcher die drei göttlichen Personen ihr Wesen erst abgeleitet hätten. Aber gegen Ende des 3. Jahrh. kam das Wort wieder in kirchlichen Gebrauch durch Theognostus und Dionysius von Alexandria, wie Athanasius, De Decr. Syn. Nic. c. 25 (ed. Bened. I. p. 230), nachweist. Eusebius, Ep. ad Caesarienses c. 7 (bei Socr. H. E. I, 8, und in Athan. Opera I, 241) sagt, daß einige alte gelehrte und berühmte Bischöfe und Schriftsteller (τῶν παλαιῶν τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς) das ὁμοούσιον von der Gottheit des Vaters und Sohnes gebraucht haben. Tertullian (Adv. Prax.) wandte die entsprechende lateinische Phrase unius substantiae auf die Personen der heil. Trinität an.

hielt[1]). Er hatte zunächst eine negative Bedeutung gegen die Häresie, indem damit geläugnet werden sollte, wie Athanasius wiederholt sagt, daß der Sohn in irgend einer Weise geschaffen oder geworden und veränderlich sei[2]). Sodann aber war das Homo-usion ein positives Schlagwort der orthodoxen Lehre, indem es im Sinne der nicänischen Synode auf klare und unzweideutige Weise die wahrhaftige und wesentliche Gottheit Christi im Gegensatz gegen alle Arten der Schein- oder Halb-Gottheit oder bloßen Gottähnlichkeit bezeichnete. Dasselbe göttliche, ewige, unveränderliche Wesen, das auf ursprüngliche Weise im Vater ist, dasselbe ist von Ewigkeit her auf abgeleitete Weise durch Zeugung im Sohne; ebenso wie das Wasser der Quelle im Flusse, oder wie das Licht der Sonne im Strahl ist und davon nicht getrennt werden kann. Daher sagt der Herr: „Ich bin im Vater und der Vater ist in mir"; „Wer mich siehet, der siehet den Vater"; „Ich und der Vater sind eins." Das ist der Sinn des Ausdrucks „Gott aus Gott", „wahrhaftiger Gott aus dem wahrhaftigen Gott." Christus ist nach seiner göttlichen Seite dem Vater ebenso wesensgleich, als er nach seiner menschlichen Seite den Menschen wesensgleich, Fleisch von unserem Fleisch und Bein von unserem Beine ist; und doch ist er dabei eine selbständige Person gegenüber dem Vater, wie gegenüber anderen Menschen. Insofern wendet Basilius den Ausdruck ὁμο-ούσιος gegen die sabellianische Läugnung der persönlichen Unterschiede in der Dreieinigkeit, indem nicht dasselbe Wesen sich selber, sondern ein Wesen einem anderen wesensgleich sei[3]). Allerdings wird Wesensgleichheit in menschlichen Verhältnissen von verschiedenen Individuen gebraucht, die an derselben Natur Theil haben, und der Ausdruck könnte insofern auch im tritheistischen Sinne die Einheit der Gattung bezeichen.

Aber in unserem Falle darf man die persönliche Verschiedenheit des Sohnes vom Vater nicht bis zur Annahme von zwei gleichartigen Substanzen treiben, vielmehr muß man das Homo-usion im Sinne der Identität oder numerischer Wesens-Einheit, im Unterschiede von bloßer Gattungs-Einheit, verstehen. Denn

---

[1]) Cunningham (Hist. Theology, I. p. 291) sagt von ὁμοούσιος: „The number of these individuals who held the substance of the Nicene doctrine, but objected to the phraseology in which it was expressed, was very small (?), — and the evil therefore, was very inconsiderable; while the advantage was incalculable that resulted from the possession and the use of a definite phraseology; which shut out all supporters of error, combined nearly all the maintainers of truth, and formed a rallying-point around which the whole orthodox church ultimately gathered, after the confusion and distraction occasioned by Arian cunning and Arian persecution had passed away."

[2]) Athanas., Epist. de Decretis Syn. Nicaenae, c. 20 (I. p. 226); c. 26 (p. 231), u. a. a. St.

[3]) Basil. M. Epist. LII, 3 (vol. III, 146): *Αὕτη δὲ ἡ φωνὴ καὶ τὸ τοῦ Σαβελλίου κακὸν ἐπανορθοῦται· ἀναιρεῖ γὰρ τὴν ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως καὶ εἰσάγει τελείαν τῶν προσώπων τὴν ἔννοιαν* (tollit enim hypostaseos identitatem perfectamque personarum notionem inducit) *οὐ γάρ αὐτὸ τί ἐστιν ἑαυτῷ ὁμοούσιον, ἀλλ' ἕτερον ἑτέρῳ* (non enim idem sibi ipsi consubstantiale est, sed alterum alteri).

sonst würde man offenbar in Dualismus oder Tritheismus gerathen. Die nicänische Lehre wollte sich nicht von der monotheistischen Basis entfernen und hält sich in der Mitte zwischen Sabellianismus und Tritheismus, obwohl man zugeben muß, daß der Sprachgebrauch von *οὐσία* und *ὑπόστασις* längere Zeit schwankte, und das Verhältniß der Homo-usie zur numerischen Einheit des göttlichen Wesens erst später deutlich zum Bewußtsein kam. Athanasius hebt nachdrücklich hervor, daß die Einheit des göttlichen Wesens untheilbar sei und daß es bloß Ein Princip der Gottheit gebe[1]). Er erläutert das Verhältniß häufig, wie schon Tertullian gethan hatte, durch das Verhältniß zwischen dem Feuer und dem Glanze[2]), oder zwischen der Quelle und dem Flusse, wobei man indeß die sprüchwörtliche Unzulänglichkeit aller Gleichnisse am wenigsten vergessen darf. „Wir müssen", sagt er, „die Worte Joh. 14, 10: „Ich bin im Vater und der Vater in mir," nicht so verstehen, als ob der Vater und der Sohn zwei verschiedene ineinandergelegte, sich durchdringende und einander ergänzende Substanzen wären, wie zwei Körper, die ein Gefäß erfüllen. Der Vater ist voll und vollkommen, und der Sohn ist die Fülle der Gottheit"[3]). „Wir dürfen uns in Gott," sagt er an einem anderen Orte, „nicht drei getheilte Wesen[4]) denken, wie bei Menschen, damit wir nicht, wie die Heiden, eine Mehrheit der Götter erfinnen; sondern wie der Fluß, der aus der Quelle geboren, von ihr nicht getrennt ist, obwohl es zwei Gestalten und Namen sind. Weder ist der Vater der Sohn, noch der Sohn der Vater; denn der Vater ist der Vater des Sohnes, und der Sohn ist der Sohn des Vaters. Wie nämlich die Quelle nicht der Fluß ist, noch der Fluß die Quelle, beide aber ein und dasselbe Wasser sind, das aus der Quelle in den Fluß strömt, so ergießt sich die Gottheit ohne Theilung vom Vater in den Sohn. Daher sagt der Herr: Ich bin vom Vater ausgegangen und komme vom Vater. Der ist aber immer beim Vater, der in des Vaters Schooß ist, und der Schooß des Vaters ist niemals entleert von der Gottheit des Sohnes"[5]).

Der Sohn ist aus dem Wesen des Vaters nicht durch Theilung oder Ver-

---

[1]) Orat. IV. contra Arianos, c. 1 (tom. I. p. 617): *ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον . . . μία ἀρχὴ θεότητος καὶ οὐ δύο ἀρχαί, ὅθεν κυρίως καὶ μοναρχία ἐστίν.*

[2]) Z. B. Orat. IV. c. Arianos, c. 10 (p. 624): *ἔστω δὲ παράδειγμα ἀνθρώπινον τὸ πῦρ καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀπαύγασμα* (ignis et splendor ex eo ortus), *δύο μὲν τὸ εἶναι* [dieß ist nicht genau und würde streng genommen auf zwei *οὐσίαι* führen] *καὶ ὁρᾶσθαι, ἓν δὲ τῷ ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀδιαίρετον εἶναι τὸ ἀπαύγασμα αὐτοῦ.*

[3]) Orat. I. c. Arian. c. 1 (p. 551): *πλήρης καὶ τέλειός ἐστιν ὁ πατὴρ, καὶ πλήρωμα θεότητός ἐστιν ὁ υἱός.*

[4]) *τρεῖς ὑποστάσεις* [hier, wie öfter im nicänischen Zeitalter, gleichbedeutend mit *οὐσίαι*] *μεμερισμένας καθ' ἑαυτάς.* Athan. Expos. Fidei oder *Ἔκθεσις πίστεως*, c. 2 (Opera ed. Bened. I. p. 100).

[5]) Expositio Fidei, c. 2: *ὡς γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πηγὴ ποταμὸς, οὐδὲ ὁ ποταμὸς πηγή, ἀμφότερα δὲ ἓν καὶ ταὐτόν ἐστιν ὕδωρ τὸ ἐκ τῆς πηγῆς μετεχευόμενον, οὕτως ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς εἰς τὸν υἱὸν θεότης ἀῤῥεύστως καὶ ἀδιαιρέτως τυγχάνει, κ. τ. λ.*

minderung, sondern durch einfache und vollständige Selbstmittheilung. Diese göttliche Selbstmittheilung der ewigen Liebe wird durch den bildlichen Ausdruck der **Zeugung** anschaulich gemacht, welcher mit den biblischen Termini: **Vater** und **Sohn**, der **eingeborne** Sohn, der **erstgeborne**[1]), eng zusammenhängt. Die ewige Zeugung ist ein innerer Proceß im Wesen Gottes, also ist der Sohn ein immanentes Erzeugniß dieses Wesens; während das Schaffen eine That des Willens und das Geschöpf außerhalb des Schöpfers und verschiedenen Wesens ist. Der Sohn ist geworden[2]) als Mensch, dagegen ungeworden oder ungeschaffen[3]) als Gott, er ist von Ewigkeit gezeugt[4]) aus dem ungezeugten Vater[5]). Darauf deutet Athanasius die Stelle vom Eingebornen, der in des Vaters Schooß ist[6]).

Zeugung und Schöpfung sind also ganz verschiedene Begriffe. Die Zeugung ist ein immanenter nothwendiger und immer fortgehender Proceß im Wesen Gottes selbst, und die ewige Wesens- oder Selbstmittheilung des Vaters an den Sohn; die Schöpfung dagegen ist eine nach außen gerichtete, freie, einmalige Willensthat Gottes, und die Hervorbringung eines verschiedenen und zeitlichen Wesens aus nichts. Die ewige Vaterschaft und Sohnschaft Gottes ist der vollkommene Urtypus aller ähnlichen Verhältnisse auf Erden. Aber die göttliche Zeugung ist außer ihrer schlechthinigen Geistigkeit von aller menschlichen Zeugung auch dadurch verschieden, daß sie nicht ein neues gleichartiges Wesen producirt, sondern das Gezeugte mit dem Zeugenden dem Wesen nach identisch ist; denn das göttliche Wesen ist wegen seiner Einfachheit keiner Theilung, und wegen seiner Unendlichkeit keiner Vermehrung fähig[7]). Die Zeugung bezieht sich eigent-

---

[1]) *Πατήρ, υἱός, μονογενὴς υἱὸς* (öfter bei Johannes), *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Kol. 1, 15). Waterland (Works, I. p. 368) urtheilt über diesen Punkt in der nicänischen Lehre „that an explicit profession of eternal generation might have been dispensed with; provided only that the eternal existence of the *λόγος*, as a real subsisting person, in, and of the Father, which comes to the same thing, might be secured. This was the point; and this was all."

[2]) *γενητός* (nicht zu verwechseln mit *γεννητός*), *ποιητός*, factus. Vgl. Joh. 1, 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.*

[3]) *ἀγένητος, οὐ ποιηθείς*, non-factus, increatus, nicht zu verwechseln mit *ἀγέννητος*, non-genitus, welches blos dem Vater zukommt.

[4]) *γεννητος*, oder wie im Symb. Nic. *γεννηθείς*, genitus.

[5]) *ἀγέννητος*, non-genitus. Diese Terminologie ist sehr häufig in den Schriften des Athanasius, besonders in der Orat. I contra Arianos und in der Epist. de decretis Syn. Nic.

[6]) Joh. 1, 18: *ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν* (also ein fortgehendes oder ewiges Verhältniß, nicht *ἦν*) *εἰς* (Bewegung im Unterschied von *ἐν*) *τὸν κόλπον τοῦ πατρός.* Vergl. Athanas. Epist. de decr. S. N. c. 22 (tom. I. p. 227): *τί γὰρ ἄλλο τὸ ἐν κόλποις σημαίνει, ἢ τὴν γνησίαν ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ υἱοῦ γέννησιν;*

[7]) Bischof **John Pearson** stellt in seinem bekannten Werke, An Exposition of the Creed (Art. II, p. 209, ed. W. S. Dobson, N. York 1851), die nicänische Lehre in diesem Punkte klar und richtig so dar: „In human generations the son is of the same nature with the father, and yet is not the same man; because though he has an es-

lich gar nicht auf das Wesen, sondern bloß auf den hypostatischen Unterschied. Der Sohn ist gezeugt nicht als Gott, sondern als Sohn, nicht nach seiner natura, sondern nach seiner ἰδιότης, oder Eigenthümlichkeit und seinem Verhältniß zum Vater. Das göttliche Wesen ist weder zeugend noch gezeugt. Dasselbe gilt auch von der processio des heiligen Geistes, die sich nicht auf das Wesen, sondern nur auf die Person des heiligen Geistes bezieht. Bei menschlicher Zeugung ist ferner der Vater älter als der Sohn; aber bei der göttlichen Zeugung, die nicht in der Zeit vor sich geht, sondern ewig ist, kann von keiner Priorität oder Posteriorität der einen oder anderen Hypostase die Rede sein. Auf die Frage, ob der Sohn vor seiner Zeugung existirte, antwortete Cyrill von Alexandrien: „Die Zeugung des Sohnes ging seiner Existenz nicht voran, sondern er existirte immer und zwar durch Zeugung." Der Sohn ist ebenso nothwendig zum Sein des Vaters, als der Vater zum Sein des Sohnes.

Die behauptete Nothwendigkeit der ewigen Zeugung schließt indeß ihre Freiheit nicht aus und will bloß besagen, daß sie nicht willkührlich und zufällig, sondern im Wesen Gottes selbst begründet sei. Gott muß um Vater zu sein von Ewigkeit den Sohn zeugen und so sich selber reproduciren, er folgt aber darin nicht einem fremden Gesetze, sondern seinem eigenen Gesetze und dem Triebe seines Willens. Athanasius behauptet allerdings einerseits, Gott zeuge den Sohn nicht aus dem Willen[1]), sondern durch die Natur[2]), giebt aber andererseits nicht zu, daß er ihn ohne Willen[3]) oder aus Zwang oder bewußtloser Nothwendigkeit zeuge. Die Zeugung ist also, richtig verstanden, ein Wesens- und Willensact zugleich. Augustin nennt den Sohn „Willen aus Willen"[4]). In Gott fallen Freiheit und Nothwendigkeit in eins zusammen.

Die Art und Weise der göttlichen Zeugung ist und bleibt ein Geheimniß. Natürlich muß man alle menschlichen Vorstellungen davon ausschließen und die Sache rein geistig und sittlich auffassen. Die ewige Zeugung ist, auf einen intellectuellen Ausdruck gebracht, die ewige Selbsterkenntniß, und auf einen ethischen Ausdruck reducirt, die ewige und absolute Liebe Gottes in ihrer inneren Bewegung und Bethätigung.

---

sence of the same kind, yet, he has not the same essence, the power of generation depending on the first prolifical benediction, increase and multiply, it must be made by way of multiplication, and thus every son becomes another man. But the divine essence, being by reason of its simplicity not subject to division, and in respect of its infinity incapable of multiplication, is so communicated as not to be multiplied; insomuch that he who proceeds by that communication, has not only the same nature, but is also the same God. The Father God, and the Word God; Abraham man and Isaac man: but Abraham one man, Isaac another man; not so the Father one God, and the Word another, but the Father and the Word both the same God."

[1]) μὴ ἐκ βουλήσεως. [2]) φύσει.

[3]) ἀβουλήτως und ἀθελήτως.

[4]) „Voluntas de voluntate." De trinit. XV. 20.

Bei der Begründung der Homo-usie des Sohnes geht Athanasius in den vier Reden gegen die Arianer, außer dem Schriftbeweis, der obenansteht und alle anderen Argumente durchzieht, theils praktisch vom Begriff der Erlösung, theils speculativ vom Begriffe Gottes aus.

Christus hat uns von dem Fluch und der Gewalt der Sünde befreit, mit Gott versöhnt und des ewigen göttlichen Lebens theilhaftig gemacht: also muß er selbst Gott sein. Oder in negativer Fassung: Wenn Christus ein Geschöpf wäre, so könnte er andere Geschöpfe nicht von Sünde und Tod erlösen. Es wird dabei vorausgesetzt, daß die Erlösung ein ebenso und streng göttliches Geschäft ist, als die Schöpfung [1]).

Vom Begriffe Gottes ausgehend, argumentirt Athanasius: Das Vater-Verhältniß ist nicht zufällig und erst in der Zeit entstanden, denn sonst wäre Gott veränderlich [2]), sondern es gehört ebenso nothwendig zum Wesen und Charakter Gottes, wie die Eigenschaften der Ewigkeit, Weisheit, Güte, Heiligkeit; folglich muß er von Ewigkeit her Vater gewesen sein, und damit ist die ewige Zeugung des Sohnes gegeben [3]). Die göttliche Vaterschaft und Sohnschaft ist der vollkommene Urtypus aller ähnlichen Verhältnisse auf Erden. Wie es keinen Sohn giebt ohne Vater, ebensowenig giebt es einen Vater ohne Sohn. Ein unfruchtbarer Vater wäre wie ein dunkles Licht oder wie eine trockene Quelle, also ein Selbstwiderspruch. Die Nicht-Existenz der Geschöpfe dagegen entzieht dem Schöpfer nichts von seiner Vollkommenheit, da er immer das Vermögen hat zu schaffen wenn er will [4]). Der Sohn ist vom eigenen inneren Wesen des Vaters, während das Geschöpf außerhalb Gottes und von seinem Willensact abhängig

---

[1]) Vgl. besonders die zweite Rede contra Arianos, c. 69 sqq.

[2]) Orat. I. contra Arianos, c. 28 (p. 433): *Διὰ τοῦτο ἀεὶ πατὴρ καὶ οὐκ ἐπιγέγονε* (accidit) *τῷ θεῷ τὸ πατὴρ ἵνα μὴ καὶ τρεπτὸς εἶναι νομισθῇ· εἰ γὰρ καλὸν τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα, οὐκ ἀεὶ δὲ ἦν πατήρ, οὐκ ἀεὶ ἄρα τὸ καλὸν ἦν ἐν αὐτῷ.* Dagegen könnte man freilich einwenden, daß durch die Menschwerdung des Logos und die bleibende Aufnahme der menschlichen Natur in die Gemeinschaft mit der göttlichen dennoch eine gewisse Veränderung in der Gottheit vorgegangen ist.

[3]) Orat. II. c. Arianos, c. 1 sqq. (p. 469 sqq.); Orat. III. c. 66 (p. 616), u. a. a. Stellen.

[4]) Der letzte Grund ist wohl vom formal logischen Standpunkt aus nicht ganz stichhaltig, da man ebenso gut zwischen einem idealen und realen Vater-Verhältniß, als zwischen einem idealen und realen Schöpfer-Verhältniß unterscheiden kann; und da man andererseits mit demselben Rechte aus dem wesentlichen Allmachts-Begriff auf eine ewige Schöpfung zurückschließen und mit Hegel sagen könnte: Ohne Welt ist Gott nicht Gott. Vom speculativen und ethischen Standpunkt aus aber muß man allerdings einen Unterschied zugeben und ein Moment der Wahrheit in dem athanasianischen Argumente anerkennen. Der Vater bedarf den Sohn zu seinem eignen Selbstbewußtsein, das nicht ohne Object gedacht werden kann. Gott ist wesentlich Liebe, und diese realisirt sich im Vater- und Sohnes-Verhältnisse und in der Gemeinschaft des Geistes: ubi amor ibi trinitas.

ist[1]). Gott kann ferner nicht gedacht werden ohne Vernunft[2]), Weisheit, Kraft, und nach der heiligen Schrift (wie auch die Arianer zugaben) ist ja der Sohn der Logos, die Weisheit, die Kraft, das Wort Gottes, durch das alle Dinge geworden sind. Wie das Licht aus dem Feuer entsteht und von ihm unzertrennlich ist, so das Wort aus Gott, die Weisheit aus dem Weisen und der Sohn aus dem Vater[3]). Der Sohn war also im Anfang, d. h. im Anfang des ewigen göttlichen Seins, im Uranfang, oder von Ewigkeit her. Er selbst nennt sich Eins mit dem Vater, und Paulus preist ihn als Gott hochgelobet in Ewigkeit[4]).

Wenn man die geist- und kraftvollen, beredten und scharfsinnigen dogmatischen Streitschriften des Athanasius und seiner Kampfgenossen aufmerksam durchliest und damit die mageren, dürren, meist bloß negativen Behauptungen und oberflächlichen Argumente ihrer Gegner vergleicht, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie bei allen exegetischen und dialektischen Mängeln im Einzelnen, ein überwältigendes Uebergewicht positiver Wahrheit, die Autorität der heiligen Schrift, den herrschenden Glauben der Kirche[5]) und die

---

[1]) Orat. I. c. 29 (p. 433): *τὸ ποίημα ἔξωθεν τοῦ ποιοῦντός ἐστιν . . . ὁ δὲ υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημά ἐστι· διὸ καὶ τὸ μὲν ποίημα οὐκ ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι, ὅτε γὰρ βούλεται ὁ δημιουργὸς, ἐργάζεται, τὸ δὲ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται, ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἰδιότης.*

[2]) *ἄλογος.*

[3]) Vgl. die 4. Rede gegen die Arianer, c. 1 sqq.

[4]) Das *θεός* in der bekannten Stelle Röm. 9, 5 wird nämlich von Athanasius mehrmals, z. B. Orat. I. contra Arianos, c. 11; Orat. IV. c. 1 und von den anderen Vätern (Irenäus, Tertullian, Cyprian, Origenes, Chrysostomus), sowie von den Reformatoren und den meisten orthodoxen Auslegern auf Christum bezogen. Diese Auslegung paßt auch am besten in den Zusammenhang und harmonirt ganz mit der Christologie des Paulus, der Christum als Gottes Ebenbild, als Inhaber der göttlichen Lebensfülle und Herrlichkeit, als Gegenstand der Anbetung darstellt (Phil. 2, 6; Kol. 1, 15 ff.; 2, 9; 2 Kor. 4, 4; Eph. 5, 5; 1 Tim. 3, 16; Tit. 2, 13) und ihn daher ebenso gut, wie Joh. 1, 1, im prädicativen Sinn *θεός* (d. h. göttlichen Wesens, im Unterschied von *ὁ θεός* mit dem Artikel) nennen konnte.

[5]) Wir sagen den herrschenden Glauben, womit wir nicht läugnen, daß die theologische Erkenntniß und Darstellung der Lehre von der Dreieinigkeit früher noch vielfach unsicher und schwankend war. Der gelehrte Bischof Bull wollte zwar im Gegensatz gegen den Jesuiten Petavius nachweisen, daß die antenicänischen Väter schon ganz dasselbe über die Gottheit des Sohnes lehrten, wie die nicänischen. Vgl. die Vorrede zur Defensio fidei Nicaenae, ed. Burton, Oxf. 1827, vol. V. P. 1. p. IX: „De summa rei, quam aliis persuadere volo, plane ipse, neque id temere, persuasus sum, nempe, quod de Filii divinitate contra Arium aliosque haereticos statuerunt Patres Nicaeni, idem re ipsa (quamquam aliis fortasse nonnunquam verbis, alioque loquendi modo) docuisse Patres ac doctores ecclesiae probatos ad unum omnes, qui ante tempora synodi Nicaenae, ab ipsa usque apostolorum aetate, floruerunt.“ Allein diese Behauptung läßt sich blos durch künstliche und gezwungene Auslegung vieler Stellen

tiefere Forschung der Vernunft auf ihrer Seite haben. Der Geist und die Tendenz der nicänischen Lehre ist erbaulich und dient der Verherrlichung Christi und des Christenthums, während die arianische Irrlehre kalt und gemüthlos ist, Christum in das Bereich der Creatürlichkeit herabzieht und eine heidnische Creaturvergötterung an die Stelle der wahren Gottesverehrung zu setzen sucht. Darum hat auch der Glaube an die wahrhaftige und wesentliche Gottheit Christi noch heute eine unverwüstliche Lebenskraft, während die arianische widervernünftige Fiction einer weltschaffenden und doch selbst geschaffenen Halbgottheit sich längst vollständig überlebt hat[1]).

§. 260. Die Lehre vom heil. Geiste.

Die nicänische Entscheidung bezog sich zunächst bloß auf die wesenhafte Gottheit Christi. Aber im weiteren Verlaufe der arianischen Streitigkeiten wurde

---

durchführen und ruht auf einer mechanischen und unlebendigen Ansicht der Geschichte. Vgl. auch die Bemerkungen von W. Cunningham, Historical Theology, vol. I. p. 269 ff.

[1]) Mit Recht sagt Dorner, a. a. O. I. S. 883: „Nicht nur dem Bewußtsein unserer Zeit erscheint ein Untergott, ein endliches, geschöpfliches Wesen, das Schöpfer sein soll, abgeschmackt, ja abergläubisch, sondern für jede gesunde Vernunft.“ Auffallend ist das Urtheil, das der berühmte amerikanische Historiker Georg Bancroft, der früher ein unitarischer Prediger war, vom Standpunkte der allgemeinen Culturgeschichte und des Fortschritts der Humanität gegen den Arianismus und zu Gunsten der orthodoxen Trinitätslehre fällt, in seiner Rede The Progress of the Human Race, gehalten vor der N.-Yorker Histor. Gesellschaft, 1854, S. 25 f. Dort sagt er: „In vain did restless pride, as that of Arius, seek to paganize Christianity and make it the ally of imperial despotism; to prefer a belief resting on authority and unsupported by an inward witness, over the clear revelation of which the millions might see and feel and know the divine glory; to substitute the conception, framed after the pattern of heathenism, of an agent, superhuman yet finite, for faith in the ever continuing presence of God with man; to wrong the greatness and sanctity of the Spirit of God by representing it as a birth of time. Against these attempts to subordinate the enfranchising virtue of truth to false worship and to arbitrary power, reason asserted its supremacy, and the party of superstition was driven from the field. Then mooned Ashtaroth was eclipsed, and Osiris was seen no more in Memphian grove; then might have been heard the crash of the falling temples of Polytheism; and, instead of them, came that harmony which holds Heaven and Earth in happiest union. Amid the deep sorrows of humanity during the sad conflict which was protracted through centuries for the overthrow of the past and the reconstruction of society, the consciousness of an incarnate God carried peace into the bosom of mankind. That faith emancipated the slave, broke the bondage of woman, redeemed the captive, elevated the low, lifted up the oppressed, consoled the wretched, inspired alike the heroes of thought and the countless masses. The down trodden nations clung to it as to the certainty of their future emancipation; and it so filled the heart of the greatest poet of the Middle Ages — perhaps the greatest poet of all time—that he had no prayer so earnest as to behold in the profound and clear substance of the eternal light, that circling of reflected glory which showed the image of man.“

auch die Gottheit des heiligen Geistes mit hineingezogen, welche mit der Gottheit des Sohnes steht und fällt. Die Kirche verband zwar immer den Glauben an den heiligen Geist mit dem Glauben an den Vater und Sohn, betrachtete aber die Lehre vom heiligen Geiste als einen bloßen Anhang zur Lehre vom Vater und Sohn, bis die logische Consequenz dazu trieb, die Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes ebenso sehr zu betonen und sie als gleichberechtigtes Moment in der Trinität neben den Vater und Sohn zu stellen.

Die Arianer machten den heiligen Geist zur ersten Creatur des Sohnes und ordneten ihn in demselben Maße dem Sohne, wie den Sohn dem Vater, unter. Die arianische Trinität war also keine immanente und ewige, sondern eine in der Zeit entstandene und absteigende Trinität, bestehend aus dem ungeschaffenen Gott und zwei geschaffenen Halbgöttern.

Die Semiarianer näherten sich auch hier mehr der orthodoxen Lehre, verwarfen aber die Homo-usie und behaupteten die Creatürlichkeit des Geistes. So besonders Macedonius, ein gemäßigter Semiarianer, welchen die arianische Hofpartei von dem bischöflichen Stuhl von Constantinopel vertrieben hatte. Nach ihm wurden die Anhänger der falschen Lehre über den heiligen Geist seit 362 Macedonianer[1]), oder auch Pneumatomachen[2]), auch Tropiker[3]) genannt.

Selbst unter den Anhängern der nicänischen Orthodoxie herrschte noch längere Zeit ein unsicheres Schwanken über die Lehre von der dritten Person der heiligen Dreieinigkeit. Einige hielten den Geist für eine unpersönliche Kraft oder Eigenschaft Gottes, andere wollten wenigstens nicht über die Ausdrücke der heiligen Schrift hinausgehen. Gregor von Nazianz, der übrigens für seine Person die Homo-usie des heiligen Geistes mit Vater und Sohn glaubte und lehrte, that noch i. J. 380 das merkwürdige Geständniß[4]): „Von den Weisen unter uns halten einige den heiligen Geist für eine Wirkung, andere für ein Geschöpf, andere für Gott selbst[5]), und wieder andere wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen, aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der heiligen Schrift, die nichts Genaueres darüber aussage. Deßhalb schweben sie unentschieden zwischen göttlicher Verehrung und Nichtverehrung des heiligen Geistes[6]) und schlagen eine Mittelstraße ein, die aber in der That ein schlimmer Weg ist." Basilius vermied es i. J. 370 noch sorgfältig, den Geist Gott zu nennen, freilich in der Absicht, um die Schwachen zu gewinnen. Hilarius von Poitiers glaubte, daß der Geist, der die

---

1) *Μακεδονιανοί.* 2) *Πνευματόμαχοι.*

3) *Τροπικοί.* Dieser Name kommt wahrscheinlich daher, weil sie die biblischen Stellen, aus welchen die Orthodoxen die Gottheit Christi ableiteten, für bloße Tropen (figürliche Ausdrücke) oder Metaphern erklärten. Vergl. Athanas. Ad Serap. Ep. I. c. 2 (tom. I. P. II. p. 649).

4) Orat. XXXI, De Spiritu sancto, c. 5 (Op. tom. I. p. 559 und in Thilo's Bibl. P. Gr. dogm. vol. II. p. 503).

5) *τῶν καθ' ἡμᾶς σοφῶν οἱ μὲν ἐνέργειαν τοῦτο [τὸ πνεῦμα ἅγιον] ὑπέλαβον, οἱ δὲ κτίσμα, οἱ δὲ θεόν.*

6) *οὔτε σέβουσιν οὔτε ἀτιμάζουσι.*

Tiefen der Gottheit erforscht, göttlich sein müsse, konnte aber keine Schriftstelle finden, in welcher er Gott genannt wird, und meinte, daß man sich mit dem Dasein des heiligen Geistes, welches die Schrift lehre und das Herz bezeuge, begnügen müsse[1]).

Allein die Kirche konnte sich unmöglich mit einer Zweieinigkeit begnügen. Schon die Taufformel und der apostolische Segenswunsch, sowie die herkömmlichen trinitarischen Doxologien stellen den heiligen Geist dem Vater und dem Sohne gleich und fordern eine auf Wesenseinheit beruhende göttliche Dreipersönlichkeit. Die göttliche Trias duldet in sich kein ungleiches Wesen, keine Vermischung von Schöpfer und Geschöpf. Athanasius sah dieß wohl ein und vertheidigte entschieden die Homo-usie des heiligen Geistes gegen die Pneumatomachen oder Tropiker[2]). Dasselbe thaten Basilius[3]), Gregor von Nazianz[4]), Gregor von Nyssa[5]), Didymus[6]) und Ambrosius[7]).

Diese Lehre siegte auf den Synoden von Alexandria i. J. 362, von Rom i. J. 375, und endlich in Constantinopel i. J. 381 und wurde ein wesentlicher Bestandtheil der ökumenischen Orthodoxie. Das constantinopolitanische Symbol ergänzte daher das nicänische durch den wichtigen Zusatz: „Und an den heiligen Geist, welcher herrscht und lebendig macht, welcher zugleich mit dem Vater angebetet und verherrlicht wird, der geredet hat durch die Propheten“[8]).

---

[1]) De trinit. II, 29; XII, 55.

[2]) In den 4 Briefen an Serapion, Bischof von Tmuis, geschrieben i. J. 362 (Ep. ad Serapionem Thmuitanum episcopum contra illos qui blasphemant et dicunt Spiritum S. rem creatam esse, in den Opera ed. Bened. tom. I. Pars II, p. 647—714; auch in Thilo's Biblioth. Patr. Graec. dogmatica, vol. I. p. 666—819).

[3]) De Spiritu Sancto ad S. Amphilochium Iconii episcopum (Opera, ed. Bened. tom. III und in Thilo's Bibliotheca Patr. Graec. dogm. vol. II. p. 182—343).

[4]) Orat. XXXI De Spiritu Sancto (Opera, tom. I. p. 556 sqq. und in Thilo's Bibl. vol. II. p. 497—537).

[5]) Orat. catech. c. 2. Vgl. Rupp, Gregor von Nyssa, S. 169 f.

[6]) De Spiritu S., übersetzt von Hieronymus.

[7]) De Spiritu S. libb. 3.

[8]) Aehnliche Zusätze über den heil. Geist waren schon mehrere Jahre früher zum nicänischen Symbol gemacht worden. So hat das Symbol bei Epiphanius (Ancoratus c. 121), das nach seiner Angabe i. J. 374 schon allgemein im Gebrauche war und von allen Katechumenen auswendig gelernt werden mußte, folgenden Passus über den heil. Geist: *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα πιστεύομεν, τὸ λαλῆσαν ἐν νόμῳ, καὶ κηρύξαν ἐν τοῖς προφήταις καὶ καταβὰν ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, λαλοῦν ἐν ἀποστόλοις, οἰκοῦν ἐν ἁγίοις· οὕτως δὲ πιστεύομεν ἐν αὐτῷ, ὅτι ἐστὶ πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα θεοῦ, πνεῦμα τέλειον, πνεῦμα παράκλητον, ἄκτιστον, ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον καὶ πιστευόμενον.* Hefele (II, 10) vermuthet daher, nach dem Vorgang von Tillemont, daß das constantinopolitanische Concil nicht eigentlich ein neues Symbol aufstellte, sondern nur ein bereits übliches abkürzte und in eine bessere Form brachte. Die constantinopolitanische Fassung des Artikels vom heil. Geist ist aber offenbar weit besser als die bei Epiphanius oder in andern Symbolen vor 381.

Damit ist die Homousie des heiligen Geistes zwar nicht wörtlich, aber doch factisch ausgesprochen und ihm göttliche Würde und Anbetung vindicirt.

Die exegetischen Beweise der nicänischen Väter für die Gottheit des heiligen Geistes sind besonders folgende. Der heilige Geist wird in der Schrift nirgends den Geschöpfen oder Engeln zugezählt, sondern in Gott selbst und gleich ewig mit Gott gesetzt, als das Wesen, das die Tiefen der Gottheit erforscht[1]). Er erfüllt den ganzen Erdkreis und ist überall gegenwärtig[2]), während die Geschöpfe und auch die Engel an bestimmten Orten sind. Er war schon bei der Schöpfung thätig[3]) und erfüllte Moses und die Propheten. Von ihm geht das göttliche Werk der Wiedergeburt und Heiligung aus[4]). Er ist die Quelle aller Gnadengaben in der Gemeinde[5]). Er wohnt in den Gläubigen, wie der Vater und der Sohn, und macht sie des göttlichen Lebens theilhaftig. Die Lästerung des heiligen Geistes ist die schwerste Sünde, die nicht vergeben werden kann[6]). Lüge gegen den heiligen Geist wird eine Lüge gegen Gott genannt[7]). Er wird in der Taufformel[8]), und ebenso in dem apostolischen Segen[9]) dem Vater und dem Sohne gleichgestellt und doch von beiden unterschieden, muß also wahrhaft göttlich und doch zugleich eine selbstbewußte Person sein[10]). Der heilige Geist ist die Quelle der Heiligung und vereinigt uns mit dem göttlichen Leben, muß also selbst göttlich sein. Die göttliche Dreieinigkeit duldet nichts Creatürliches und Veränderliches in sich. Wie der Sohn vom Vater von Ewigkeit gezeugt wird, so geht der Geist vom Vater durch den Sohn aus. (Der Ausgang des Geistes vom Sohne dagegen ist eine spätere Folgerung der lateinischen Kirche aus der Homousie des Sohnes, und war den nicänischen Vätern fremd.)

Der Unterschied der Zeugung und des Ausgehens wird nicht näher erörtert. Augustin nennt beide unaussprechlich und unerklärbar[11]). Ueberhaupt war die Lehre vom heiligen Geist in unserer Periode nicht so genau entwickelt, wie die Lehre von Christo, und ließ noch manche Lücken übrig.

§. 261. Das nicänische und constantinopolitanische Symbol.

Wir stellen nun das nicänische und das constantinopolitanische Symbol neben einander und machen den Unterschied beider bemerklich, indem wir die

---

1) 1 Kor. 2, 11. 12. 2) Ps. 139, 7. 3) 1 Mos. 1, 3.

4) Joh. 3, 5; Röm. 1, 4; 8, 11; 1 Kor. 6, 11; Tit. 3, 5—7; Eph. 3, 16; 5, 17. 19 u. s. w.

5) 1 Kor. 12. 6) Matth. 12, 31. 7) Ap.-G. 5, 3. 4.

8) Matth. 28, 19. 9) 2 Kor. 13, 13.

10) Die bekannte Stelle von den drei Zeugen im Himmel 1 Joh. 5, 7 wird von den nicänischen Vätern noch nicht angeführt, was ein starker Beweis dafür ist, daß sie in den damaligen Handschriften der Bibel noch fehlte.

11) „Ego distinguere nescio, non valeo, non sufficio, propterea quia sicut generatio ita processio inenarrabilis est."

Stellen des ersteren, welche später weggelassen wurden, in Klammern einschließen, und die Zusätze des letzteren durchschießen.

Das nicänische Symbol von 325.[1])

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ· γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς [μονογενῆ· τοῦτ᾽ ἔστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός· θεὸν ἐκ θεοῦ καὶ[2]] φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ· γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί· δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο [τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ·] τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, καὶ[3]) ἐνανθρωπήσαντα· παθόντα[4]) καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,

Das nicäno-constantinopolitanische Symbol von 381.[5])

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ· τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων· φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ· γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί· δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα τε ὑπὲρ

---

[1]) Es findet sich sammt dem ähnlichen eusebianischen (palästinensischen) Symbolum in dem bekannten Briefe des Eusebius von Cäsarea an seine Diöcese (Epist. ad suae paroeciae homines), welchen Athanasius am Schluß seiner Epist. De decretis Nicaenae Synodi (Opera tom. I. p. 239 und in Thilo's Bibl. vol. I. p. 84 sq.), sowie auch Theodoret, Hist. Eccl. I, 12, und Sokrates, Hist. Eccl. I, 8, jedoch mit einigen Varianten mittheilen. Sozomenus überging es (H. E. I, 20) aus Rücksicht auf die Arcan-Disciplin. Außerdem wird das Symbolum Nicaenum auch mitgetheilt mit unwesentlichen Abweichungen von Athanasius in dem Briefe an den Kaiser Jovian, c. 3, und von Gelasius Cyzic., Lib. Synod. de Concil. Nicaeno II, 35. Ueber die unbedeutenden Text-Varianten vgl. Walch, Bibl. symbol. p. 75 sqq. und A. Hahn, Bibliothek der Symbole, 1842. Vgl. auch die verwandten Symbole des nicänischen Zeitalters im Appendix zu Pierson's Exposition of the Creed.

[2]) *καί* fehlt bei Athanasius (De decretis, etc.).

[3]) *καί* fehlt bei Athanasius; Sokrates und Gelasius haben es.

[4]) Gelasius fügt hinzu: *ταφέντα*, begraben.

[5]) Es findet sich in den Acten der zweiten ökumenischen Synode in allen Conciliensammlungen (bei Mansi, tom. III, 566; bei Harduin, I, 814). Es rührt wahrscheinlich nicht direct von dieser Synode her, noch weniger von Gregor von Nyssa oder Gregor von Nazianz, denen es bisweilen zugeschrieben wurde; vielmehr waren die Zusätze, wodurch es sich vom nicänischen Symbol unterscheidet, im Wesentlichen unter verschiedenen Formen vorhanden (z. B. im Symbolum Epiphanii und im Symb. Basilii Magni) und bildeten sich nach und nach im Verlauf der Controverse. Es ist auffallend, daß es im Unterschied vom nicänischen von Gregor von Naz. in der Epist. 102 an Cledonius (tom. II, 93 ed. Paris. 1842) und von der dritten ökumenischen Synode von Ephesus nicht erwähnt wird. Dagegen wurde es auf der Synode von Chalcedon zweimal recitirt, zweimal in den Acten aufgenommen und so feierlich sanctionirt. Vgl. Hefele II, 11. 12.

ἀνελθόντα εἰς τοὶς[1]) οὐρανούς[2]), ἐρχόμενον κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς.

ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα, καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. — Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

[Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι[3]) ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν· καὶ· πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν· καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο· ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας[4]) φάσκοντας εἶναι· ἢ κτιστόν, ἢ τρεπτόν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ· ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ[5]) ἐκκλησία.]

„Wir glauben an Einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge.

Und an den Einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, der gezeugt ist aus dem Vater, [als der Eingeborene, d. i. aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott und] Licht aus Licht, wahrhaftiger Gott aus dem wahrhaftigen Gotte, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater; durch welchen alle Dinge gemacht sind [im Himmel und auf Erden,] der um uns Menschen willen und zu unserm Heil herabgekommen und Fleisch ge-

„Wir glauben an Einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer *des Himmels und der Erde*, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge.

Und an Einen Herrn Jesum Christum, den *eingebornen* Sohn Gottes, gezeugt aus dem Vater *vor allen Zeiten (Aeonen)*[6]) Licht aus Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gotte, gezeugt, nicht geschaffen, gleichen Wesens mit dem Vater; durch welchen Alles geschaffen; der wegen uns Menschen und wegen unseres Heils herabgekommen ist *aus den Himmeln* und Fleisch angenommen hat *aus dem heiligen Geiste und aus*

---

[1]) Ohne Artikel bei Athanasius. [2]) Al. *καί*. [3]) Athan. ohne *ὅτι*.

[4]) Hier werden Hypostase und Wesen noch gleichbedeutend gebraucht, obwohl Basilius und Bull einen Unterschied geltend machen wollen. Vergl. dagegen Petavius, De trinit. l. IV. c. 1. p. 314 sqq. Rufinus I, 6 übersetzt: ex alia subsistentia aut substantia.

[5]) Athan. läßt *ἁγία* und *ἀποστολική* aus, Theodoret hat beide Prädicate, Sokrates hat *ἀποστολική*, alle lesen *καθολική*.

[6]) Dieser Zusatz findet sich schon in den Symbolen der antiochenischen Synode von 341.

worden und Mensch geworden ist; der gelitten hat und auferstanden ist am dritten Tage, ist aufgefahren in die Himmel, von dannen er kommt zu richten die Lebendigen und die Todten.

Und an den heiligen Geist.

[Die aber, welche sagen, es gab eine Zeit, da er nicht war, und: er war nicht, ehe er geworden, und: er ist aus dem Nichts oder aus einer andern Substanz oder Wesen geworden, oder der Sohn Gottes ist geschaffen oder wandelbar oder veränderlich: die verdammt die heilige katholische und apostolische Kirche."]

Maria der Jungfrau, und Mensch geworden ist; der gekreuziget worden um unsertwillen unter Pontius Pilatus, und gelitten hat, und begraben wurde, und auferstanden am dritten Tage, gemäß der heiligen Schrift, und aufgefahren in die Himmel und sich gesetzet zur Rechten des Vaters, von dannen er wieder kommt mit Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Todten; dessen Reich kein Ende nehmen wird.[1])

Und an den heiligen Geist, welcher herrscht und lebendig macht, der vom Vater ausgeht, der zugleich mit dem Vater angebetet und verherrlicht wird, der geredet hat durch die Propheten. — An Eine heilige katholische und apostolische Kirche; wir bekennen Eine Taufe zur Vergebung der Sünden; wir erwarten eine Auferstehung der Todten und das Leben der zukünftigen Welt. Amen."[2])

Eine genauere Vergleichung zeigt, daß das constantinopolitanische Symbol eine bedeutende Verbesserung des nicänischen ist, sowohl in der Auslassung des verdammenden Schlusses, als in der Hinzufügung der Artikel vom heiligen Geiste und von der Kirche und dem Heilsweg. Auch der Zusatz: gemäß der heiligen Schrift ist wichtig, als eine Anerkennung dieser göttlichen und untrüglichen Erkenntnißquelle der Wahrheit. Das Ganze ist vollständiger und abgerundeter als das Nicaenum und nähert sich insofern mehr dem apostolischen Symbolum, das ebenfalls mit der Schöpfung beginnt und mit der Auferstehung und dem ewigen Leben schließt und durch keine polemische Mißtöne getrübt, aber viel ein-

[1]) Dieser Zusatz findet sich im Wesentlichen ebenfalls schon in den antiochenischen Symbolen von 341 und ist gegen Marcell von Ancyra, Sabellius und Paul von Samosata gerichtet, welche lehrten, daß die Verbindung der Kraft Gottes (ἐνέργεια δραστική) mit dem Menschen Jesus am Weltende aufhören werde, also der Sohn und sein Reich nicht ewig seien. Vgl. Hefele I, 458 u. 507 f.

[2]) Aehnliche Zusätze über den heil. Geist, die Kirche, die Taufe und das ewige Leben im Symbolum des Cyrill von Jerusalem, im Symbolum des Epiphanius (Ancor. c. 121), und im Symbolum Basilius des Gr. (Ascet. de fide c. 4).

facher gehalten und daher für den Gebrauch der Gemeinde und der Jugend besser geeignet ist als beide.

Das constantinopolitanische Symbol behauptete sich längere Zeit neben dem nicänischen und verdrängte dieses allmählich seit dem chalcedonensischen Concil i. J. 451, wo es zuerst förmlich anerkannt wurde. Seitdem trägt es auch gewöhnlich den Namen des nicänischen Bekenntnisses. Doch ist das ursprüngliche nicänische Symbol in einigen schismatischen Secten der orientalischen Kirche noch immer im Gebrauch.

Die lateinische Kirche hat das verbesserte nicänische Symbol von der griechischen angenommen, sich aber noch einen Zusatz in dem Artikel vom heiligen Geiste erlaubt, nämlich das bekannte filioque, welches zuerst auf einer Synode von Toledo i. J. 589 hineingefügt wurde und später zu bitteren Streitigkeiten zwischen den beiden Kirchen Veranlassung gab.

§. 262. Die nicänische Trinitätslehre. Die trinitarische Terminologie.

Mit der Lehre von der wesentlichen Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes war die nicänische Trinitätslehre vollendet, und wir sind nun im Stande, sie in ihrem Zusammenhange genauer darzustellen.

Dieses fundamentale und umfassende Dogma sicherte sowohl die Einheit als die ganze Lebensfülle des christlichen Gottesbegriffs, und repräsentirt insofern das gesammte Christenthum, wie kein anderes Dogma. Es bildet ein Bollwerk gegen den heidnischen Polytheismus einerseits und gegen den jüdischen Deismus und abstracten Monotheismus andererseits; es vermeidet die Irrthümer und vereinigt das Wahre dieser zwei entgegengesetzten Gottesbegriffe. Gegen die Heiden, sagt Gregor von Nyssa, behaupten wir die Einheit des Wesens, gegen die Juden die Unterscheidung der Hypostasen. Nicht jede Vielheit verwerfen wir, sondern nur eine solche, welche die Einheit des Wesens zerreißt, wie die heidnische Vielgötterei; ebenso wenig jede Einheit, sondern nur eine solche, welche die Mannigfaltigkeit und Lebensfülle läugnet. Die orthodoxe Trinitätslehre bildete ferner die rechte Mitte zwischen dem Sabellianismus und dem Tritheismus, welche beide auch eine göttliche Trias lehrten; aber der eine auf Kosten der persönlichen Unterschiede, der andere auf Kosten der wesentlichen Einheit. Sie übte einen wohlthätigen regulativen Einfluß auf die übrigen Dogmen. Sie überwand alle Emanationstheorien, stellte den christlichen Schöpfungsbegriff fest durch eine strenge Unterscheidung dessen, was aus dem Wesen Gottes hervorgeht und mit ihm eins ist, wie der Sohn und der Geist, und dessen was durch einen freien Willensact Gottes aus nichts entstanden und anderen Wesens ist. Sie statuirte eine Thätigkeit und Bewegung der Erkenntniß und Liebe im göttlichen Wesen ohne die origenistische Annahme einer ewigen Schöpfung. Sie sicherte durch die Behauptung der wahren Gottheit des Erlösers und des Heiligers auch den göttlichen Charakter des Erlösungs- und Heiligungswerkes.

Die nicänischen Väter maßten sich nicht an, das Geheimniß der Trinität erschöpft zu haben, und wußten sehr wohl, daß alles menschliche Wissen, besonders auch in diesem tiefsten Centraldogma, sich als Stückwerk ausweist. Alle Speculation über göttliche Dinge endet in einem Mysterium und kommt auf einen unerklärbaren Rest, vor dem sich der denkende Geist in demüthiger Andacht beugen muß. Der Mensch, sagt Athanasius, vermag von dem dreieinigen Gott bloß des Gewandes Saum zu erkennen, das Uebrige verhüllen die Cherubim mit ihren Flügeln. In dem Brief an die Mönche geschrieben um 358 gesteht er, je weiter er forsche, desto mehr entziehe sich das Geheimniß seinem Verständniß[1]), und ruft mit dem Psalmisten aus: „Deine Erkenntniß ist mir zu wunderbar und zu hoch, ich kann es nicht erreichen"[2]). Augustin sagt einmal, wenn wir gefragt werden, die Dreieinigkeit zu definiren, so können wir nur sagen, sie ist nicht dieß oder das[3]). Aber wenn wir auch das Wie und Warum des Glaubens nicht ergründen können, so kann und soll doch der Christ wissen, was er glaubt und was er nicht glaubt, und sich Rechenschaft geben über die Thatsachen und Wahrheiten, welche den Glaubensinhalt ausmachen.

Die wesentlichen Punkte der orthodoxen Trinitätslehre sind folgende:

1. Es giebt nur Ein göttliches **Wesen** oder **Substanz**[4]). Vater, Sohn und Geist sind eins im Wesen, oder wesensgleich[5]). Sie sind ineinander, untrennbar und können nicht ohne einander gedacht werden. In diesem Punkte ist die nicänische Lehre durchaus monotheistisch oder monarchisch im Gegensatz gegen den Tritheismus, der eine neue Form des heidnischen Polytheismus ist.

Die Ausdrücke **Wesen**[6]) und **Natur**[7]) bezeichnen im philosophischen Sinne nicht ein Individuum, eine Persönlichkeit; sondern das **genus** oder die **species**, nicht das **unum numero**, sondern das **ens unum in multis**. Alle Menschen sind wesensgleich oder haben Theil an derselben menschlichen Natur, obwohl sie als Personen und Individuen sehr verschieden sind[8]).

In der göttlichen Trinität aber bezeichnet die Homo-usie nicht bloß die Gleichartigkeit, sondern zugleich die **numerische** Einheit, nicht bloß das unum

---

1) Ep. ad Monachos (Opera, tom. I. p. 343). 2) Ps. 138 (139), 6.

3) Enarrat. in Ps. XXVI, 8. Johannes von Damascus (Expos. fidei) geht beinahe bis zum sokratischen Bekenntniß, wenn er sagt: Alles was wir über die göttliche Natur wissen können ist, daß sie nicht begriffen werden kann. Natürlich sind solche Geständnisse cum grano salis zu verstehen.

4) *οὐσία*, substantia, essentia, *φύσις*, natura, *τὸ ὄν*, *το ὑποκείμενον*. Vergl. Petavius, De Trinitate, lib. IV. c. 1 (ed. Par. tom. II. p. 310): „Christiani scriptores ... *οὐσίαν* appellant non singularem individuamque, sed communem individuis substantiam." Das Wort *ὑποκείμενον* wird zuweilen gleichbedeutend mit *πρόσωπον* genommen.

5) *ὁμοούσιοι*. Vgl. über die Bedeutung der Homousie §. 258.

6) *οὐσία*. 7) *φύσις*.

8) „Wir Menschen", sagt Athanasius, „die aus Leib und Seele bestehen, sind alle *μιᾶς φύσεως καὶ οὐσίας*, aber viele Personen."

in specie, sondern zugleich das unum numero. Die drei Personen verhalten sich zum göttlichen Wesen nicht wie drei Individuen zur Gattung, also etwa wie Abraham, Isaak und Jakob zur menschlichen Natur, sondern sie sind nur Ein Gott. Das göttliche Wesen ist schlechthin untheilbar wegen seiner Einfachheit, und schlechthin unvermehrbar und unübertragbar wegen seiner Unendlichkeit, während eine körperliche Substanz getheilt und das menschliche Wesen durch Zeugung vervielfacht werden kann. Die ganze Fülle des Einen ungetheilten göttlichen Wesens mit all seinen Eigenschaften ist in allen Personen der Trinität, obwohl in jeder auf andere Weise, im Vater als Urprincip, im Sohn durch ewige Zeugung, im Geiste durch ewigen Ausgang. Die Kirche lehrt nicht ein göttliches Wesen und drei Personen, sondern ein Wesen in drei Personen. Vater, Sohn und Geist können nicht wie drei menschliche Individuen ohne einander oder für sich gedacht werden, sondern sind in und mit einander und bilden eine solidarische Einheit [1]. Manche Stellen der nicänischen Väter klingen allerdings tritheistisch, werden aber durch andere neutralisirt, welche abgesehen von jenen sabellianisch gedeutet werden können, so daß man ihnen eine Stellung in der Mitte dieser beiden Extreme anweisen muß.

Später wurde Johannes Philoponus, ein Aristoteliker und Monophysit

---

[1]) Vgl. die §. 258 angeführten Stellen aus Athanasius und anderen Vätern. „The Persons of the Trinity", sagt Hooker (Eccles. Polity V, 56) ganz im Sinne der nicänischen Orthodoxie, „are not three particular substances to whom one general nature is common, but three that subsist by one substance, which itself is particular: yet all three have it, and their several ways of having it are that which makes their personal distinction." In ähnlichem Sinne sagt Cunningham in seiner Auseinandersetzung der nicänischen Trinitätslehre (Hist. Theology, I. p. 285): „The unity of the divine nature, as distinguished from the nature of a creature, might be only a specific and not a numerical unity, and this nature might be possessed by more than one divine being; but the Scriptures plainly ascribe a numerical unity to the Supreme Being, and, of course, preclude the idea that there are several different beings who are possessed of the one divine nature. This is virtually the same thing as teaching us that the one divine nature is possessed only by one essence or substance, from which the conclusion is clear, that if the Father be possessed of the divine nature, and if the Son with a distinct personality be also possessed of the divine nature, the Father and the Son must be of one and the same substance, or rather, — for it can scarcely with propriety be called a conclusion or a consequence, — the doctrine of the consubstantiality of the Son with the Father is just an expression or embodiment of the one great truth, the different component parts of which are each established by scriptural authority, — viz., that the Father and the Son, having distinct personality in the unity of the Godhead, are both equally possessed of the divine, as distinguished from the created, nature. Before any creature existed, or had been produced by God out of nothing, the Son existed in the possession of the divine nature. If this be true, and if it be also true that God is in any sense one, then it is likewise true, — for this is just according to the established meaning of words, the current mode of expressing it, — that the Father and the Son are the same in substance as well as equal in power and glory."

in Alexandrien um die Mitte des 6. Jahrhunderts, des Tritheismus beschuldigt, weil er keinen Unterschied zwischen *φύσις* und *ὑπόστασις* machte und „in der Dreieinigkeit nach der Zahl der Personen drei Naturen, Substanzen und Gottheiten" zählte[1]).

2. In diesem Einen göttlichen Wesen giebt es drei Personen[2]) oder Hypostasen[3]), d. h. drei verschiedene Daseinsweisen[4]) des Einen und selbigen un-

---

[1]) Ueber den Tritheismus und die uns blos fragmentarisch bekannte Lehre des Johannes Philoponus vergl. besonders Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, 2c. Bd. II. S. 13—32.

[2]) *πρόσωπα*, personae. Dieser Ausdruck kommt im N. T. sehr häufig vor, bald in dem Sinne Person, bald in dem Sinne Angesicht, bald in dem Sinne Gestalt, oder äußere Erscheinung. Er heißt eigentlich etymologisch (von *πρός* und *ἡ ὤψ*, das Auge, Angesicht) das Antlitz; dann überhaupt, die vordere Seite, Front; ferner die Maske, Larve, Rolle (z. B. von Schauspielern); und endlich im grammatischen Sinne die Person. Aehnlich bedeutet das lateinische persona (von sonus, Klang) die Maske des römischen Schauspielers, durch welche er sich hörbar machte (personuit); dann den Schauspieler selbst; dann den Charakter, den er darstellt; weiter irgend einen angenommenen oder wirklichen Charakter, und endlich ein Individuum, ein vernünftiges Wesen. Der Sabellianismus gebrauchte das Wort im Sinne von Antlitz oder Rolle, der Tritheismus dagegen im grammatischen Sinne der Person. Wegen dieser Zweideutigkeit des Wortes ist der Ausdruck Hypostase vorzuziehen, obwohl auch dieser nicht ganz adäquat ist. Vgl. die Lexica und besonders Petavius, De trinitate, lib. IV. Auch Shedd zieht Hypostase vor, und bemerkt, vol. I. p. 371: „This term (persona), it is obvious to remark, though the more common one in English, and perhaps in Protestant trinitarianism generally, is not so well adapted to express the conception intended, as the Greek *ὑπόστασις*. It has a Sabellian leaning, because it does not with sufficient plainness indicate the subsistence in the Essence. The Father, Son, and Spirit are more than mere aspects or appearances of the Essence. The Latin persona was the mask worn by the actor in the play, and was representative of his particular character for the particular time. Now, although those who employed these terms undoubtedly gave them as full and solid a meaning as they could, and were undoubtedly true trinitarians, yet the representation of the eternal and necessary hypostatical distinctions in the Godhead, by terms derived from transitory scenical exhibitions, was not the best for purposes of science, even though the poverty of human language should justify their employment for popular and illustrative statements."

[3]) *ὑποστάσεις*, subsistentiae. Vgl. Hebr. 1, 3. (Die anderen Stellen des N. T.'s, wo das Wort vorkommt, Hebr. 3, 14; 11, 1; 2 Kor. 9, 4; 11, 17, gehören nicht hierher). *Ὑπό-στασις* und das entsprechende lateinische sub-stantia, eigentlich Unterlage, Grundlage, dann Wesen, Substanz, ist ursprünglich ziemlich gleichbedeutend mit *οὐσία*, essentia, und wird auch, wie schon gesagt, häufig damit verwechselt, selbst von Athanasius und in dem Anathema am Schlusse des ursprünglichen nicänischen Symbols. Aber allmählich (nach Petavius seit der Synode von Alexandrien i. J. 362) stellte sich ein Unterschied in der kirchlichen Terminologie fest, zu dem Gregor von Nyssa, besonders in der Schrift De differentia essentiae et hypostasis (tom. III. p. 32 sqq.) bedeutend beigetragen hat. Vgl. Petavius, l. c. p. 314 sqq.

[4]) *τρόποι ὑπάρξεως*, ein Ausdruck, der aber freilich auch im sabellianischen Sinne verstanden werden kann.

getheilten und untheilbaren Ganzen, welche in der heiligen Schrift Vater, Sohn und heiliger Geist genannt werden[1]). Diese Unterschiede sind nicht bloß verschiedene Eigenschaften, Kräfte oder Thätigkeiten im göttlichen Wesen, noch weniger bloß subjective Gesichtspunkte, unter welchen der Mensch Gott auffaßt; sondern jede Person ist das ganze göttliche Wesen mit allen Eigenschaften, und die drei Personen stehen in einem Verhältniß der gegenseitigen Erkenntniß und Liebe zu einander. Der Vater strömt seine ewige Lebensfülle in den Sohn und und der Geist ist das Band der Gemeinschaft zwischen beiden. Der Sohn redet und als Gottmensch betet er auch zum Vater, steht ihm also als ein Ich dem Du gegenüber, und nennt den heiligen Geist den anderen Paraklet, den er vom Vater senden werde, spricht also von ihm als einer dritten Person[2]).

Hierin unterscheidet sich die orthodoxe Lehre vom Sabellianismus oder Modalismus, welcher Vater, Sohn und Geist zwar streng coordinirt, aber bloß als verschiedene Benennungen und Offenbarungsformen des einen Gottes auffaßt.

Nun darf man aber andererseits freilich hier, wie schon angedeutet, den Ausdruck Person nicht ganz in demselben Sinne nehmen, wie in menschlichen Verhältnissen, wo man unter drei Personen drei verschiedene Individuen oder drei selbstbewußte und freihandelnde Wesen versteht; vielmehr steht der trinitarische Begriff der Persönlichkeit in der Mitte zwischen dem Begriff einer bloßen Erscheinungsform oder einer Rolle, der zum Sabellianismus, und dem Begriff einer selbstständigen, begrenzten menschlichen Persönlichkeit, der consequent zum Tritheismus führen würde[3]). In jeder Person ist dieselbige und untrennbare gött-

---

[1]) Man darf diese Frage über die Drei-Persönlichkeit Gottes nicht mit der modernen Frage über die Persönlichkeit Gottes überhaupt verwechseln. Jene wurde von den nicänischen Vätern festgehalten im Gegensatz gegen den abstracten Monarchianismus und Sabellianismus; diese wird vom christlichen Theismus vertheidigt im Gegensatz gegen den Pantheismus, der ein persönliches Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott unmöglich macht. Schleiermacher, der sich als Philosoph ganz entschieden zum Pantheismus hinneigte, gab (in einer Anmerkung zu seinen Reden über die Religion) zu, daß die Andacht und das Gebet immer die Persönlichkeit Gottes voraussetze und fordere. Die philosophische Einwendung, daß die Persönlichkeit nothwendig Beschränkung durch andere Persönlichkeiten einschließe, also dem Begriff der Absolutheit Gottes widerspreche, ist nicht stichhaltig, da man sich eine absolute Persönlichkeit ebenso gut denken kann, als eine absolute Intelligenz und einen absoluten Willen, dem aber die Selbstbeschränkungskraft nicht als eine Schwäche, sondern als eine Vollkommenheit beigeschrieben werden muß. Die orthodoxe Drei-Persönlichkeit steht mit dieser allgemeinen Persönlichkeit nicht in Conflict, sondern giebt ihr eine innere Lebensfülle.

[2]) Joh. 14, 16: *ἄλλον παράκλητον*, vgl. V. 26; 15, 26: *ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ πατρός*, also eine deutliche Unterscheidung des Geistes, Sohnes und Vaters.

[3]) Vgl. das Nähere bei Petavius a. a. O. der sehr ausführlich von der trinitarischen Terminologie bei den Vätern handelt. Ferner J. H. Newman, The Arians, etc. p. 208: „The word Person, which we venture to use in speaking of those three distinct manifestations of Himself, which it has pleased Almighty God to give us,

liche Substanz, verbunden mit der individuellen Eigenthümlichkeit, welche sie von den anderen Personen unterscheidet. Das Wort Person ist eigentlich nur ein Nothbehelf in Ermangelung eines adäquateren Ausdrucks. Unsere Idee von Gott ist wahrer und tiefer als unsere Terminologie, und das Wesen und der Charakter Gottes übersteigt unsere höchsten Ideen [1]).

Die nicänischen Väter und Augustin suchten sich, wie schon früher Tertullian und Dionysius von Alexandrien, das Geheimniß der Dreieinigkeit durch Analogien aus dem creatürlichen Dasein zu veranschaulichen. Solche Bilder sind Sonne, Strahl und Licht; Quelle, Strom und Fluß; Wurzel, Stamm und Frucht; die Farben des Regenbogens [2]); Seele, Gedanke und Geist [3]); Gedächtniß, Intelligenz und Wille [4]); und die Idee der Liebe [5]). Solche Bilder sind zwar anerkanntermaßen unzulänglich als Beweise und können, scharf premirt, leicht auf ganz irrthümliche Vorstellungen führen. So sind z. B. Sonne, Strahl und Licht nicht coordinirt, sondern die beiden letzteren sind bloß Qualitäten und Ausströmungen

---

is in its philosophical sense too wide for our meaning. Its essential signification, as applied to ourselves, is that of an individual intelligent agent, answering to the Greek ὑπόστασις, or reality. On the other hand, if we restrict it to its etymological sense of persona or πρόσωπον, i. e. character, it evidently means less than Scripture doctrine, which we wish to ascertain by it; denoting merely certain outward expressions of the Supreme Being relatively to ourselves, which are of an accidental and variable nature. The statements of Revelation then lie between this internal and external view of the Divine Essence, between Tritheism, and what is popularly called Unitarianism." Dr. Shedd, History of Christian Doctrine, vol. I. p. 365; „The doctrine of a subsistence in the substance of the Godhead brings to view a species of existence that is so anomalous and unique, that the human mind derives little or no aid from those analogies which assist it in all other cases. The hypostasis is a real subsistence, — a solid essential form of existence, and not a mere emanation, or energy, or manifestation, — but it is intermediate between substance and attributes. It is not identical with the substance, for there are not three substances. It is not identical with attributes, for the three Persons each and equally possess all the divine attributes. . . Hence the human mind is called upon to grasp the notion of a species of existence that is totally sui generis, and not capable of illustration by any of the ordinary comparisons and analogies."

[1]) Wie Augustin sagt, De trinitate VII, 7. c. 4 (in anderen Ausg. c. 7, ed. Venet. tom. VIII. fol. 858): „Verius cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur."

[2]) Von Basilius und Gregor von Nyssa gebraucht.

[3]) ψυχή, ἐνθύμησις, πνεῦμα, bei Gregor von Nazianz.

[4]) Augustinus, De trinit. X, 11 (al. 18) tom. VIII. fol. 898): „Haec tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique non tria substantiae sunt, sed una substantia."

[5]) Augustinus, ib. VIII, 8 (fol. 875): „Immo vero vides trinitatem, si caritatem vides." IX, 2 (fol. 879): „Tria sunt; amans, et quod amatur, et amor." An einer anderen Stelle: „tres sunt, amans, amatus et mutuus amor."

der ersten. „Omne simile claudicat." Die Analogien haben aber einen negativen Werth zur Abwehr des Vorwurfs der Unvernünftigkeit dieser Lehre, die vielmehr die höchste Vernunft ist und daher von den größten Philosophen von Plato bis auf Hegel und Schelling in dieser oder jener Weise, freilich oft in einem ganz unbiblischen Sinne anerkannt wird. Eine gewisse Trinität zieht sich unleugbar durch das ganze creatürliche Leben hindurch und spiegelt sich besonders auf manichfache Weise in dem nach Gottes Bild geschaffenen Menschen ab, wie in dem Verhältniß von Leib, Seele und Geist; von Denk-, Gefühls- und Willens-Vermögen; in der Natur des Selbstbewußtseins[1]); und besonders auch im Wesen der Liebe[2]). Gott ist die Liebe selber und darum muß er auch dreieinig sein.

3. Jede göttliche Persönlichkeit hat eine Eigenthümlichkeit, so zu sagen eine charakteristische Individualität, welche durch das griechische Wort *ἰδιότης*[3]) und das lateinische proprietas[4]) bezeichnet wird. Man darf dieß nicht etwa mit Eigenschaft oder Attribut verwechseln, denn die göttlichen Eigenschaften, wie Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Weisheit, Heiligkeit, Liebe u. s. w., inhäriren dem göttlichen Wesen und sind das gemeinsame Eigenthum aller göttlichen Hypostasen. Die Idiotes dagegen ist eine Eigenthümlichkeit der Hypostase und kann darum nicht mitgetheilt oder von der einen auf die andere übertragen werden.

Der ersten Person wird die Vaterschaft oder die Ungezeugtheit[5]), der zweiten

---

[1]) Die Trinität des Selbstbewußtseins besteht in einem Proceß der Selbstobjectivirung nach dem logischen Gesetz der Thesis, Antithesis und Synthesis, oder in der Einheit des denkenden Ich und des gedachten Ich. Dieses speculative Argument wurde von Leibnitz, Hegel und anderen deutschen Philosophen ausgebildet und wird auch von Dr. Shedd, Hist. of Christian Doctrine, I. p. 366 ff. Anm. adoptirt. Allein diese Analogie führt eigentlich nicht zu einer Drei-Persönlichkeit im orthodoxen, sondern höchstens im sabellianischen Sinne.

[2]) Die ethische Deduction der Trinität aus der Idee der Liebe wurde zuerst von Augustin versucht und neuerdings von Sartorius, J. Müller, Martensen, J. P. Lange, Liebner, Schöberlein und anderen tiefsinnig weiter fortgeführt. Sie wird durch das Wesen Gottes, das Liebe ist, und das Verhältniß des Vaters zum Sohne und die „Gemeinschaft" des heil. Geistes nahe gelegt und hat gewiß ein tiefes Element der Wahrheit in sich, führt aber streng genommen nur zu zwei verschiedenen Persönlichkeiten und einem unpersönlichen Verhältniß, beweist also für Vater und Sohn zu viel, und für den Geist zu wenig.

[3]) Oder auch *ἴδιον*. Gregor von Nyssa nennt diesen charakteristischen Unterschied *γνωριστικαὶ ἰδιότητες*, eigenthümliche Erkennungszeichen. Die Ausdrücke *ἰδιότης* und *ὑπόστασις* werden bisweilen synonym gebraucht. Das Wort *ἰδιότης*, fem., von *ἴδιος*, Eigenthümlichkeit, ist natürlich nicht zu verwechseln mit *ἰδιώτης*, masc., das ebenfalls von *ἴδιος* kommt, aber Privatmann, dann Laie, ferner Unwissender, Idiot heißt. Ich führe dieß blos deshalb an, weil eine berühmte Dogmengeschichte eines ausgezeichneten Theologen durchgängig *ἰδιώτης* für *ἰδιότης* gebraucht.

[4]) Proprietas personalis oder auch character hypostaticus.

[5]) *ἀγεννησία*, paternitas.

die Sohnschaft oder die Gezeugtheit[1]), der des heiligen Geistes das Hervorgehen oder Ausgehen[2]) als Eigenthümlichkeit zugeschrieben. Mit anderen Worten: der Vater ist ungezeugt, aber zeugend, der Sohn ungeschaffen, aber gezeugt, der heilige Geist geht aus vom Vater (und nach lateinischer Lehre auch vom Sohne). Alle diese Unterschiede beziehen sich, wie gesagt, bloß auf die Hypostasen und haben keinen Sinn in Bezug auf das göttliche Wesen, das in allen dasselbe ist und weder zeugt noch gezeugt wird, noch ausgeht und gesandt wird.

4. Die göttlichen Personen sind in einander, durchdringen sich gegenseitig und bilden fortwährende Communication und Bewegung im göttlichen Wesen, wie der Herr sagt: „Ich bin im Vater und der Vater in mir; und der Vater, der in mir wohnet, thut die Werke.“[3]) Diese vollkommene Einwohnung und lebendige Gemeinschaft wurde später (von Johann von Damascus und den Scholastikern) bezeichnet durch die Ausdrücke *περιχώρησις*[4]), inexistentia, immanentia, inhabitatio, circulatio, intercommunio, circumincessio[5]).

5. In der Nicänischen Lehre liegt der Sache nach bereits die Unterscheidung einer zweifachen Trinität des Wesens[6]), die von Ewigkeit her existirte, und

---

[1]) *γεννησία*, *γέννησις*, generatio, filiatio.

[2]) *ἐκπόρευσις*, processio, auch *ἔκπεμψις*, missio, beides nach Joh. 15,15 (*πέμψω .... ἐκπορεύεται*) und ähnlichen Stellen, die sich aber nicht auf die ewige Wesenstrinität, sondern auf die historische Offenbarungstrinität beziehen. Gregor von Nazianz sagt, *ἴδιον πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις.*

[3]) Joh. 14, 10: *ὁ δὲ πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένων, αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα*, V. 11: *ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί.* Auch dieß bezieht sich eigentlich nicht auf das ewige Verhältniß, sondern auf die Einwohnung des Vaters in dem historischen, menschgewordenen Christus.

[4]) Von *περιχωρέω* (mit *εἰς*) herumgehen, progredi, ambulare. Vergl. darüber Petavius, De trinitate, lib. IV. c. 16 (tom. II. p. 453 sqq.) und De Incarnatione, lib. IV. c. 14 (tom. IV. p. 373 sqq.). Die Sache selbst wird deutlich schon von den nicänischen Vätern, besonders von Athanasius in der dritten Rede gegen die Arianer, c. 3 sqq., mit Rücksicht auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater gelehrt, obwohl das Wort *περιχώρησις* bei ihm so viel ich weiß noch nicht vorkommt. Gregor von Nazianz gebraucht das verbum *περιχωρεῖν* (nicht das nomen) von der innigen Durchdringung der beiden Naturen in Christo. Gibbon nennt in seinem verächtlichen Bericht über die nicänische Controverse (Chapter XXI) die *περιχώρησις*, oder circumincessio „the deepest and darkest corner of the whole theological abyss,“ giebt sich aber keine Mühe, diesen Begriff auch nur zu erklären. Die alt-protestantischen Dogmatiker definirten die *περιχώρησις* als immanentia, h. e. inexistentia mutua et singularissima, intima et perfectissima inhabitatio unius personae in alia. Vgl. Joh. Gerhard, Loci theologici, tom. I. p. 197 (ed. Cotta).

[5]) Von incedo, die innere fortwährende Bewegung der Trinität, die circumfusio oder mutua commeatio et communicatio personarum inter se bezeichnend. Petavius (im 2. u. 4. Bande l. c.) und Andere gebrauchen statt dessen circuminsessio, von sedeo, welches mehr das ruhige Ineinandersein, die inexistentia oder mutua existentia personarum bezeichnet.

[6]) Ad intra, *τρόπος ὑπάρξεως.*

einer ökonomischen oder transeunten Trinität der Offenbarung,[1]) obwohl dieser Unterschied erst viel später formulirt wurde. Denn die Zeugung des Sohnes und das Ausgehen des Geistes wird als ein ewiger Proceß gelehrt. Das christliche Bewußtsein und praktische Bedürfniß geht eigentlich von der Offenbarungstrinität in dem dreifachen fortgehenden Werke der Schöpfung, Erlösung und Erhaltung der Welt aus, schließt aber von dieser zurück auf eine Wesenstrinität, da Gott sich so geoffenbart hat wie er ist, und kein Widerspruch zwischen seinem Wesen und seinen Werken stattfinden kann. Die ewige Präexistenz des Sohnes und Geistes ist der Hintergrund ihrer geschichtlichen Offenbarung, durch welche sie unser Heil bewirkt haben. Die heilige Schrift, die sich überhaupt nicht auf metaphysische Speculation einläßt, faßt überwiegend die Dreieinigkeit der Offenbarung in's Auge, und deutet die Wesenstrinität bloß gelegentlich an, z. B. im Prolog des johanneischen Evangeliums, wo ein ewiger Unterschied zwischen Gott und dem Logos oder ein ewiges inneres Verhältniß von Gott zu Gott behauptet wird, und in der Stelle bei Paulus, wonach der heilige Geist die Tiefen der Gottheit erforscht. Die Nicäner bewegen sich aber etwas einseitig auf dem speculativen Gebiete und in den dunklen Regionen der innergöttlichen und vorweltlichen Verhältnisse, und zu wenig auf dem geschäftlichen Boden der Heilsthatsachen.

6. Die nicänischen Väter lehren, wie die vornicänischen, noch einen gewissen Subordinatianismus, welcher mit der Lehre von der Homo-usie im Widerspruch zu stehen scheint. Aber man muß zwischen einem Subordinatianismus des Wesens[2]), und einem Subordinatianismus der Hypostase, der Ordnung und Würde unterscheiden. Der erstere wurde geläugnet, der letztere behauptet. Vater, Sohn und Geist haben alle dasselbe göttliche Wesen, aber nicht in der Ordnung der Coordination, sondern der Subordination. Der Vater hat das Wesen ursprünglich und aus sich selbst, von keinem anderen, er ist das göttliche Ursubject, dem allein Aseität zukommt, und er wird daher Gott im eminenten Sinne[3]), oder das Princip, die Quelle und Wurzel der Gottheit[4]) genannt; der Sohn dagegen hat sein Wesen durch Mittheilung vom Vater, also in secundärer, abgeleiteter Weise. „Der Vater ist größer als der Sohn." Jener ist ungezeugt, dieser gezeugt; der Sohn ist vom Vater, aber der Vater nicht vom Sohne; die Vaterschaft ist der Natur der Sache nach primär, die Sohnschaft secundär. Die-

[1]) Ad extra, τρόπος ἀποκαλύψεως. [2]) οὐσία.

[3]) ὁ θεός und αὐτόθεος im Unterschied von θεός. Waterland (Works, vol. I. p. 315) bemerkt darüber: „The title of ὁ θεός, being understood in the same sense with αὐτόθεος, was, as it ought to be, generally reserved to the Father, as the distinguishing personal character of the first Person of the Holy Trinity. And this amounts to no more than the acknowledgment of the Father's prerogative, as Father. But as it might also signify any Person who is truly and essentially God, it might properly be applied to the Son too: and it is so applied sometimes, though not so often as it is to the Father."

[4]) ἡ πηγή, ἡ αἰτία, ἡ ῥίζα τῆς θεότητος, fons, origo, principium.

selbe Subordination gilt noch mehr vom heiligen Geiste. Die nicänischen Väter glaubten dadurch am besten die Idee der göttlichen Einheit wahren zu können, indem trotz der Dreiheit der Personen der Vater die Monas sei, aus welcher Sohn und Geist stammen und zu welcher sie zurückkehren.

Am deutlichsten spricht diese Subordination Hilarius von Pictavium, der Vorkämpfer der nicänischen Lehre im Abendlande, aus[1]). Die bekannten Vergleichungen der Quelle und des Flusses, der Sonne und des Lichtes, welche Athanasius so oft, wie früher schon Tertullian gebraucht, führen ebenfalls auf eine Abhängigkeit des Sohnes vom Vater[2]). Selbst das nicäno-constantinopolitanische Symbol spricht dafür, indem es den Sohn Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrhaftigen Gott vom wahrhaftigen Gott nennt. Denn was man von einem anderen hat oder ist, das hat oder ist man nicht aus sich selbst. Doch kann dieser Ausdruck, wie bisweilen von den späteren nicänischen Vätern wirklich geschieht, auch so verstanden werden, daß Sohn und Geist nur die Hypostase vom Vater haben, nicht das Wesen der Gottheit, die allen drei Personen gemeinsam und in allen gleich-ewig ist.

Den Schriftgrund für diese Subordinationstheorie fand man häufig in solchen Stellen, wie: „Wie der Vater hat das Leben in ihm selber[3]), so hat er auch dem Sohne gegeben[4]), Leben zu haben in ihm selber, und hat ihm Macht gegeben Gericht zu halten"[5]); „Alle Dinge sind mir übergeben[6]) von meinem Vater"[7]); „Mein Vater ist größer als ich"[8]). Allein diese und ähnliche Stellen beziehen sich auf das historische Verhältniß des Vaters zu dem menschgewordenen Logos im Stande der Erniedrigung, oder auf die Erhebung der menschlichen Natur zur Theilnahme an der Herrlichkeit und Macht der göttlichen[9]), nicht aber auf das ewige metaphysische Verhältniß des Vaters zum Sohne.

In diesem Punkte sowie in der Lehre vom heiligen Geiste, bedurfte die nicänische Lehre noch einer weiteren Fortbildung. Die logische Consequenz der Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes, worauf die nicänischen Väter das Haupt-

---

[1]) De trinit. III, 12: „Et quis non Patrem potiorem confitebitur, ut ingenitum a genito, ut Patrem a Filio, ut eum qui miserit ab eo qui missus sit, ut volentem ab eo qui obediat? Et ipse nobis erit testis: Pater major me est. Haec ita ut sunt intelligenda sunt, sed cavendum est, ne apud imperitos gloriam Filii honor Patris infirmet." Ebenso leitet Hilarius durchweg die Eigenschaften des Sohnes vom Vater ab.

[2]) Vgl. die hieher gehörigen Stellen aus Athanasius, Basilius und den Gregoren bei Bull, Defensio, Sect. IV. (Pars. II. p. 688 sqq.). Auch noch Johannes Damascenus, mit dem sich die productive Periode der griechischen Dogmatik abschließt, lehrt dieselbe Subordination, De orthod. fide I, 10: *πάντα ὅσα ἔχει ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα, ἐκ τοῦ πατρὸς ἔχει, καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι.*

[3]) *ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ.* [4]) *ἔδωκε.* [5]) Joh. 5, 26. 27.

[6]) *πάντα μοι παρεδόθη.* [7]) Matth. 11, 27; vgl. 28, 18.

[8]) Joh. 14, 28. [9]) Joh. 17, 5; Phil. 2, 9—11.

gewicht legten, mußte mit der Zeit diese absterbenden Ueberreste des vornicänischen Subordinatianismus überwinden[1]).

§. 263. Die nach-nicänische Trinitätslehre von Augustin.

Augustinus: De Trinitate libri XV, begonnen i. J. 400 und beendigt um 415; und seine antiarianischen Schriften Contra sermonem Arianorum; Collatio cum Maximino Arianorum episcopo; Contra Maximinum haereticum libri 2 (alle diese Schriften in den Opera Omnia ed. Bened. v. Venedig 1733, in tom. VIII. fol. 626—1004; und in Migne's Ausg. Par. 1845, tom. VIII. fol. 683—1098).

Während die griechische Kirche bei der nicänischen Darstellung der Trinitätslehre stehen blieb, wurde dieselbe in der lateinischen Kirche durch den ebenso tiefsinnigen als frommen Forschungsgeist Augustin's im Anfang des fünften Jahrhunderts consequent weiter gebildet und später in dem athanasianischen Symbol festgestellt. Augustin hat unter allen Vätern nächst Athanasius das größte Verdienst um dieses Dogma und übte durch seine tiefsinnige und geistvolle Speculation noch mehr Einfluß auf die scholastische und reformatorische Theologie, als alle nicänischen Väter. Die Punkte, in welchen er über den nicänischen Lehrbegriff hinausging, sind folgende[2]):

[1]) Alle bedeutenden Forscher seit Petavius geben den Subordinatianismus der nicänischen Trinitätslehre zu, z. B. Bull, welcher in der vierten (nicht dritten, wie Gibbon sagt) Section seiner berühmten Defensio fidei Nic. (Works, vol. V. P. II. p. 685—796) sehr ausführlich von der Subordination des Sohnes unter den Vater handelt und im Interesse der Identität der nicänischen und vornicänischen Lehre nachweist, daß alle orthodoxen Väter vor und nach der nicänischen Synode „uno ore docuerunt naturam perfectionesque divinas Patri Filioque competere non collateraliter aut coordinate, sed subordinate; hoc est, Filium eandem quidem naturam divinam cum Patre communem habere, sed a Patre communicatam; ita scilicet ut Pater solus naturam illam divinam a se habeat, sive a nullo alio, Filius autem a Patre; proinde Pater divinitatis, quae in Filio est, origo ac principium sit", etc. Ebenso Waterland, der in seiner Vertheidigung der orthodoxen Trinitätslehre gegen Samuel Clarke eine solche Suprematie des Vaters behauptet, welche sich mit der ewigen nnd nothwendigen Existenz, Wesensgleichheit und unendlichen Vollkommenheit des Sohnes verträgt. Auf dasselbe Resultat kommen unter den neueren Historikern Neander, Gieseler, Baur (Lehre von der Dreieinigkeit, 2c. I. S. 468 ff.) und Dorner (Lehre von der Person Christi I. S. 929 ff.). Während aber Baur und Dorner (obwohl von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend) darin einen Mangel der nicänischen Lehre erkennen, über welchen die spätere Entwicklung des kirchlichen Dogma's hinausgehen mußte, so sehen dagegen die anglicanischen Theologen Pearson, Bull, Waterland (u. unter americanischen Theologen auch Dr. Shedd) den nicänischen Subordinatianismus als die wahre, schriftgemäße und endgültige Form der Trinitätslehre an und nehmen keine Rücksicht auf Augustin. Kahnis (der Kirchenglaube, II. S. 66 ff.) glaubt, daß die heil. Schrift noch weiter gehe in der Unterordnung des Sohnes und Geistes unter den Vater, als die nicänischen Väter.

[2]) Ausführlich handelt von der augustinischen Trinitätslehre Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit u. s. w. Bd. I. S. 826—888. Augustin verstand die griechische Sprache nur unvollkommen und war daher mit den Schriften der nicänischen Väter nicht

1. Er überwand den Rest des Subordinatianismus und hob die Wesensgleichheit und numerische Wesenseinheit der drei Personen klarer und schärfer hervor[1]). Doch gab auch er noch zu, daß der Vater insofern über dem Sohn und dem Geiste stehe, als er allein von keinem anderen, also absolut ursprünglich und unabhängig sei, während der Sohn von ihm gezeugt ist und der Geist von ihm, und zwar von ihm in einem höheren Sinne als vom Sohne ausgeht[2]). Man kann von drei Menschen reden, die dieselbe Natur haben; aber die Personen in der Trinität sind nicht drei für sich subsistirende Individuen. Die göttliche Substanz ist nicht der allgemeine Gattungsbegriff, den sie gemein haben, sondern eine concrete, lebendige Realität. Ein und derselbe Gott ist Vater, Sohn und Geist. Alle Werke der Trinität sind gemeinsam. Also kann man ebenso gut von einer Menschwerdung Gottes als von einer Menschwerdung des Sohnes reden, und die Theophanien des Alten Testaments, die man gewöhnlich dem Logos zuschrieb, auch dem Vater und dem heiligen Geiste zuschreiben.

Wenn sich die orthodoxe Trinitätslehre zwischen Sabellianismus und Tritheismus in der Mitte hielt, so neigte sich Augustin mehr auf die sabellianische Seite. Darauf führen auch die Analogien aus dem menschlichen Geiste, in welchen er das Geheimniß der Dreieinigkeit reflectirt sieht, und mit Vorliebe und feinem psychologischem Scharfsinn nachweist, jedoch mit dem demüthigen Bewußtsein, daß sie den Schleier nicht lüften, sondern bloß da und dort etwas durchsichtiger machen können. Er unterscheidet im Menschen das Sein, welches dem Vater, das Erkennen oder Bewußtsein, welches dem Sohne, und das Wollen,

---

genau bekannt, aber um so mehr auf sein eigenes Denken angewiesen. Vgl. sein Geständniß De trin. l. III. c. 1 (tom. VIII. f. 793 der edit. Bened. Venet., nach der ich in diesem Abschnitt immer citire, jedoch mit Angabe der abweichenden Kapitel-Eintheilung in anderen Ausg.).

[1]) De trin. l. VII. c. 6 (al. 11), tom. VIII. f. 863: „Non major essentia est Pater et Filius et Spiritus Sanctus simul, quam solus Pater, aut solus Filius; sed tres simul illae substantiae [hier gleich ὑποστάσεις] sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis: quod animalis homo non percipit.“ Ebendaselbst (f. 863): „Ita dicat unam essentiam, ut non existimet aliud alio vel majus, vel melius, vel aliqua ex parte divisum.“ Ebendaselbst lib. VIII. c. 1 (fol. 865): „Quod vero ad se dicuntur singuli, non dici pluraliter tres, sed unam ipsam trinitatem: sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus; et bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus Sanctus; et omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus; nec tamen tres dii, aut tres boni, aut tres omnipotentes, sed unus Deus, bonus, omnipotens ipsa Trinitas.“ Lib. XV, 17 (fol. 988): „Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus S. Deus, et simul omnes unus Deus.“ De civit. Dei XI. c. 24: „Non tres Dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens.“ Ganz ebenso das Symbolum Athanas. v. 11.

[2]) De trinitate l. XV. c. 26 (al. 47. fol. 1000): „Pater solus non est de alio, ideo solus appellatur ingenitus, non quidem in Scripturis, sed in consuetudine disputantium... Filius autem de Patre natus est: et Spiritus Sanctus de Patre principaliter, et ipso sine ullo temporis intervallo dante, communiter de utroque procedit.“

welches dem heiligen Geiste entspreche[1]). Eine ähnliche Trinität findet er im Verhältniß von Geist, Wort und Liebe, ferner im Verhältniß von Gedächtniß, Intelligenz und Wille oder Liebe, welche von einander verschieden und doch nur Ein menschliches Wesen (aber freilich auch nur Eine menschliche Persönlichkeit) sind[2]).

2. Augustin lehrte den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne wie vom Vater, jedoch vom Vater hauptsächlich. Dieß folgte consequent aus der völligen Wesenseinheit der Hypostasen und wurde auch durch einige Schriftstellen gestützt, wonach der Sohn den Geist sendet[3]). Auch stellte er den heiligen Geist als die Liebe und die Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn dar, als das Band, welches beide, so wie die Gläubigen mit Gott verbindet[4]).

Das nicäno-constantinopolitanische Symbol behauptet bloß die processio Spiritus a Patre, jedoch nicht in exclusivem Sinne, sondern mehr im Gegensatz gegen die Pneumatomachen und in der Absicht den Geist in ein ebenso unmittel-

---

[1]) Confess. XIII, 11; „Dico haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim, et novi et volo; sum sciens, et volens; et scio esse me, et velle; et volo esse, et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio, et tamen distinctio, videat qui potest." Dieselbe Vergleichung wiederholt er in etwas verschiedener Form De civit. Dei XI, 26.

[2]) Mens, verbum, amor; — memoria, intelligentia, voluntas oder caritas; denn voluntas und caritas sind bei ihm wesentlich dasselbe (De trinit. XV: Quid enim est aliud caritas quam voluntas?); ferner amans, amatus, mutuus amor. Vgl. über diese und ähnliche Analogien, welche wir schon in §. 261 erwähnten, Augustin, De Civit. Dei l. XI, 24; De Trinit. XIV u. XV, und die Kritik von Baur, a. a. O. I. S. 844 ff.

[3]) Joh. 15, 26: ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, und 16, 7: πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς, verglichen mit Joh. 14, 26: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου. Augustin beruft sich auch auf Joh. 20, 22, wo Christus den h. Geist seinen Jüngern einhaucht, De Trinit. IV. c. 20 (29). fol. 829: „Nec possumus dicere quod Spiritus S. et a Filio non procedat, neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur. Nec video quid aliud significare voluerit, cum sufflans in faciem discipulorum ait: Accipite Spiritum S." Tract. 99 in Evang. Joh.: „Spiritus S. non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit." Er läßt aber den Geist doch hauptsächlich vom Vater, „de patre principaliter", ausgehen. De trinit. XV. c. 26 (47). Augustin betrachtet ferner den Ausgang des heil. Geistes vom Sohne als die Gabe des Vaters, welche in der Mittheilung des Lebens an den Sohn enthalten ist. Vgl. Tract. 99 in Evang. Joh. §. 8: „A quo habet Filius ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus: ac per hoc Spiritus sanctus ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre."

[4]) De trinit. XV. c. 17 (al. 27) fol. 987: „Spiritus S. secundum Scripturas sacras nec Patris solius est, nec Filii solius, sed amborum, et ideo communem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat caritatem." Allerdings ist Gott überhaupt die Liebe, aber in speciellem Sinne kann dieß vom heil. Geiste gesagt werden. De trinit. XV. c. 17 (al. 29. fol. 988): „Ut scilicet in illa simplici summaque natura non sit aliud substantia et aliud caritas, sed substantia ipsa sit caritas, et caritas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu S., et tamen proprie Spiritus S. caritas nuncupetur."

bares Verhältniß zum Vater zu setzen, wie den Sohn. Der Geist ist nicht vom Sohne geschaffen, sondern geht direct ewig vom Vater, als der ersten Quelle, aus, wie der Sohn vom Vater von Ewigkeit gezeugt ist. Alles geht vom Vater aus, wird durch den Sohn vermittelt und durch den heiligen Geist vollendet. Dieß ist die Ansicht von Athanasius, Basilius und den Gregoren, ohne daß sie den Ausgang vom Sohne leugneten. Einige griechische Väter, Epiphanius[1]), Marcellus von Ancyra[2]) und Cyrill von Alexandrien[3]), leiteten den Geist vom Vater und Sohne ab, während Theodor von Mopsuestia und Theodoret keine Abhängigkeit des Geistes vom Sohne zugeben wollten.

Die augustinische Ansicht fand allmählich allgemeinen Eingang im Westen. Sie wurde adoptirt von Boethius, Leo dem Großen und anderen[4]). Sie wurde später von der Synode von Toledo i. J. 589 sogar in das nicänische Symbol durch den Zusatz filioque eingeschoben, und zwar mit einer Verdammung der Gegner, womit jedoch nicht die Griechen, sondern die Arianer gemeint sind. Hier liegt bis auf heute der dogmatische Hauptunterschied zwischen der griechischen und lateinischen Kirche, obwohl der Streit darüber erst in der Mitte des neunten Jahrhunderts unter dem Patriarchen Photius (867) ausbrach[5]).

---

[1]) Ancor. §. 9: ἄρα θεὸς ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα. Doch sagt er nicht ausdrücklich: ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ υἱοῦ.

[2]) Der letztere jedoch in sabellianischem Sinne.

[3]) Der in seinen Anathematismen gegen Nestorius auch diejenigen verdammt, welche den heiligen Geist nicht von Christo ableiteten. Theodoret erwiederte darauf: Wenn man darunter versteht, daß der Geist gleichen Wesens mit Christo sei und vom Vater ausgehe, so stimmen wir ein; wenn man aber damit sagen will, daß der Geist durch den Sohn sein Dasein habe, so ist dieß gottlos. Vgl. Neander, Dogmengesch. I. S. 322.

[4]) Vgl. die Stellen in Hagenbachs Dogmengeschichte, Bd. I. S. 267 (der anglo-amerikanischen Ausg. von H. B. Smith, Neu-York 1861), und bei Perthel, Leo der Gr. S. 138 ff. Leo sagt z. B. Serm. LXXV, 2: Huius enim beatae trinitatis incommutabilis deitas una est in substantia, indivisa in opere, concors in voluntate, par in potentia, aequalis in gloria."

[5]) Vgl. über diesen Streit J. G. Walch: Historia controversiae Graecorum Latinorumque de Processione Spir. S. Jen. 1751. Waterland (Works, vol. III. p. 237 sq.) faßt diese Streitpunkte kurz also zusammen: „The Greeks and Latins have had many and tedious disputes about the procession. One thing is observable, that though the ancients, appealed to by both parties, have often said that the Holy Ghost proceeds from the Father, without mentioning the Son, yet they never said that he proceeded from the Father alone; so that the modern Greeks have certainly innovated in that article, in expression at least, if not in real sense and meaning. As to the Latins, they have this to plead, that none of the ancients ever condemned their doctrine; that many of them have expressly asserted it; that the Oriental churches themselves rather condemn their taking upon them to add any thing to a Creed formed in a general council, than the doctrine itself; that those Greek churches that charge their doctrine as heresy, yet are forced to admit much the same thing, only in different words; and that Scripture itself is plain that the Holy Ghost proceeds at least by the Son, if not from him; which yet amounts to the same thing." Vgl. über diesen Streit

§. 264. Das Athanasianische Symbol.

G. Joh. Voss (Reform.): De tribus symbolis, diss. II, 1642 und in seinen gesammelten Opera omnia, Amstel. 1701 (epochemachend für die kritische Untersuchung). Erzbischof **Ussher:** De symbolis 1647. **J. H. Heidegger** (Reform.): De symbolo Athanasiano. Zür. 1680. **Ern. Tentzel** (Luth.): Judicia eruditorum de Symb. Athan. studiose collecta. Goth. 1687. **Montfaucon** (R.-K.): Diatribe in Symbolum Quicunque, in der Benedictiner Ausg. der Opera Athanasii, Par. 1698, tom. II. p. 719—735. **Dan. Waterland** (Anglic.): A Critical History of the Athanasian Creed. Cambridge 1724, sec. ed. 1728 (in Waterlands Works ed. Mildert, vol. III. p. 97—270, Oxf. 1843). **Dom. M. Speroni** (R.-K.): De symbolo vulgo S. Athanasii. Diss. I et II. Patav. 1750 et 51. **E. Köllner** (Luther.): Symbolik aller christl. Confessionen. Bd. I. Hamb. 1837, S. 53—92. **W. W. Harvey** (Anglic.): The History and Theology of the Three Creeds. Lond. 1854. vol. II. p. 541—695. **Ph. Schaff:** The Athanasian Creed, im Mercersburg Review für 1859, p. 232—271. (Vgl. die ältere Literatur in chronol. Ordnung bei Waterland a. a. O. S. 108 ff. und bei Köllner).

Die nach-nicänische oder augustinische Trinitätslehre hat in dem dritten und letzten der ökumenischen Bekenntnisse, dem sogenannten Symbolum Athanasianum, oder, wie es auch von seinem Anfangsworte genannt wird, dem Symbolum Quicunque einen classischen Ausdruck gefunden, über welchen die orthodoxe Dogmen-Entwicklung der römischen und der evangelischen Kirche bis auf den heutigen Tag noch nicht hinausgekommen ist[1]). Es ist ein unübertroffenes Meisterstück logischer Klarheit, Schärfe und Präcision, und wenn es überhaupt möglich wäre, die unerschöpflichen Tiefen eines solchen Glaubens-Geheimnisses, das die Engel anbeten, in beschränkte dialektische Verstandesformeln zu fassen und gegen Irrthümer zu wahren, so ist es in diesem dogmatisch-liturgischen Bekenntniß geschehen. Wir geben es hier vollständig mit Anticipation der Resultate der christologischen Streitigkeiten, und fügen unten verwandte Stellen aus Augustin und anderen älteren Schriftstellern bei, welche der unbekannte Verfasser zum Theil wörtlich benutzt und mit großem Geschick in ein organisches Ganze verwoben hat[2]).

---

punkt auch den gründlichen Forscher in der orientalischen Kirchengeschichte, John Mason Neale: A History of the holy Eastern Church. Lond. 1850, vol. I. p. 1093. A. P. Stanley: Lectures on the History of the Eastern Church, N.-York 1862, p. 142 nennt den einst so lange und so heftig geführten Streit „an excellent specimen of the race of extinct controversies."

[1]) In auffallendem Contraste zu dieser unleugbaren historischen Bedeutung dieses Symbols steht die stiefmütterliche Behandlung, die ihm Baur in seinem dreibändigen Werke über die Geschichte der Dreieinigkeitslehre zu Theil werden läßt, indem er es in einer kurzen Note Bd. II. S. 33 abfertigt als einen vergeblichen Versuch, die schroffen und unvermittelten Gegensätze der Einheit und Dreiheit durch logische Kategorien zu rechtfertigen.

[2]) Im lateinischen Texte folgen wir meist der sorgfältigen Recension von Waterland, Ch. IX (p. 221 sqq.), der auch die verschiedenen Lesarten aus den besten Handschriften und mehrere Parallelstellen aus den Kirchenvätern vor dem Jahre 430 beifügt, da er die Abfassung vor das dritte ökumenische Concil (431) hinaufrückt. Wir haben auch den Text von Montfaucon und von Walch (Christl. Concordienbuch, 1750) verglichen. Die Zählung der Verse ist verschieden von V. 19 an. Waterland zieht V. 19 u. 20, 25 u. 26, 39 u. 40, 41

1. Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem. [1])	Wer da will selig werden, der muß vor allen Dingen den katholischen (den rechten christlichen) Glauben haben.
2. Quam nisi quisque integram inviolatamque [2]) servaverit, absque dubio [3]) in aeternum peribit.	Wer denselben nicht ganz rein hält, der wird ohne Zweifel ewiglich verloren gehen.
3. Fides autem catholica haec est, ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur; [4])	Dieß ist aber der katholische Glaube, daß wir einen einigen Gott in drei Personen und drei Personen in einiger Gottheit ehren;
4. Neque confundentes personas; neque substantiam separantes. [5])	Und nicht die Personen in einander mengen; noch das göttliche Wesen zertrennen.
5. Alia est enim persona Patris: alia Filii: alia Spiritus Sancti. [6])	Eine andere Person ist der Vater: eine andere der Sohn: eine andere der heil. Geist.
6. Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas: aequalis gloria, coaeterna majestas. [7])	Aber der Vater und Sohn und heiliger Geist ist ein einiger Gott, gleich in der Herrlichkeit: gleich in ewiger Majestät.
7. Qualis Pater, talis Filius, talis (et) Spiritus Sanctus. [8])	Welcherlei der Vater ist, solcherlei ist der Sohn, solcherlei ist auch der heil. Geist.
8. Increatus Pater: increatus Filius: increatus (et) Spiritus Sanctus.	Der Vater ist nicht geschaffen, der Sohn ist nicht geschaffen, der heil. Geist ist nicht geschaffen.

u. 42 je in einen zusammen und zählt blos 40 Verse im Ganzen. Ebenso Montfaucon p. 735 sqq. Walch zählt 44 Verse.

[1]) Vgl. Augustin, Contra Maximin. Arian. l. II. c. 3 (Opera tom. VIII, 729, ed. Venet.): „Haec est fides nostra, quoniam haec est fides recta, quae etiam catholica nuncupatur.“

[2]) Andere Handschriften: inviolabilemque.

[3]) Absque dubio fehlt im Cod. reg. Paris., nach Waterland.

[4]) Gregor v. Naz. Orat. XXIII. p. 422: .... *μονάδα ἐν τριάδι, καὶ τριάδα ἐν μονάδι προσκυνουμένην*...

[5]) Eine ähnliche Sentenz findet sich an zwei Stellen im Commonitorium des Vincentius Lirinensis (gest. 450): „Ecclesia vero catholica unam divinitatem in trinitatis plenitudine et trinitatis aequalitatem, in una atque eadem majestate veneratur, ut neque singularitas substantiae personarum confundat proprietatem, neque item trinitatis distinctio, unitatem separet deitatis“ (c. 18 u. 22). S. die Vergleichungstabelle bei Montfaucon in Opera Athan. tom. II. p. 725 sq. Aus dieser und ein Paar anderen Parallelen hat Anthelmi (Disquisitio de Symb. Athan., Par. 1693) geschlossen, daß Vincentius von Lerinum der Verfasser des athanas. Symbols sei. Aber mit viel größerem Rechte könnte man auf die Autorschaft Augustins schließen, der viel mehr Parallelen darbietet und aus dem Vincentius geschöpft hat.

[6]) Vincentius Lir. l. c. c. 19: „Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. Sed Patris et Filii et Spiritus S. non alia et alia, sed una eademque natura.“ Eine ähnliche Stelle citirt Waterland aus dem Symbolum Pelagii.

[7]) Augustin, tom. VIII. p. 744 (ed. Venet.): „Patris et Filii et Spiritus Sancti unam virtutem, unam substantiam, unam deitatem, unam majestatem, unam gloriam.“

[8]) Faustini Fid. (citirt von Waterland): „Qualis est Pater secundum substantiam, talem genuit Filium,“ etc.

9. Immensus Pater: immensus Filius: immensus Spiritus Sanctus.[1]

Der Vater ist unermeßlich: der Sohn ist unermeßlich: der heil. Geist ist unermeßlich.

10. Aeternus pater: aeternus Filius: aeternus (et) Spiritus Sanctus.[2]

Der Vater ist ewig: der Sohn ist ewig: der heilige Geist ist ewig.

11. Et tamen non tres aeterni; sed unus aeternus.

Und sind doch nicht drei Ewige; sondern es ist ein Ewiger.

12. Sicut non tres increati: nec tres immensi: sed unus increatus et unus immensus.

Gleichwie auch nicht drei Ungeschaffene; noch drei Unermeßliche sind; sondern es ist Ein Ungeschaffener und Ein Unermeßlicher.

13. Similiter omnipotens Pater: omnipotens Filius: omnipotens (et) Spiritus Sanctus.

Also ist auch der Vater allmächtig: der Sohn ist allmächtig: der heilige Geist ist allmächtig.

14. Et tamen non tres omnipotentes; sed unus omnipotens.[3]

Und sind doch nicht drei Allmächtige, sondern es ist Ein Allmächtiger.

15. Ita Deus Pater: Deus Filius: Deus (et) Spiritus Sanctus.[4]

Also der Vater ist Gott: der Sohn ist Gott: der heil. Geist ist Gott.

16. Et tamen non tres Dii; sed unus est Deus.[5]

Und sind doch nicht drei Götter, sondern es ist Ein Gott.

---

[1]) Ebenso Augustin, nur daß er magnus für immensus hat. Vgl. unten. Immensus wird in den verschiedenen griechischen Exemplaren verschieden übersetzt, *ἀκατάληπτος*, *ἄπειρος* und *ἄμετρος* — ein Beweis, daß das Original lateinisch ist. Venantius Fortunatus erklärt es in seiner Expositio fidei Catholicae: Non est mensurabilis in sua natura, quia illocalis est, incircumscriptus, ubique totus, ubique praesens, ubique potens." Es ist also ziemlich gleichbedeutend mit allgegenwärtig. Die Uebersetzung incomprehensible, unbegreiflich, im englischen Book of common Prayer ist ungenau, und folgte wahrscheinlich der griechischen Uebersetzung *ἀκατάληπτος*.

[2]) Augustin, Op. tom. V. p. 543: „Aeternus Pater, coaeternus Filius, coaeternus Spiritus Sanctus."

[3]) Ganz ähnlich Augustin, De trinit. lib. V. c. 8 (tom. VIII, 837 sq.): Magnus Pater, magnus Filius, magnus Spiritus S., non tamen tres magni, sed unus magnus..... Et bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus S.; nec tres boni, sed unus bonus; de quo dictum est, „Nemo bonus nisi unus Deus"... Itaque omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus S.; nec tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens, „ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, ipsi gloria" (Röm. 9, 36).

[4]) Vgl. Augustin, De trinit. lib. VIII in Prooem. vor c. 1: „Sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus S.; et bonus P., bonus F., bonus Sp. S.; et omnipotens P., omnipotens F., omnipotens Sp. S.; nec tamen tres Dii, aut tres boni, aut tres omnipotentes; sed unus Deus, bonus, omnipotens, ipsa Trinitas." Vgl. Serm. 215 (Opera tom. V. p. 948): „Unus Pater Deus, unus Filius Deus, unus Spiritus S. Deus; nec tamen Pater et F. et Sp. S. tres Dii, sed unus Deus." De trinit. X. c. 11 (al. 18): „Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens; consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia." Vgl. auch Ambrosius, De Spiritu S. III, 111: „Ergo sanctus Pater, sanctus Filius, Sanctus et Spiritus; sed non tres sancti; quia unus est Deus sanctus, unus est Dominus," und ähnliche Stellen.

[5]) Vgl. die vorige Stelle aus Augustin, sowie De trinit. I. c. 5 (al. 8): „et tamen hanc trinitatem non tres Deos, sed unum Deum." Eine ähnliche Stelle bei Vigilius von Tapsus.

17. Ita Dominus Pater: Dominus Filius: Dominus (et) Spiritus Sanctus.

Also der Vater ist der Herr: der Sohn ist der Herr: der heil. Geist ist der Herr.

18. Et tamen non tres domini, sed unus est Dominus.[1])

Und sind doch nicht drei Herren, sondern es ist Ein Herr.

19. Quia sicut singulatim unamquamque personam et Deum et[2]) Dominum confiteri, christiana veritate compellimur:

Denn gleich wie wir müssen nach christlicher Wahrheit eine jegliche Person für sich Gott und Herren bekennen:

20. Ita tres deos, aut (tres)[3]) dominos dicere, catholica religione prohibemur.

Also können wir nach der katholischen Religion nicht drei Götter, oder drei Herren nennen.

21. Pater a nullo est factus; nec creatus; nec genitus.

Der Vater ist von Niemand gemacht, noch geschaffen, noch gezeugt.

22. Filius a Patre solo[4]) est: non factus; nec creatus; sed genitus.

Der Sohn ist allein vom Vater, nicht gemacht, noch geschaffen, sondern gezeugt.

23. Spiritus Sanctus a Patre et Filio: non factus; nec creatus; nec genitus (est); sed procedens.[5])

Der heil. Geist ist vom Vater und Sohn: nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht gezeugt, sondern ausgehend.

24. Unus ergo Pater, non tres Patres: unus Filius, non tres Filii: unus Spiritus sanctus, non tres Spiritus Sancti.[6])

So ist nun ein Vater, nicht drei Väter: ein Sohn, nicht drei Söhne: ein heiliger Geist, nicht drei heilige Geiste.

25. Et in hac trinitate nihil prius, aut posterius: nihil maius, aut minus.[7])

Unter diesen drei Personen ist keine die erste, keine die letzte: keine die größeste, keine die kleinste.

26. Sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.

Sondern alle drei Personen sind mit einander gleich ewig und gleich groß.

---

[1]) Augustin: „Non tamen sunt duo Dii et duo Domini secundum formam Dei; sed ambo cum Spiritu suo unus est Dominus... Sed simul omnes non tres Dominos esse Deos, sed unum Dominum Deum dico." Contra Maximin. Arian. l. II. c. 2 u. 3 (Opera VIII, 729).

[2]) Andere lesen Deum ac Dom.

[3]) Waterland läßt tres aus, Walch hat es.

[4]) Das solo soll den Sohn vom h. Geiste unterscheiden, der vom Vater und vom Sohne ist, und enthält insofern schon die lateinische Lehre von der doppelten processio; weßhalb auch einige griechische Exemplare das allein ausstreichen, während andere es inconsequent beibehalten.

[5]) Dieß ist offenbar die lateinische Lehre von der processio, die noch deutlicher ausgedrückt wäre, wenn es hieße: sed ab utroque procedens. Vergl. Augustinus De trinit. XV. c. 26 (al. 47): „Non igitur ab utroque est genitus, sed procedit ab utroque amborum Spiritus. Die meisten griechischen Exemplare (vergl. bei Montfaucon in Athan. Opera, tom. II. p. 728 sqq.) lassen et Filio aus und lesen blos *ἀπὸ τοῦ πατρός*.

[6]) Augustin, Contra Maxim. II, 3 (tom. VIII. p. 729): „In Trinitate quae Deus est, unus est Pater, non duo vel tres; et unus Filius, non duo vel tres; et unus amborum Spiritus, non duo vel tres."

[7]) Augustin, Serm. 215, tom. V. p. 948: „In hac trinitate non est aliud alio majus aut minus, nulla operum separatio, nulla dissimilitudo substantiae." Waterland citirt auch eine verwandte Stelle aus dem Symb. Pelagii.

27. Ita, ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in trinitate; et trinitas in unitate[1]) veneranda sit.

So daß also, wie gesagt ist, die Einheit in der Dreiheit, und die Dreiheit in der Einheit verehrt werde.

28. Qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat.

Wer nun will selig werden, der muß also von der Dreieinigkeit halten.

29. Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter[2]) credat.

Es ist aber auch noth zur ewigen Seligkeit, daß man treulich glaube, daß Jesus Christus unser Herr, sei wahrhaftiger Mensch.

30. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quod[3]) Dominus noster Jesus Christus Dei Filius, Deus pariter et Homo est.

So ist nun dies der rechte Glaube, so wir glauben und bekennen, daß unser Herr Jesus Christus Gottes Sohn, Gott und Mensch ist.

31. Deus ex substantia Patris, ante secula genitus, et Homo ex substantia matris, in seculo natus.

Gott ist er aus des Vaters Natur vor der Welt gezeugt: Mensch ist er aus der Mutter Natur in der Welt geboren.

32. Perfectus Deus: perfectus Homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.

Ein vollkommener Gott: ein vollkommener Mensch mit vernünftiger Seele und menschlichem Leibe.

33. Aequalis Patri secundum divinitatem: minor Patre secundum humanitatem.[4])

Gleich ist er dem Vater nach der Gottheit: kleiner ist er, denn der Vater, nach der Menschheit.

34. Qui licet Deus sit et Homo; non duo tamen; sed unus est Christus.[5])

Und wiewohl er Gott und Mensch ist, so ist er doch nicht zween; sondern ein Christus.

35. Unus autem, non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum.[6])

Einer, nicht daß die Gottheit in die Menschheit verwandelt sei, sondern daß die Gottheit die Menschheit an sich genommen hat.

36. Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae.[7])

Ja einer ist er, nicht daß die zwo Naturen vermenget sind, sondern daß er eine einige Person ist.

---

[1]) So liest Waterland und die anglicanische Liturgie. Das lutherische Concordienbuch kehrt die Ordnung um und liest: trinitas in unitate; et unitas in trinitate.

[2]) In den griechischen Exemplaren verschieden übersetzt durch *ὀρθῶς* oder *πιστῶς* oder *βεβαίως*.

[3]) Waterland liest quia.

[4]) Augustin, Epist. 137 (citirt von Waterland): „Aequalem Patri secundum Divinitatem, minorem autem Patre secundum carnem, hoc est, secundum hominem."

[5]) Aehnlich Augustin, Tract. in Joh. p. 699: „Non duo, sed unus est Christus", und Vicentius Lirin. l. c.: „Unum Christum Jesum, non duos ... unus est Christus."

[6]) Vincentius l. c. c. 19: „Unus autem, non ... divinitatis et humanitatis confusione, sed unitate personae ... non conversione naturae, sed personae.

[7]) Augustin, tom. V. p. 885: „Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo: non confusione naturae, sed unitate personae."

37. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et Homo unus est Christus [1]).	Denn gleich wie Leib und Seele ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch ein Christus.
38. Qui passus est pro salute nostra: descendit ad inferos: [2]) tertia die resurrexit a mortuis.	Welcher gelitten hat um unserer Seligkeit willen; zur Hölle gefahren; am dritten Tage auferstanden von den Todten.
39. Adscendit ad caelos: sedet ad dexteram (Dei) Patris omnipotentis:	Aufgefahren gen Himmel; sitzet zur Rechten Gottes des allmächtigen Vaters;
40. Inde venturus (est), judicare vivos et mortuos.	Von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten.
41. Ad cuius adventum omnes homines resurgere debent cum corporibus suis;	Und bei seiner Wiederkunft müssen alle Menschen auferstehen mit ihren eigenen Leibern;
42. Et reddituri sunt de factis propriis rationem.	Und müssen Rechenschaft geben von dem, was sie gethan haben.
43. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam; qui vero mala, in ignem aeternum.	Und welche Gutes gethan haben, werden ins ewige Leben gehen; welche aber Böses gethan, ins ewige Feuer.
44. Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, [3]) salvus esse non poterit.	Das ist der katholische Glaube: wer denselben nicht fest und treulich glaubet, der kann nicht selig werden.

Der Ursprung dieses merkwürdigen Productes ist in geheimnißvolles Dunkel gehüllt. Es ist, wie das apostolische Symbolum, nicht sowohl das Werk eines Individuums, als des Geistes der Kirche. Wie das apostolische Symbolum den Glauben der vornicänischen, das nicänische den Glauben der nicänischen Periode darstellt, so giebt das athanasianische Symbol dem nachnicänischen Glauben an das Geheimniß der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes einen formulirten Ausdruck. Die alte Tradition, welche es seit dem achten Jahrhundert dem Athanasius, als dem großen Vorkämpfer der rechtgläubigen Lehre von der Dreieinigkeit, zuschrieb, ist längst allgemein aufgegeben, da sich in den Schriften des Athanasius und seiner Zeitgenossen und selbst in den Acten des dritten und vierten ökumenischen Concils noch keine Spur davon findet [4]). Es erscheint überhaupt in der griechischen Kirche erst seit dem elften oder zwölften Jahrhundert in wenigen Handschriften, welche offenbar den Charakter der Uebersetzung tragen,

[1]) Augustin, Tract. in Joh. p. 699 (citirt von Waterland): „Sicut enim unus est homo anima rationalis et caro; sic unus est Christus Deus et homo."

[2]) Andere Handschriften: ad infernos, oder ad inferna. Das apostolische Symbolum von Aquileja bei Rufinus liest descendit ad infera.

[3]) Die griechischen Exemplare lesen entweder blos πιστῶς, oder πιστῶς τε καὶ βεβαίως, oder ἐκ πίστεως βεβαίως πιστεύσῃ.

[4]) Ger. Vossius hat zuerst die Unächtheit erwiesen in seiner epochemachenden Abhandlung von 1642. Selbst römische Theologen, wie Quesnel, Dupin, Pagi, Tillemont, Montfaucon und Muratori, geben die Unächtheit zu. Köllner führt neunzehn Gründe gegen den athanasianischen Ursprung an, von denen zwei oder drei schon vollkommen hinreichen. Vgl. die wichtigsten Gründe in meiner Abhandlung, S. 241 ff.

mehrfach von einander abweichen und den Satz vom Ausgang des heiligen Geistes von Vater und Sohn[1]) auslassen oder modificiren[2]). Es setzt die ganze nachnicänische oder augustinische Entwicklung der Trinitätslehre und theilweise auch schon die christologischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts voraus, obwohl es das antinestorianische Schlagwort *θεοτόκος* oder Gottesgebärerin von Maria nicht enthält. Es nimmt mehrere Stellen wörtlich aus Augustins Schrift über die Dreieinigkeit, die erst i. J. 415 vollendet wurde, und aus dem Commonitorium des Vincentius von Lerinum i. J. 434 auf, die offenbar nicht aus einem schon vorhandenen Symbol citiren, sondern Bausteine dazu liefern. Auf der anderen Seite hat es noch keine Anspielung auf die monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten und kann nicht unter das Jahr 570 herabgesetzt werden, da damals Venantius Fortunatus von Poitiers einen kurzen Commentar darüber schrieb. Es ist wahrscheinlich um die Mitte des 5. Jahrhunderts aus der augustinischen Schule und zwar in Gallien entstanden, wo es zuerst zum Vorschein kommt und zu kirchlichem Ansehen gelangte. Aber der eigentliche Verfasser oder Compilator läßt sich nicht ausmitteln, und die abweichenden Ansichten der Gelehrten darüber sind bloße Vermuthungen[3]). Von Gallien aus verbreitete es sich bald über die ganze lateinische Christenheit und später auch in einzelnen Theilen der griechischen Kirche in Europa. Auch die verschiedenen protestantischen Kirchen haben das athanasianische Symbol sammt dem nicänischen und apostolischen entweder förmlich aufgenommen, oder stimmen doch in ihren symbolischen Büchern mit seiner Lehre von der Dreieinigkeit und von der Person Christi überein[4]).

Das athanasianische Symbol stellt in kurzen, sententiösen Sätzen und kühnen

---

[1]) V. 23.

[2]) So weit das Symbol in der griechischen Kirche Eingang gefunden hat, wird dieser Vers als eine lateinische Interpolation ausgelassen.

[3]) Vgl. das Verzeichniß der verschiedenen Meinungen bei Waterland, Bd. III. S. 117, bei Köllner und in meiner Abhandlung. Die meisten Stimmen haben sich für Vigilius von Tapsus in Afrika, i. J. 484, andere für Vincentius von Lerinum 434, Waterland für Hilarius von Arles, um 430, entschieden, während andere unbestimmt es der nordafrikanischen, oder gallischen, oder spanischen Kirche im 6. oder 7. Jahrh. zuschreiben. Harvey hat neuerdings, aber ohne gewichtige Gründe, die Abfassung bis ins Jahr 401 hinaufgerückt und dem Bischof Victricius von Rouen vindicirt (Hist. and Theol. of the three Creeds, vol. II. p. 583 f.). Er meint, daß Augustin daraus citire, aber dieser Kirchenvater spielt nirgends auf ein solches Symbol an. vielmehr hat der Verfasser des Symbols mehrere Stellen aus Augustinus De Trinitate, sowie aus Vincentius Lirinensis, und andern Quellen aufgenommen. Vgl. die obigen Anmerkungen zum Symbol.

[4]) Vgl. über diese Uebereinstimmung der symbolischen Bücher der evangelischen Kirchen mit dem Athanasianum meine Abhandlung, l. c. p. 249 ff. Luther hielt es sogar für das wichtigste und herrlichste Product der Kirche seit der Apostel Zeit. In der Kirche von England wird es noch immer von Zeit zu Zeit gesungen. Die protestantisch-bischöfliche Kirche in den Vereinigten Staaten dagegen hat es aus dem Book of Common Prayer ausgeschlossen.

Antithesen die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit im Gegensatz gegen den Unitarianismus und Tritheismus, und zugleich die Lehre von der Menschwerdung und gottmenschlichen Person Christi im Gegensatz gegen den Nestorianismus und Eutychianismus dar, und faßt so die Resultate der trinitarischen christologischen Streitigkeiten der alten Kirche klar und bündig zusammen. Es lehrt die numerische Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen des Vaters, Sohnes und Geistes, sowie die vollkommene Gottheit und die vollkommene Menschheit Christi in Einer unzertrennten Person. Dort haben wir Eine Substanz oder Natur in drei Personen; hier zwei Naturen in Einer gottmenschlichen Person. Von diesem Glauben wird die ewige Seligkeit abhängig gemacht. Durch die verdammende Clausel im Prolog und Epilog hat das Athanasianum auch denen Anstoß gegeben, welche mit seinem Inhalt übereinstimmen. Aber das ursprüngliche nicänische Symbol hatte ebenfalls einen verdammenden Zusatz, der nachher wegfiel; sodann muß man das Anathema auf die Irrlehre beziehen und darf es nicht auf bestimmte Personen anwenden, über welche Gott allein zu richten hat; und endlich ist es überhaupt nicht so zu verstehen, als ob Seligkeit und Verdammniß von der Annahme oder Verwerfung irgend einer dogmatischen Formel oder menschlichen Erkenntniß und Darstellung der Wahrheit abhänge, sondern der Glaube an die geoffenbarte Wahrheit selbst, nämlich an den lebendigen Gott Vater, Sohn und Geist, und an Jesum Christum den Gottmenschen und Weltheiland, ist es, der selig macht auch bei sehr mangelhaftem Verständniß, und der Unglaube ist es, der verdammt, nach dem Ausspruche des Herrn: „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden." In einzelnen concreten Fällen gebietet die christliche Demuth und Liebe natürlich die größte Vorsicht und überläßt das Urtheil dem allwissenden und gerechten Gott.

Mit dem athanasianischen Symbole schließt die Reihe der ökumenischen Symbole, die von der ganzen orthodoxen Christenheit anerkannt werden, jedoch mit dem Unterschiede, daß der evangelische Protestantismus ihnen keine absolute, sondern nur eine relative Autorität zuschreibt und sich das Recht freier Forschung und weiterer Entwicklung aller kirchlichen Dogmen aus dem unerschöpflichen Quell des allein untrüglichen Wortes Gottes vorbehält.

II. Die Origenistischen Streitigkeiten.

I. Quellen:

Epiphanius: Haeres. 64. Die Streitschriften des **Hieronymus** und **Rufinus** über die Orthodoxie des Origenes (**Rufini** Praefatio ad Orig. περὶ ἀρχῶν, und Apologia s. invectivarum in Hieron.; **Hieronymi** Ep. ad Pammachium et Oceanum de erroribus Origenis; Epp. 92—95; Apologia adv. Rufinum; Responsio s. apologia, etc.). **Palladius**: Vita Johannis Chrysostomi (in Chrysost. Opera vol. XIII. ed. Montfaucon). **Socrates**: H. E. VI, 3—18. **Sozomenus**: H. E. VIII,

2—20. **Theodoret**: H. E. V, 27 sqq. **Photius**: Biblioth. Cod. 59. **Mansi**: Conc. tom. III. p. 1141 sqq.

II. Bearbeitungen.

Huetius: Origeniana (Opera Orig. vol. IV, ed. de la Rue). **Doucin**: Histoire des mouvements arrivés dans l'église au sujet d'Origène. Par. 1700. **Walch**: Historie der Ketzereien. Th. VII. S. 427 ff. **Schröckh**: Kirchengeschichte. Th. X. S. 108 ff. Vgl. die Monographieen von **Redepenning** und **Thomasius** über Origenes, und **Neander**: Der heil. Joh. Chrysostomus. Berlin 1848, 3. Ausg. Bd. II. S. 121 ff. **Hefele** (R.-K.): Origenistenstreit im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Bd. VII. S. 847 ff. und Concilien-Geschichte, Bd. II. S. 76 ff. O. **Zöckler**: Hieronymus. Gotha 1865. S. 391 ff.

§. 265. Der Origenistische Streit in Palästina. Epiphanius, Rufinus und Hieronymus. 394—399.

Zwischen die arianischen nestorianischen Streitigkeiten und in indirecter Verbindung mit den ersteren fallen die heftigen und kleinlichen persönlichen Zänkereien über die Orthodoxie oder Häresie des Origenes, welche zwar keinen Gewinn für die weitere Entwicklung der Kirchenlehre brachten, aber doch insofern eine dogmengeschichtliche Bedeutung haben, als sie den Fortschritt der Orthodoxie unter dem doppelten Gesichtspunkt eines ernsten Eifers für reine Lehre, und noch mehr einer engherzigen Intoleranz gegen alle freie Forschung bezeugen. Der Streit hätte zu sehr interessanten Untersuchungen über den Logos, den Ursprung der Seele, die Auferstehung des Fleisches, die Wiederbringung aller Dinge und andere Lehren, worüber Origenes eigenthümliche und allerdings unhaltbare Ansichten hatte, führen können. Allein die Parteien waren zu sehr mit Vorurtheil erfüllt und von persönlicher Leidenschaft geleitet, um diese Punkte ruhig in Betracht zu nehmen. Es war ihnen mehr um den Ruf ihrer Orthodoxie als um die Erkenntniß der Wahrheit zu thun. Das Ende des Streites war die Verdammung des Origenes und damit ein tödtlicher Schlag für die theologische Wissenschaft in der griechischen Kirche, welche allmählich in einem mechanischen Traditionalismus und Formalismus erstarrte. Wir werden uns womöglich auf die Punkte von allgemeinem Interesse beschränken und übergehen die höchst unerquicklichen und demüthigenden Details persönlicher Invective und Verläumdung.

Es ist das Privilegium großer bahnbrechender Geister, eine Masse anderer Geister in Bewegung zu setzen, leidenschaftliche Sympathie und Antipathie zu wecken uud auch auf zukünftige Geschlechter anregend und bildend einzuwirken. Selbst ihre Irrthümer sind manchmal nützlicher als die herkömmliche Orthodoxie ordinärer Autoritäts-Menschen, weil sie aus einem redlichen Ringen nach Wahrheit kommen und neue Forschung anregen. Zu diesen Geistern gehört Origenes, der gelehrteste und geistvollste Theologe der vornicänischen Periode, der Plato oder Schleiermacher der griechischen Kirche. Schon zu seinen Lebzeiten hatten

seine eigenthümlichen, meist platonisirenden Ansichten Widerspruch erregt und mußten der fortgeschrittenen Orthodoxie einer späteren Zeit als bedenkliche Ketzereien erscheinen. Methodius von Tyrus (gest. 311) griff zuerst seine Schöpfungs- und Auferstehungslehre an; während Pamphilus (gest. 309) noch im Gefängniß eine Apologie des Origenes schrieb, welche Eusebius später vollendete. Sein Name wurde in die arianischen Streitigkeiten hineingezogen und von beiden Parteien für ihre Zwecke gebraucht und gemißbraucht. Die Frage über die Rechtgläubigkeit des großen Todten wurde dadurch eine praktische Zeitfrage und stieg an Interesse mit dem wachsenden Eifer für reine Lehre und dem Abscheu vor aller Häresie.

Es bildeten sich über diese Frage drei Parteien: freie, fortschreitende Schüler, blinde Anhänger und blinde Gegner[1]).

1. Die wahren selbstständigen Nachfolger des Origenes schöpften aus seinen Schriften viel Belehrung und Anregung, ohne auf seine Worte zu schwören, und gelangten, mit den Bedürfnissen der Zeit fortschreitend, zu einer klareren Erkenntniß der eigenthümlichen Lehren des Christenthums, als Origenes, ohne jedoch deßhalb die Achtung vor seinem Andenken und seinen großen Verdiensten zu verlieren. Solche Männer waren Pamphilus und Eusebius von Cäsarea, Didymus von Alexandrien, und im weiteren Sinne Athanasius, Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, und unter den lateinischen Vätern Hilarius und anfangs auch Hieronymus, der aber später zu den Gegnern überging. Gregor von Nyssa und wahrscheinlich auch Didymus behielten sogar noch die Lehre des Origenes von der Apokatastasis bei.

2. Die blinden und sklavischen Anhänger, unfähig den freien Geist des Origenes zu fassen, klebten am Buchstaben, hielten all seine unreifen und irrigen Ansichten fest oder gaben ihnen ein größeres Gewicht und trieben sie auf die Spitze. Eine solche mechanische Treue ist immer ein Abfall vom Geiste, dessen Wesen es ist an Erkenntniß stets zu wachsen. Dazu gehörten die ägyptischen Mönche in den nitrischen Bergen, besonders vier, Dioscurus, Ammonius, Eusebius und Euthymius, die unter dem Namen der „langen Brüder"[2]) bekannt sind und sehr gelehrt waren.

3. Die Gegner des Origenes verabscheuten theils aus Unwissenheit theils aus Beschränktheit und Mangel an Unterscheidungsgabe seine Speculationen als die Quelle der gefährlichsten Ketzereien und verdammten in ihm zugleich alle freie theologische Forschung, ohne welche ein Fortschritt der Erkenntniß unmöglich ist und ohne welche selbst das nicänische Dogma nie zu Stande gekommen wäre. Dahin gehörte eine Klasse ägyptischer Mönche in der sketischen Wüste, mit ihrem Haupte Pachomius, welche im Gegensatz gegen den Mysticismus und Spiritua-

---

[1]) Aehnliche Parteien entstanden im Verhältniß zu Luther, Schleiermacher und anderen großen Theologen und Philosophen.

[2]) Ἀδελφοὶ μακροί, wegen ihrer Körpergröße.

lismus der origenistischen Mönche von Nitria grobsinnliche Vorstellungen von göttlichen Dingen vertheidigten und darum Anthropomorphiten genannt wurden. Die römische Kirche, in welcher Origenes vor dem arianischen Streite kaum dem Namen nach bekannt war, theilte im Allgemeinen das starke Vorurtheil gegen ihn als einen ungesunden und gefährlichen Schriftsteller.

Der eigentliche Anführer in dem Kreuzzug gegen die Gebeine des Origenes war der Bischof Epiphanius von Salamis (Constantia) auf Cypern (gest. 403), ein redlicher wohlmeinender und von seinen Zeitgenossen hochverehrter, aber heftiger, plumper, bornirter und bigotter mönchischer Heiliger und Ketzerriecher. Er hatte von den Mönchen in den Einöden Aegyptens einen glühenden Haß gegen Origenes als einen Erzketzer geerbt, und diesem Hasse aus den zahlreichen Schriften desselben eine urkundliche Rechtfertigung in seinem Panarion oder Apothekerkiste gegen 80 Häresien gegeben, indem er ihn dort als Vater des Arianismus und vieler anderen Irrthümer brandmarkte[1]). Damit nicht zufrieden, suchte er auch durch mündliche Rede auf Reisen überall den Einfluß des längst verstorbenen Lehrers von Alexandrien zu zerstören und glaubte damit Gott und der Kirche den größten Dienst zu thun.

Zu diesem Zwecke reiste der greise Bischof i. J. 394 nach Palästina, wo Origenes noch im größten Ansehen stand, besonders bei Johannes, Bischof von Jerusalem, und bei den gelehrten Mönchen Rufinus (der damals in Jerusalem war) und Hieronymus in Bethlehem. Er hielt eine polternde Predigt in Jerusalem, die Gelächter erregte, und verlangte ungestüm die Verdammung des Origenes. Johannes und Rufinus widerstanden; aber Hieronymus, der früher den Origenes für den größten Kirchenlehrer nächst den Aposteln gehalten und aus seinen exegetischen Schriften viel gelernt hatte, ohne seine dogmatischen Irrthümer zu theilen, ließ sich aus ängstlicher Rücksicht auf den Ruf seiner Orthodoxie zur Opposition fortreißen, hob die Kirchengemeinschaft mit Johannes auf und verwickelte sich mit seinem ehemaligen Freund Rufinus in einen höchst leidenschaftlichen literarischen Streit, der in die chronique scandaleuse der Theologie gehört. Beide waren eigentlich ebenso darauf bedacht, die origenistischen Ketzereien zu verdammen und sie dem Gegner zur Last zu legen, aber nicht durch ruhige Gründe, sondern durch gehässige Denunciationen uud erbärmliche Persönlichkeiten[2]). Das Schisma wurde zwar durch Vermittlung des Patriarchen Theo-

---

[1]) Haer. 64. Vgl. auch seinen von Hieronymus ins Lat. übersetzten Brief an Bischof Johann von Jerusalem (Ep. 51 bei Hieronymus), welcher das Programm der Streitigkeit enthält und dem Origenes im Ganzen acht trinitarische, anthropologische, kosmologische und eschatologische Irrthümer zuschreibt.

[2]) Zöckler (Hieronymus, S. 396 ff.) schildert das Verfahren des Hieronymus in diesem Streite also: „Seine anti-origenistische Polemik in den Schriften wider Johannes und Rufin verweilt nur äußerst selten mit eingehender Ruhe und wissenschaftlicher Gründlichkeit bei den streitigen Lehrpunkten. Sie beschränkt sich fast durchweg auf's Denunciren, auf leidenschaftliche Exclamationen über die argen Ketzereien des alexandrinischen Häresiar-

philus i. J. 397 aufgehoben, aber der Streit brach auf's Neue aus. Hieronymus verdammte an Origenes, ohne sich auf eine nähere Untersuchung einzulassen, besonders seine Lehre von der Präexistenz, von der endlichen Bekehrung des Teufels und der Dämonen und seine spiritualistische Verflüchtigung der Auferstehung des Leibes, während Rufinus, in's Abendland zurückgekehrt (398), mehrere Schriften des Origenes in's Lateinische übersetzte und dem orthodoxen Geschmacke anpaßte. Er wurde vom römischen Bischof Anastasius i. J. 399 excommunicirt, fand aber ein Asyl in seiner Vaterstadt Aquileja, wo er i. J. 410 starb.

§. 266. Der Origenistische Streit in Aegypten und Constantinopel. Theophilus und Chrysostomus. 399—407.

Inzwischen entstand ein zweiter Act dieses Streites in Aegypten, in welchem der charakterlose, herrschsüchtige und ränkevolle Bischof Theophilus von Alexandrien die hervorragenste Rolle spielt. Er war anfangs ein Bewunderer des Origenes und Verächter der anthropomorphistischen Mönche, wurde aber wegen persönlicher Händel mit Isidor und den sogenannten vier langen Brüdern, welche ihm die Auslieferung von Kirchenfonds verweigert hatten, ein Gegner des Origenes, erließ ein Synodalschreiben (400) und hinter einander drei Osterbriefe (401—403) gegen seine Irrthümer, welche Hieronymus in's Lateinische übersetzte[1]) und sprach i. d. J. 399 u. 401 das Verdammungsurtheil über sein Andenken aus, worin er von Epiphanius, Hieronymus und dem römischen Bischof Anastasius unterstützt wurde. Zugleich erlaubte er sich die rohsten Gewaltthaten gegen die origenistischen Mönche und vertrieb sie aus Aegypten. Die Mehrzahl floh nach Palästina, etwa fünfzig aber und darunter die vier langen Brüder nach

---

chen und seiner Anhänger. Und rein persönliche Invectiven, Wortstreitigkeiten, thatsächliche Berichtigungen und ähnliche Aeußerlichkeiten mehr durchbrechen die direct oder indirect gegen Origenes gerichtete Polemik so überaus oft, daß es nirgends zu einer zusammenhängenden und geordneten Erörterung des dogmatischen Streitstoffs kommt. Offenbar glaubte er in dieser Beziehung genug gethan zu haben, wenn er die erwähnten Schriften der ihm als unfehlbare Autoritäten geltenden Bischöfe Epiphanius und Theophilus, damit sie der ganzen Christenheit zugänglich würden, ins Lateinische übersetzte. Zu einer selbstständigen dogmatischen Widerlegung der gegnerischen Lehren fühlte er weder Beruf noch Neigung in sich, und zwar dies wohl nicht blos in Folge einer natürlichen Vorliebe für äußerliche Streithändel oder weil ihm das Organ für feinere Lehrdistinctionen etwa gänzlich gefehlt hätte, sondern gewiß auch deshalb, weil er seine frühere Zuneigung zu den spiritualistischen Anschauungen des Origenes, die ihm jetzt zu bekämpfen oblag, innerlich noch nicht gehörig überwunden hatte, sich also selbst nicht ganz frei wußte von einer gewissen Vorliebe für die Lieblingsideen des großen Adamantius, die er doch zur Wahrung des Rufes seiner Rechtgläubigkeit überall und auf alle Weise perhorresciren mußte."

[1]) Daher finden sie sich auch unter den Briefen des Hieronymus, Epp. 92, 96, 98 und 100 nach der Ordnung der Ausg. von Vallarsi.

Constantinopel und fand dort bei dem Bischof Johannes Chrysostomus eine wohlwollende Aufnahme (401).

Dadurch wurde auch dieser edle Mann mit in den Streit verwickelt. Er hatte als Anhänger der antiochenischen Schule und als praktischer Theolog keine Sympathie mit den philosophischen Speculationen des Origenes, wußte aber seine Verdienste um die Schrifterklärung zu würdigen und legte aus christlicher Liebe und Gerechtigkeitssinn bei Theophilus Fürbitte für die verfolgten Mönche ein, ließ sie indeß nicht zum Abendmahl zu, bis ihre Unschuld erwiesen sei.

Nun setzte Theophilus alle Mittel in Bewegung, um Chrysostomus, den er längst beneidet hatte, zu stürzen, und benützte auch den alten Epiphanius als Werkzeug für seine hierarchischen Pläne. Der beinahe hundertjährige Greis reiste mitten im Winter 402 nach Constantinopel in der Einbildung, durch seine bloße Erscheinung die tausendköpfige Hydra der Häresie zertreten zu können, und wollte weder mit Chrysostomus, der ihm die ganze Geistlichkeit der Stadt zur Begrüßung entgegenschickte, in Kirchengemeinschaft treten, noch für den todtkranken Sohn der Kaiserin Fürbitte thun, bis alle origenistischen Ketzer aus der Residenz verbannt seien und er vom Altare das Anathema verkündigen könne. Er fand aber, daß den nitrischen Mönchen Unrecht geschehen, und schiffte sich bald wieder nach Cypern ein, indem er den ihn bis zum Meere begleitenden Bischöfen sagte: „Ich lasse euch die Stadt, den Palast und die Heuchelei; ich aber gehe, denn ich habe sehr zu eilen.“ Er starb auf dem Schiff im Sommer 403.

Was der plumpen Ehrlichkeit des Epiphanius mißlang, das gelang der Schlauheit des Theophilus, der nun selbst nach Constantinopel reiste und sofort als Ankläger und Richter erschien. Er wußte die Unzufriedenheit der Geistlichkeit, der Kaiserin Eudoxia und der Hofleute mit Chrysostomus wegen seiner Sittenstrenge und freimüthigen Strafpredigten wohl zu benützen[1]). Er hielt in dem eigenen Sprengel des Chrysostomus auf einem Landgute „zur Eiche“[2]) bei Chalcedon eine Winkelsynode von 36 Bischöfen gegen ihn und bewirkte daselbst auf Grund falscher Anklagen der Unsittlichkeit, Unkirchlichkeit und des Hochverraths seine Absetzung und Verbannung (403)[3]). Chrysostomus wurde zwar in Folge eines Erdbebens und der Unzufriedenheit des Volkes in drei Tagen zurückgerufen, aber i. J. 404 abermals von einer Synode verurtheilt und vom

[1]) Ein Grund der Unzufriedenheit war nach Sokrates (H. E. VI, 4) besonders auch der Umstand, daß Chrysostomus immer allein aß und keine Einladungen zu Gastmälern annahm, sei es aus Magenschwäche, sei es aus habitueller Enthaltsamkeit. Beim Volke war er aber als Mensch und Prediger sehr geachtet und geliebt.

[2]) *πρὸς τὴν δρῦν*, Synodus ad Quercum. Das Landgut gehörte dem kaiserlichen Präfecten Rufinus und hatte einen Palast, eine große Kirche und ein Kloster. Sozomenus VIII, 17.

[3]) Unter den 29 Anklagepunkten waren unter anderem auch die, daß Chrysostomus den heil. Epiphanius einen Narren und Dämon genannt; daß er ein Buch voll Schmähungen gegen den Klerus geschrieben; daß er Besuch von Weibspersonen ohne Zeugen angenommen; daß er allein bade und allein esse! S. Hefele, II. S. 78 ff.

Hofe verbannt, weil er, entrüstet durch die Errichtung einer silbernen Statue der Eudoxia dicht neben der Sophienkirche und durch die dabei gehaltenen Schauspiele, mit unweiser und ungerechter Uebertreibung eine Predigt am Johannistage mit der persönlichen Anspielung eröffnet hatte: „Herodias wüthet, raset, tanzet und verlangt auf's Neue das Haupt des Johannes [das war auch sein eigener Name] auf einer Schüssel"[1]). Aus seiner Verbannung in Cucusus und Arabissus correspondirte er mit allen Theilen der Christenheit, nahm regen Antheil an den Missionen in Persien und Skythien, und appellirte an eine allgemeine Synode. Seine Gegner erwirkten von Arcadius einen Befehl ihn in die äußerste Einöde von Pityus zu transportiren. Auf dem Wege dahin starb er zu Comana im Pontus i. J. 407, im 60 Jahr seines Alters, Gott für alles dankend[2]), auch für seine unverdiente Verfolgung.

Vom Volke wurde Chrysostomus als ein Heiliger verehrt und dreißig Jahre nach seinem Tode wurden seine Gebeine auf Befehl Theodosius II. (438) im Triumphzug nach Constantinopel transportirt und in der kaiserlichen Gruft beigesetzt. Der Kaiser selbst ging dem Leichnam bis Chalcedon entgegen, fiel vor dem Sarge nieder und erflehte sich im Namen seiner schuldigen Eltern, Arcadius und Eudoxia, die Vergebung des Heiligen. Das Zeitalter konnte zwar den kühnen Geist des Origenes nicht verstehen und würdigen, hatte aber Sinn für die beschränkte Frömmigkeit des Epiphanius und die großartigen Tugenden des Chrysostomus.

Trotz dieser herrschenden Abneigung des Zeitalters gegen freie Forschung behielt Origenes immer noch manche Verehrer und Leser, besonders unter den Mönchen in Palästina, unter denen zwei, Domitian und Theodorus Askidas, am Hofe Justinians I. zu Gunst und Einfluß gelangten. Aber unter seiner Regierung wurde der Streit über die Orthodoxie des Origenes um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Verbindung mit den Dreikapitel-Streitigkeiten erneuert und endete mit der Verdammung von fünfzehn Sätzen des Origenes auf einer Synode i. J. 544[3]). Seitdem wagte es bis auf die neuere Zeit niemand, seine Stimme für Origenes zu erheben, und viele seiner Schriften gingen unter.

Mit Cyrill von Alexandrien erlosch die dogmatische, mit Theodoret die exe-

---

[1]) *Πάλιν Ἡρωδίας μαίνεται, πάλιν ταράσσεται, πάλιν ὀρχεῖται, πάλιν ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν τοῦ Ἰωάννου ζητεῖ λαβεῖν.* Vgl. Sokrates, H. E. VI, 18. Eudoxia war eine junge und schöne Frau, die ihren Gemahl verachtete und ihren Leidenschaften fröhnte. Sie starb vier Jahre nach der Geburt ihres Sohnes Theodosius des Jüngeren, dessen eigentlicher Vater der Comes Johannes gewesen sein soll. Vgl. Gibbon Ch. XXXII.

[2]) *Δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν*, waren seine letzten Worte, das Motto seines Lebens und Wirkens.

[3]) Es war blos eine *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, d. h. der eben anwesenden Bischöfe in Constantinopel, und ist nicht zu verwechseln mit der fünften ökumenischen Synode von Constantinopel i. J. 553, wo blos der Dreikapitel-Streit entschieden wurde. Vgl. Mansi, Conc., tom. IX. fol. 395—399 (wo die 15 canones mitgetheilt sind); Walch, Ketzerhistorie, VII, 660; und Gieseler, K.-Gesch., I. II. S. 368.

getische Productivität der griechischen Kirche, die sich fortan meistens mit Redactionen und Sammlungen älterer Schätze begnügte. Eine Kirche, die nicht mehr fortschreitet, schreitet rückwärts oder geräth in Stagnation.

III. Die christologischen Streitigkeiten.

Unter den Bearbeitungen sämmtlicher christologischen Streitigkeiten sind besonders die bereits angeführten Werke von **Petavius** (tom. IV. De incarnatione Verbi), **Walch** (Ketzerhistorie, Bd. V—IX), **Baur** und **Dorner** zu vergleichen. Die specielle Literatur siehe unten bei den betreffenden Abschnitten.

§. 267. Allgemeiner Ueberblick.

Die Trinität und die Christologie, die beiden schwersten Probleme und umfassendsten Dogmen der Theologie, hängen auf's engste mit einander zusammen. Daher folgte auch auf die Erledigung des einen sofort die Agitation und Erforschung des anderen. Die trinitarische Speculation ging selbst ursprünglich von der christologischen aus und führte auf diese wieder zurück. Der Vereinigungspunkt beider ist die Idee der Menschwerdung Gottes.

Der Begriff der Erlösung, welche den Mittelpunkt des christlichen Bewußtseins bildet, verlangt einen Erlöser, der das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen in seiner Person vereinigt, jedoch ohne Vermischung der Naturen. Gerade um ein wahrer Erlöser zu sein, muß er alle göttlichen Prädicate besitzen, und zugleich in alle Verhältnisse und Zustände der Menschheit eingehen, um sie zu Gott zu erheben. Es gehören also vier Elemente zur rechtgläubigen Lehre von Christo, nämlich, daß er wahrer Gott; daß er wahrer Mensch; daß er Eine Person ist; und daß das Göttliche und das Menschliche in ihm bei aller persönlichen Vereinigung und Harmonie doch verschieden bleiben.

Das Resultat der arianischen Streitigkeiten war die allgemeine Anerkennung der wesentlichen und ewigen Gottheit Christi. Noch vor dem Abschluß des Streites kam zugleich die Betrachtung der wahren Menschheit Christi wieder an die Reihe, welche die Kirche zwar immer im Gegensatz gegen den gnostischen Doketismus festgehalten hatte, aber nur gegen die theilweise Leugnung der Menschheit durch den Apollinarismus noch bestimmter mit ausdrücklicher Betonung der vernünftigen Seele aussprach. Nun handelte es sich aber weiter um die Feststellung des Verhältnisses zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christo. Origenes, der den Anstoß zu der arianischen Controverse gab, hatte auch zuerst eine tiefere Forschung über das Geheimniß der Person Christi angeregt. Aber es herrschte darüber noch lange viel Unklarheit und Unsicherheit der Meinungen. Die orthodoxe Christologie ist das Resultat gewaltiger und leidenschaftlicher Kämpfe. Es ist merkwürdig, daß die berüchtigte rabies theologorum in keiner Lehrstreitigkeit so lange und stark gewüthet hat, als in den Controversen über die

Lehre von der Person des Versöhners und in späterer Zeit über das Liebesmahl der Versöhnung.

Die alexandrinische Schule der Theologie begünstigte vermöge ihrer überwiegend speculativen und mystischen Tendenz eine so enge Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in dem Acte der Menschwerdung, daß sie Gefahr lief, das Menschliche in das Göttliche verschlungen oder wenigstens damit vermischt werden zu lassen[1]); während umgekehrt die antiochenische oder syrische Schule, in welcher der nüchterne Verstand und die Reflexion vorherrschte, sich auf das entgegengesetzte Extrem einer abstracten Trennung der beiden Naturen hinneigte[2]). In beiden Fällen wird das Geheimniß der Menschwerdung oder die wahrhaftige und bleibende Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in der Einen Person Christi, welche wesentlich zum Begriff eines Versöhners und Vermittlers gehört, mehr oder weniger abgeschwächt oder alterirt. Im ersteren Falle wird die Menschwerdung eine Verwandlung oder Vermischung[3]) des Göttlichen und Menschlichen, im letzteren eine bloße Einwohnung[4]) des Logos im Menschen, oder eine moralische Verbindung[5]) der beiden Naturen oder vielmehr der zwei Personen.

Es war nun die Aufgabe der Kirche, im Gegensatz gegen die beiden Extreme,

---

[1]) Selbst Athanasius ist von dieser Hinneigung zur monophysitischen Anschauung nicht ganz frei, und spricht von einer *ἕνωσις φυσική* des Logos mit seinem Fleische und von einer menschgewordenen Natur des göttlichen Logos, *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*, die mit seinem Fleische angebetet werden müsse. Vergl. Gieseler I, 2. S. 133. Allein einmal muß man bedenken, daß die Schrift *περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου*, aus welcher die letztere Stelle entnommen ist, von manchen Gelehrten (Montfaucon, Möhler, Hefele) dem Athanasius abgesprochen wird; und sodann, daß damals *φύσις*, *οὐσία* und *ὑπόστασις* oft verwechselt und erst gegen Ende des nicänischen Zeitalters schärfer von einander geschieden wurden. „Bei der Unbestimmtheit der Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις*", sagt Neander (Dogmengeschichte I. S. 340), wurden die Alexandriner um so leichter bewogen, wegen der Einen *ὑπόστασις* auch nur Eine *φύσις* in Christo zuzulassen und hielten denen, welche von zwei Naturen redeten, die *ἕνωσις φυσική* entgegen." Vergl. Petavius, De incarn. Verbi lib. II. c. 3 (tom. IV. p. 120 de vocabulis *φύσεως* et *ὑποστάσεως*); ferner die Bemerkungen von Dorner, a. a. O. I. S. 1072, und von Hefele, Conciliengesch. II. S. 128 f. Die beiden Gregore reden zwar von *δύο φύσεις* in Christo, aber doch auch zugleich von einer *σύγκρασις* und *ἀνάκρασις*, d. h. Vermischung der beiden Naturen.

[2]) Theodor, Bischof von Mopsuestia in Cilicien, das Haupt der antiochenischen Schule, vergleicht die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo mit der ehelichen Vereinigung von Mann und Frau, und sagt, daß man sich eine vollständige Natur nicht denken könne ohne eine vollständige Person (*ὑπόστασις*). Vgl. Neander, a. a. O. I. S. 343; Dorner, II. S. 39 ff., und Fritzsche: De Theodori Mopsvest. vita et scriptis. Halae 1837. Von den Schriften des Theodor v. Mopsuestia haben wir blos Fragmente, besonders in den Acten der fünften ökumenischen Synode (bei Mansi, Conc. tom. IX. fol. 203 sqq.), und einen Commentar über die 12 Propheten übrig, den Cardinal Angelo Mai aufgefunden u. a. 1854 zu Rom in seiner Nova Bibliotheca SS. Patrum tom. VII. Pars I. p. 1—408, nebst einigen Fragmenten von Commentaren zu neutestamentlichen Schriften herausgegeben hat.

[3]) *σύγκρασις*. [4]) *ἐνοίκησις*. [5]) *συνάφεια*.

die persönliche Einheit und die Verschiedenheit der beiden Naturen in Christo mit gleicher Sorgfalt und Genauigkeit zu behaupten. Dieß war das Resultat der christologischen Streitigkeiten, welche die griechische Kirche mehr als zwei Jahrhunderte mit ungewöhnlicher Heftigkeit bewegten. Die römische Kirche, obwohl im Ganzen viel ruhiger, nahm in einigen ihrer hervorragenden Häupter daran ebenfalls einen tiefen Antheil und entschied, durch den mächtigen Einfluß des Bischofs von Rom, zwei Mal den Sieg der Orthodoxen, nämlich auf dem vierten und sechsten allgemeinen Concil. Wir müssen in diesem langen Kampfe fünf Acte unterscheiden:

1. Die apollinarische Streitigkeit, welche noch in den Schluß des nicänischen Zeitalters fällt und sich um die Anerkennung der vollen Menschheit Christi, nämlich um die Frage drehte, ob Christus neben dem menschlichen Leibe und der menschlichen Seele[1]) auch einen menschlichen Geist[2]) angenommen habe.

2. Die nestorianische Controverse bis zur Verwerfung der Lehre von einer doppelten Persönlichkeit Christi auf dem dritten ökumenischen Concil zu Ephesus i. J. 431.

3. Die eutychianische Streitigkeit bis zur Verdammung der Lehre von einer Natur, oder genauer von der Absorption der menschlichen in die göttliche Natur Christi auf dem vierten ökumenischen Concil zu Chalcedon i. J. 451.

4. Die monophysitischen Händel, oder die theilweise Reaction zu Gunsten der eutychianischen Theorie bis zum fünften ökumenischen Concil zu Constantinopel i. J. 553.

5. Die monotheletische Controverse i. d. J. 633—680, welche mit der Verwerfung der Lehre von Einem Willen Christi auf der sechsten General-Synode zu Constantinopel i. J. 680 endigte, aber jenseits unserer Periode liegt.

§. 268. Die Apollinarische Irrlehre.

362—381.

I. Quellen.

Apollinaris: *Περὶ σαρκώσεως*, — *Περὶ πίστεως*, — *Περὶ ἀναστάσεως*, — *Κατὰ κεφάλαιον*, — Streitschriften gegen Porphyrius und Eunomius, biblische Commentare und Briefe. Blos Fragmente davon sind erhalten in den Gegenschriften des Gregor von Nyssa und Theodoret, und in Angelo Mai: Nov. Biblioth. Patrum, tom. VII (Rom. 1854), Pars secunda, p. 82—91 (Commentar zum Ezechiel), bei Leontius Byzantinus, und in den Catenen, besonders der Catena in Evang. Joh., ed. Corderius 1630.

Gegen Apollinaris: **Athanasius**: Contra Apollinarium libri II (*Περὶ σαρκώσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. κατὰ Ἀπολλιναρίου*, in Opera tomi I. pars secunda p. 921—955, ed. Bened. und in Thilo's Bibl. Patr. Gr. dogm., vol. I. p. 862—937). Diese Schrift ist um das Jahr 372 gegen den Apollinarismus im weiteren Sinne

---

[1]) Anima animans. [2]) *νοῦς, πνεῦμα.*

geschrieben, ohne den Apollinaris und seine Anhänger zu nennen, weßhalb auch der angegebene Titel in den ältesten codices fehlt. Aehnliche Irrthümer, jedoch ebenfalls ohne directe Rücksicht auf Apollinaris und mit Umgehung seiner wichtigsten Behauptung, bekämpfte Athanasius in der Epist. ad Epictetum episcopum Corinthi contra haereticos (Opp. I. II, 900 sqq. und bei Thilo I. p. 820 sqq.), welche schon von Epiphanius citirt wird. **Gregorius Nyss.**: *Λόγος ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου*, zuerst herausgegeben von L. A. Zacagni aus den Schätzen der vaticanischen Bibliothek in den leider unvollendeten Collectanea monumentorum veterum ecclesiae graecae et latinae. Romae 1698. p. 123—287, und dann von **Gallandi,** Bibliotheca Vet. Patrum tom. VI. p. 517—577. **Gregorius Naz.**: Epist. ad Nectarium und Ep. I u. II ad Cledonium (oder Orat. 46 u. 51—52; vgl. Ullmann's Gregor v. Naz. S. 401 ff.). **Basilius M.**: Epist. 265 (a. 377), in der neuen Bened. Ausg. der Opera, Par. 1839, tom. III. Pars II. p. 591 sqq. **Epiphanius**: Haer. 77. **Theodoret**: Fabul. haer. IV, 8. l. V, 9; und Diolog. I—III.

II. Bearbeitungen:

Dion. Petavius: De incarnatione Verbi, lib. I. c. 6 (im 4. Band der theologicorum dogmatum, p. 24—34, ed. Par. 1650). **Jac. Basnage**: Dissert. de hist. haer. Apollinar. Ultraj. 1687. **Walch** a. a. O. III, 119 ff. **Baur**: a. a. O. Bd. I. S. 585—647. **Dorner**: a. a. O. Bd. I. S. 974—1080. **H. Voigt**: Die Lehre des Athanasius u. s. w. Bremen 1861. S. 306—345.

Apollinaris[1]), Bischof von Laodicea in Syrien, war der erste, welcher die Resultate der trinitarischen Forschungen des nicänischen Zeitalters auf die Christologie anwandte und dadurch die langen christologischen Streitigkeiten einleitete. Er lenkte zuerst die Aufmerksamkeit der Kirche auf die psychische und pneumatische Seite in der Menschheit Christi und drängte sie durch den Gegensatz dazu hin, ihm klarer und schärfer, als bisher geschehen war, eine vernünftige menschliche Seele zuzuschreiben.

Apollinaris zeichnete sich, wie sein Vater (Apollinaris der ältere, der aus Alexandrien gebürtig und Presbyter in Laodicea war), durch Frömmigkeit, classische Bildung, gelehrte Vertheidigung des Christenthums gegen die Angriffe des Porphyrius und des Kaisers Julian, und Anhänglichkeit an die nicänische Lehre aus und wurde auch von Athanasius hoch geachtet, der ihn in seinen Gegenschriften, vielleicht aus persönlicher Schonung, nie mit Namen nennt. Er gerieth aber in seinem Eifer für die wahre Gottheit Christi und in seiner Furcht vor einer Doppelpersönlichkeit Christi in den Irrthum der Läugnung seiner vollen Menschheit. Er schrieb nämlich, von der physiologischen Dreitheilung ausgehend, Christo zwar einen menschlichen Leib[2]) und eine menschliche (animalische) Seele[3]), aber keinen menschlichen Geist, d. h. keine Vernunft zu[4]), sondern ließ

---

[1]) So wird der Name gewöhnlich geschrieben, auch von Petavius, Baur und Dorner. Die griechischen Väter schreiben aber immer *Ἀπολλινάριος*, und daher wäre Apollinarius (so bei Hieronymus) eigentlich richtiger.

[2]) *σῶμα*.

[3]) *ψυχὴ ἄλογος*, die innere Lebenssubstanz, die der Mensch mit dem Thiere gemein hat.

[4]) *νοῦς*, *πνεῦμα*, oder die *ψυχὴ λογική*, die anima rationalis, d. h. das bewegende

den göttlichen Logos die Stelle des menschlichen Geistes einnehmen. Er wollte im Gegensatz gegen die Anschauung einer bloßen Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus eine organische Einheit beider, also eine wahrhaftige Menschwerdung zu Stande bringen; that es aber auf Kosten des wichtigsten Elementes im Menschen. Er bringt es bloß zu einem *θεὸς σαρκοφόρος*, wie der Nestorianismus umgekehrt bloß zu einem *ἄνθρωπος θεοφόρος*, im Unterschied von dem eigentlichen *θεάνθρωπος*. Er berief sich darauf, daß die Schrift sage, der Logos sei Fleisch — nicht Geist — geworden, Gott sei im Fleische geoffenbart, u. s. w.; wogegen aber Gregor von Nazianz mit Recht erwiderte, daß in diesen Stellen das Wort *σάρξ* synekdochisch die ganze menschliche Natur bezeichne. Dabei statuirte Apollinaris eine so enge Verbindung des Logos mit dem menschlichen Fleische, daß alle göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur und alle menschlichen Eigenschaften der göttlichen Natur mitgetheilt wurden und beide in Christo zu einer Natur zusammenschmolzen. Daher konnte er von einer Kreuzigung des Logos und von einer Anbetung des Fleisches Christi reden. Er machte Christum zu einem Mittelwesen zwischen Gott und Mensch, wo gleichsam ein Drittel göttlich und zwei Drittel menschlich, und diese verschiedenen Elemente zur Einheit eines neuen Wesens verschmolzen sind [1]).

Epiphanius äußert sich über den Anfang des Streites mit ungewohnter Schonung und Achtung folgendermaßen: „Einigen der Unsrigen, die in hoher Stellung und bei uns und allen Rechtgläubigen in großem Ansehen stehen, hat es gefallen, den Geist [2]) aus der Erscheinung Christi im Fleische hinauszutreiben und zu behaupten, unser Herr Christus habe zwar Fleisch und Seele, aber nicht unseren Geist, also nicht einen vollkommenen Menschen angenommen. Der ehrwürdige und auch dem seligen Vater Athanasius, ja allen Rechtgläubigen theure Greis Apollinaris von Laodicea hat zuerst diese Lehre erdacht und verbreitet. Zuerst, als einige seiner Schüler uns dieselbe mittheilten, wollten wir es nicht glauben, daß ein solcher Mann diese Lehre in Umlauf setze. Wir hielten dafür, daß die Schüler die tiefen Gedanken eines solchen gelehrten und einsichtsvollen Mannes nicht verständen und selbst etwas erfänden, was er nicht gelehrt habe", u. s. w.

---

selbstthätige, freie Element, das *αὐτοκίνητον*, der denkende und wollende, unsterbliche Geist, der den Menschen vom Thiere unterscheidet. Apollinaris folgte der psychologischen Trichotomie des Plato. *Ὁ ἄνθρωπος*, sagt er bei Gregor von Nyssa, *εἷς ἐστιν ἐκ πνεύματος καὶ ψυχῆς σώματος*, wofür er sich auf 1 Thess. 5, 23 und Gal. 5, 17 beruft. In einem anderen Fragmente aber bezeichnet er das ganze geistige Princip im Menschen als *ψυχή* und läßt in Christo die Stelle derselben durch den Logos vertreten sein. Vergl. die Stellen bei Gieseler, Bd. I. Abth. II. S. 73 (4. Ausg.). Von dieser Zeit an galt die Dreitheilung des Menschen mit Unrecht für heterodox.

[1]) Er wagt es sogar, sich auf creatürliche Analogien zu berufen, wie den Maulesel als Mittelwesen zwischen Pferd und Esel, die graue Farbe als Verbindung von Weiß und Schwarz, und auf den Frühling im Unterschied von Winter und Sommer. Christus, sagt er, sei *οὔτε ἄνθρωπος ὅλος, οὔτε θεός, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μῖξις.*

[2]) *τὸν νοῦν.*

Schon i. J. 362 verwarf eine Synode von Alexandrien diese Lehre (jedoch ohne den Urheber zu nennen) und behauptete, daß Christus eine vernünftige Seele gehabt habe. Aber Apollinaris trat erst i. J. 375 aus der Kirchengemeinschaft aus und begann eine eigene Secte zu bilden. Er starb i. J. 390. Seine Schriften sind bis auf zahlreiche Fragmente in den Schriften seiner Gegner verloren gegangen.

Apollinaris lehrte also die Gottheit, läugnete aber die Vollständigkeit[1]) der Menschheit Christi, und traf von der nicänischen Voraussetzung der Homo-usie aus mit der arianischen Häresie zusammen, welche ebenfalls den göttlichen Logos an die Stelle des menschlichen Geistes in Christo setzte, daneben aber gerade die Wandelbarkeit[2]) Christi behauptete; während Apollinaris umgekehrt die Unwandelbarkeit Christi tiefer begründen, die Arianer mit ihren eigenen Waffen schlagen und das nicänische Dogma besser vertheidigen wollte. Er hielt die Vereinigung einer vollständigen Gottheit und einer vollständigen Menschheit zu Einer Person, also die Vereinigung von zwei Ganzen und Einem Ganzen für unmöglich[3]). Er glaubte bloß durch die Ausscheidung des menschlichen Geistes die Einheit der Person Christi und zugleich seine Sündlosigkeit retten zu können, indem die Sünde nicht in der willenlosen Seele und dem Leibe, sondern in dem intelligenten, freien und darum wandelbaren Willen oder Geiste des Menschen ihre Wurzel habe. Auch machte er der Kirchenlehre von der vollständigen Menschheit Christi den Vorwurf, daß sie das sühnende Leiden Christi nur auf die menschliche Natur beziehen könne und damit dem Werke Christi die erlösende Kraft entziehe; denn eines Menschen Tod könne den Tod nicht tödten. Die göttliche Natur müsse durchaus am Leiden Theil nehmen. Deßhalb warfen ihm seine Gegner vor, daß er die Gottheit leiden und sterben lasse. Er machte übrigens einen Unterschied zwischen der dem Menschen zugewandten, leidensfähigen und der Gott zugewandten, über alles Leiden erhabenen Seite des Logos. Das Verhältniß der göttlich-pneumatischen zu der menschlich-psychisch-somatischen Natur in Christo veranschaulichte Apollinaris durch die Mischung von Wein und Wasser, durch das glühende Feuer im Eisen und durch die Einheit von Seele und Leib im Menschen, welche, obwohl verschieden, sich gegenseitig durchdringen und ein Wesen ausmachen. Uebrigens wird seine Lehre im Einzelnen verschieden dargestellt, und unter seinen Schülern bildete sich ein Complex von Meinungen, welche zum Theil stark von einander abweichen. Nach der einen Darstellung behauptete Apollinaris, daß Christus auch seine mensch-

[1]) *τελειότης.* [2]) *τρεπτότης.*

[3]) Das Resultat dieser Vorstellung nannte er *ἀνθρωπόθεος*, eine Art Monstrum, welches er in dieselbe Kategorie stellte mit den mythologischen Gebilden des Minotauros, des bekannten kretischen Ungeheuers mit menschlichem Körper und Stierkopf oder mit dem Leibe eines Stiers und dem Kopf eines Menschen. Allein mit größerem Rechte könnte man die apollinarische Idee einer Verbindung des Logos und einer verstümmelten Menschennatur mit diesem Monstrum vergleichen.

liche Natur vom Himmel gebracht habe und von Ewigkeit ἔνσαρκος gewesen sei; nach der anderen war dies bloß eine Meinung seiner Schüler oder eine unberechtigte Folgerung der Gegner aus der Behauptung einer ewigen Bestimmung der Fleischwerdung und aus der scharfen Betonung der Einheit des Logos mit dem Fleische Christi, so daß auch dieses ohne Abgötterei angebetet werden könne[1]).

Die Kirche konnte sich eine halb-doketische Menschwerdung, eine solche verstümmelte und verkümmerte Menschheit Christi, welcher die königliche Spitze abgebrochen ist, und eine davon unzertrennliche bloß theilweise Erlösung unmöglich gefallen lassen. Die Fleischwerdung des Logos ist eine vollständige Menschwerdung[2]). Sie involvirt also die Annahme der ganzen ungetheilten geist-leiblichen Natur des Menschen, mit alleiniger Ausnahme der Sünde, welche ja nicht zum ursprünglichen Wesen des Menschen gehört, sondern durch den Betrug des Teufels als ein fremdartiges Gift von außen in sie hineingekommen ist. Viele Zustände und Handlungen im Leben Jesu setzen eine vernünftige Seele voraus, wie die Gefühle der Traurigkeit, der Angst, das Gebet. Der Geist ist gerade der wesentlichste und edelste Bestandtheil des Menschen, das herrschende Princip[3]), und bedarf ebenso sehr der Erlösung, wie die Seele und der Leib. Hätte der Logos nicht den menschlichen Geist angenommen, so wäre er gar kein rechter Mensch und könnte auch nicht unser Vorbild sein. Er hätte in diesem Falle den Geist auch nicht erlösen können; eine halbe Erlösung ist aber gar keine Erlösung. Um ein voller Erlöser zu sein, mußte Christus auch ein voller Mensch, ein τέλειος ἄνθρωπος sein. Das war das wichtige dogmatische Resultat des apollinaristischen Streites.

Athanasius, die beiden Gregore, Basilius und Epiphanius bekämpften die apollinarische Irrlehre, jedoch mit einer gewissen Verlegenheit, ihn mehr von hinten und von der Seite als von vorne angreifend und ohne im Stande zu sein, seine Haupteinwendung, daß zwei vollständige Personen nicht Eine Person bilden können, gehörig zu beantworten. Dieser Schwierigkeit entging die spätere orthodoxe Lehre dadurch, daß sie die Unpersönlichkeit der menschichen Natur Christi lehrte und die personbildende Kraft in den Logos verlegte.

Die römischen Synoden unter Damasus i. d. J. 377 und 378, und ebenso das zweite ökumenische Concil i. J. 381 verdammten die Apollinaristen[4]). Kai-

---

1) Dorner, der auch diesen Abschnitt der Geschichte der Christologie mit großer Gründlichkeit behandelt hat, sagt S. 977: „Daß die Schule des Apollinaris sich nicht gleich, noch dem Apollinaris in allen Punkten treu blieb, ist gewiß; weniger aber, ob auch Apollinaris immer dasselbe lehrte.“ Theodoret wirft ihm einen Wechsel der Meinungen vor, welchen Dorner aus verschiedenen Entwicklungsstufen seines Systems erklärt.

2) Die ἐνσάρκωσις ist gleich ἐνανθρώπησις. Christus war wirklich ἄνθρωπος, nicht blos ὡς ἄνθρωπος, wie Apollinaris mit Berufung auf Phil. 2, 7 lehrte.

3) τὸ κυριώτατον.

4) Conc. Constant. I. can. 1., wo mit den Arianern, Semiarianern, Pneumato-

serliche Decrete verfolgten sie i. d. J. 388, 397, 428. Sie kehrten theils in die katholische Kirche zurück, theils vermischten sie sich mit den Monophysiten, deren Lehre Apollinaris gewissermaßen angebahnt hatte.

Mit der Verwerfung dieses Irrthums war nun aber die Frage über das eigentliche Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur in Christo noch nicht gelöst, vielmehr erst recht angeregt. Jene Kirchenlehrer bewiesen die Nothwendigkeit einer vernünftigen menschlichen Seele in Christo. Aber über das Wie der Vereinigung der beiden Naturen waren ihre Ansichten unklar und ihre Ausdrücke zum Theil geradezu unrichtig und irre leitend[1]). Erst durch die folgenden Acte der christologischen Streitigkeiten kam die Kirche zu einer deutlicheren Einsicht in dieses tiefe Geheimniß: Gott geoffenbaret im Fleisch.

§. 269. Die Nestorianische Streitigkeit.
428—431.

I. Quellen:

Nestorius: Ὁμιλίαι, Sermones, Anathematismi. Auszüge aus dem griechischen Original in den Acten des ephesinischen Concils; in lateinischer Uebersetzung bei Marius Mercator, einem nordafricanischen Laien, der sich eben damals in Constantinopel aufhielt (Opera ed. Garnerius, Par. 1673. Pars II, und besser ed. Baluzius, Par. 1684, auch in Gallandi, Bibl. vet. P. P. VIII. p. 615—735, und in Migne's Patrol. tom. 48. Des Nestorius eigene Erzählung (Evagr. H. E. I, 7) wurde benützt von seinem Freunde **Irenaeus** (comes, dann Bischof von Tyrus bis 448) in seiner tragoedia s. comm. de rebus in synodo Ephesina ac in Oriente toto gestis, die aber verloren gegangen ist; die angehängten Urkunden sind im 6. Jahrh. übergegangen in das Synodicon adversus tragoediam Irenaei (bei Mansi, tom. V. fol. 731 sqq.).

Für Nestorius oder doch für seine Lehre **Theodoret** († 457) in seinen Schriften gegen Cyrill und in 3 Dialogen, betitelt ἐρανιστής (Bettler). Vgl. auch die Fragmente von **Theodor. Mopsv.** († 429).

Gegen Nestorius: **Cyrillus Alex.**: *Ἀναθεματισμοί* (in Epistolis), *Κατὰ Νεστορίου* 5 Bücher, und viele Briefe. Opera, ed. Aubert. Par. 1638 (und ed. Migne 1859), besonders tom. VI u. VII. **Socrates**: H. E. VII. c. 29—35 (geschrieben nach 431, aber noch vor dem Tode des Nestorius, vgl. c. 34). **Evagrius**: H. E. I, 2—7. **Liberatus** (Diaconus von Carthago um 553): Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum (ed. Garnier, Par. 1675 und abgedruckt in Gallandii Bibl. vet. Patr. tom. XII. p. 121—161). **Leontius Byzant.** (monachus): De sectis; und Contra Nestorium et Eutychen (in Gallandii Biblioth. tom. VII. p. 625 sqq., und 658—700). Vollständige Sammlung aller Acten des nestor. Streites bei **Mansi**, tom. IV. fol. 567 sqq. und tom. V, VII, IX.

II. Bearbeitungen:

Petavius: Theolog. dogmatum tom. IV (de incarnatione), lib. I. c. 7 sqq. **Jo. Garnier**: De haeresi et libris Nestorii (in seiner Ausgabe der Opera Marii Merca-

---

machen, Sabellianern und Marcellianern oder Photinianern auch die Apollinaristen anathematisirt werden.

[1]) Dieß gilt selbst von Athanasius. Vgl. die Anmerkung über ihn in §. 267.

tor., Par. 1673, neu herausgegeben von Migne, Par. 1846). **Gibbon**: Decline and Fall of the R. E. Ch. 47. **P. E. Jablonski**: De Nestorianismo. Berol. 1724. **Gengler** (R.-K.): Ueber die Verdammung des Nestorius (Tübinger Quartalschrift 1835, Nr. 2). **Schröckh**: Kirchen-Geschichte, Bd. XVIII. S. 176—312. **Walch**: Ketzerhist. V, 289 ff. **Neander**: Kirchen-Geschichte. Bd. IV. S. 856—992. **Gieseler**: Bd. I. Abth. II. S. 131 ff. (4. Aufl.). **Baur**: Dreieinigkeit I, 693—777. **Dorner**: Christologie, Bd. II. S. 60—98. **Hefele** (R.-K.): Conciliengeschichte, Bd. II. S. 134 ff. **W. Möller**: Artikel Nestorius, in Herzog's Theol. Encykl. Bd. X (1858) S. 288—296.

Der Apollinarismus, welcher der persönlichen Einheit die Integrität der Naturen, wenigstens der menschlichen, opferte, anticipirte den Monophysitismus, obwohl in eigenthümlicher Weise, und bildete den geraden Gegensatz zur antiochenischen Lehre, welche um dieselbe Zeit und etwas später durch Diodor, Bischof von Tarsus (gest. um 394), und Theodor, Bischof von Mopsuestia (393—428), entwickelt wurde und das Göttliche und Menschliche in Christo so scharf auseinander hielt, daß sie Christum factisch in eine Doppelpersönlichkeit spaltete.

Aus dieser Schule ging Nestorius hervor, welcher der Träger und Märtyrer der nach ihm genannten christologischen Häresie wurde. Seine Lehre unterscheidet sich von der des Theodor von Mopsuestia bloß dadurch, daß sie weniger speculativ und mehr praktisch ist, und für die Einheit der Person Christi noch weniger Sorge trägt[1]). Er war ursprünglich Mönch, dann Presbyter in Antiochien und seit 428 Patriarch von Constantinopel. Man erwartete dort in ihm einen zweiten Chrysostomus und einen Wiederhersteller seiner Ehre gegen die Verunglimpfung durch die alexandrinischen Rivalen. Er war ein ehrlicher Mann von großer Beredtsamkeit, mönchischer Frömmigkeit und zelotischem Eifer für Orthodoxie, aber heftig, eitel, unweise und unpraktisch. In seiner Antrittspredigt redete er Theodosius II. mit den Worten an: „Gib mir, o Kaiser, die Erde von Ketzern gereinigt, und ich werde dir den Himmel dafür geben; hilf mir die Ketzer bekämpfen, und ich will Dir im Kampfe gegen die Perser helfen"[2]).

Er ergriff sogleich gewaltsame Maßregeln gegen die Arianer, Novatianer, Quartodecimaner und Macedonianer und veranlaßte den Kaiser zur Erlassung strenger Gesetze gegen die Häretiker. Nur die Pelagianer, mit deren Lehre vom freien Willen (aber nicht von der Erbsünde) er sympathisirte, behandelte er nachsichtig, nahm Julian von Eclanum, Cölestius und andere exilirte Häupter derselben bei sich auf und verwendete sich für sie i. J. 429 beim Kaiser und beim Papst Cölestin, jedoch ohne Erfolg, da der in Constantinopel anwesende Laie Marius Mercator sehr ungünstige Nachrichten über den Pelagianismus verbreitete. Wegen dieser theilweisen Berührung wurde auch vom ephesinischen Concil der Pelagianismus sammt dem Nestorianismus verdammt.

Nun gerieth aber Nestorius selbst mit dem herrschenden Glauben der Kirche

---

[1]) So stellt auch Dr. Dorner den Unterschied dar, Bd. II. S. 62 f.

[2]) Sokrates VII, 29.

in Constantinopel in Conflict. Die Veranlassung war seine Polemik gegen den allerdings sehr kühnen und mißverständlichen Ausdruck Gottesmutter oder Gottesgebärerin, — ein Prädicat der Jungfrau Maria, welches bisweilen schon von Origenes, Alexander von Alexandrien, Athanasius, Basilius und anderen gebraucht und seit dem arianischen Streit unvermerkt mit dem zunehmenden Mariencultus in die populäre Erbauungssprache übergegangen war[1]).

Das Wort hatte natürlich nicht den Sinn oder Unsinn, daß das Geschöpf den Schöpfer geboren, oder daß die Gottheit mit der Maria ihren Anfang genommen habe, was die ärgste aller Häresien und eine entsetzliche Gotteslästerung wäre; sondern es sollte bloß die unauflösliche Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo und die wahrhaftige Menschwerdung des Logos bezeichnen, der aus dem Leibe der Maria die menschliche Natur annahm, als Gottmensch aus ihrem Schooße hervorging und als Gottmensch am Kreuze litt. Denn Christus ist als Person geboren und hat als Person gelitten; und das Persönliche in Christo war eben seine Gottheit, nicht seine Menschheit. So nimmt ja auch die vernünftige Seele des Menschen Theil an den Leiden und dem Todeskampfe des Leibes, obwohl die Seele selbst nicht stirbt.

Die antiochenische Theologie konnte sich aber keine menschliche Natur ohne menschliche Persönlichkeit denken und trennte diese scharf von dem göttlichen Logos. Darum bekämpfte schon Theodor von Mopsuestia den Ausdruck theotokos mit allem Ernste. „Maria", sagt er, „hat Jesum geboren, nicht den Logos, denn der Logos war und blieb allgegenwärtig, obwohl er auf besondere Weise von Anfang an in Jesus wohnte. Also ist Maria eigentlich die Christusgebärerin, nicht die Gottesgebärerin. Nur figürlich, per anaphoram, kann man sie auch Gottesgebärerin nennen, weil Gott auf ausgezeichnete Weise in Christo war. Sie hat eigentlich einen Menschen geboren, in welchem die Einigung mit dem Logos begonnen hatte, aber noch so wenig vollendet war, daß er noch nicht (sondern erst von der Taufe an) Sohn Gottes heißen konnte. Ja, er erklärte es für „Wahnsinn" zu sagen, Gott sei aus der Jungfrau geboren; nicht Gott, sondern der Tempel, in dem Gott wohnte, sei aus Maria geboren."

In ähnlichem Sinne polemisirte Nestorius und sein Freund, der Priester Anastasius, den er aus Antiochien mitgebracht hatte, von der Kanzel gegen das theotokos. Er fand den Streit, wie er behauptete, in Constantinopel schon

---

[1]) *Θεοτόκος*, Deipara, genitrix Dei, mater Dei. Vergl. über den früheren Gebrauch des Wortes Petavius: De incarnatione, lib. V. c. 15 (tom. IV. p. 471 sqq. der Pariser Ausg. v. 1650). In der Bibel kommt der Ausdruck nicht vor, sondern blos der annähernde *μήτηρ τοῦ κυρίου*, Luk. 1, 43; dagegen sehr häufig *μήτηρ Ἰησοῦ*. Cyrill berief sich auf Gal. 4, 4: „Gott sandte seinen Sohn, geboren von einem Weibe." Dem protestantischen Bewußtsein ist *θεοτόκος* anstößig wegen seines unleugbaren Zusammenhangs mit dem katholischen Marien-Cultus, der allerdings an die heidnischen Göttermütter erinnert. Vgl. §. 214 u. 215.

vor, indem die einen die Maria **Gottes**gebärerin[1]), die andere **Menschen**gebärerin[2]) nannten. Er schlug den vermittelnden Ausdruck **Christus**gebärerin[3]) vor, indem Christus Gott und Mensch zugleich sei. Er hielt mehrere Reden über diesen Streitpunkt. „Sie fragen", sagt er in seiner ersten Predigt, „ob Maria **Gottesgebärerin** genannt werden dürfe? Aber hat denn Gott eine Mutter? Dann ist auch das Heidenthum zu entschuldigen, welches den Göttern Mütter zuschreibt; Paulus aber ist dann ein Lügner, indem er von der Gottheit Christi sagte, sie sei ohne Vater, ohne Mutter und ohne Genealogie[4]). Nein, mein Bester, Maria hat Gott nicht geboren; .... das Geschöpf hat den unerschaffbaren Schöpfer nicht geboren, sondern den Menschen, welcher das Instrument der Gottheit ist; der heilige Geist hat nicht den Logos gesetzt, sondern er hat für ihn aus der Jungfrau einen Tempel geschaffen, den er bewohnen sollte[5]). Der fleischgewordene Gott ist nicht gestorben, sondern hat den, in welchem er Fleisch geworden, auferweckt ... Dieses Kleid, dessen er sich bedient, ehre ich wegen des Gottes, der darin verborgen und davon untrennbar ist, ... ich trenne die Naturen, aber ich verbinde die Verehrung. Beachte, was dieß heißen will. Derjenige, der im Leibe Mariens gestaltet wurde, war nicht selbst Gott, sondern Gott hat ihn angenommen [assumsit, d. h. sich mit der Menschheit umkleidet], und wegen des Annehmenden wird auch der Angenommene **Gott** genannt"[6]).

Von diesem Worte ging der nestorianische Streit aus; aber dieses Wort repräsentirte eine theologische Idee und zugleich ein mächtiges religiöses Gefühl; es hing auf's engste zusammen mit der zunehmenden Verehrung der Maria; es griff also in den Cultus ein, der dem Volke viel näher liegt als die speculative Theologie, und rief daher die heftigsten Leidenschaften hervor. Das Wort theotokos wurde das Schlagwort der orthodoxen Partei im nestorianischen Streite, wie es das Wort homousios im arianischen gewesen war, und die Bekämpfung desselben galt für das Kennzeichen einer Läugnung des Geheimnisses der Menschwerdung und der wahren Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo.

Und allerdings brachte es die antiochenische Christologie, die von Nestorius vertreten wurde, nicht zu einer eigentlichen **Menschwerdung** des Logos. Sie behauptete zwar mit Recht die Zweiheit der Naturen und den fortwährenden Unterschied beider; sie läugnete mit demselben Rechte, daß Gott an sich weder geboren werden, noch leiden und sterben könne; aber sie überspannte den Unterschied der zwei Naturen bis zur Doppelpersönlichkeit. Sie substituirte für die Idee der Menschwerdung die Idee einer Aufnahme der menschlichen Natur oder

---

1) *θεοτόκος.* 2) *ἀνθρωποτόκος.* 3) *χριστοτόκος.*

4) Hebr. 7, 3: *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἄνευ γενεαλογίας.*

5) Joh. 2, 21.

6) Im Originale bei Mansi IV, 1197; in lateinischer Uebers. bei Marius Mercator, ed. Garnier-Migne, p. 757 sqq. Vgl. diese und ähnliche Stellen auch bei Hefele, II. S. 137, und Gieseler I, II, 139.

vielmehr eines vollständigen Menschen in die Gemeinschaft mit dem Logos[1]), und einer Einwohnung der Gottheit in Christo[2]). Statt eines Gottmenschen[3]) haben wir hier die Idee eines bloßen Gottesträgers[4]); und die Person Jesu von Nazareth ist nur das Instrument, oder der Tempel[5]), in welchem der göttliche Logos wohnte. Die beiden Naturen bilden nicht eine persönliche[6]), sondern bloß eine moralische Einheit, eine innige Freundschaft oder Zusammenfügung[7]). Sie stehen in einem äußerlichen, mechanischen Verhältniß zu einander[8]), wobei jede ihre eigenthümlichen Eigenschaften[9]) behält, so daß von einer communicatio idiomatum in keinem Sinne die Rede sein kann. Diese Vereinigung ist zunächst von Seiten Gottes eine Herablassung in Gnaden[10]), wodurch der Logos den Menschen zum Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens macht, und sodann eine Erhebung des Menschen zu höherer Würde, zur Sohnschaft Gottes[11]). Kraft jener Herablassung und dieser Emporhebung entsteht drittens eine praktische Gemeinschaft des Wirkens[12]), indem die Menschheit zum Werkzeug und Tempel der Gottheit wird, womit die ἕνωσις σχετική ihre höchste Spitze erreicht. Theodor von Mopsuestia stellte die Erhebung des Menschen zur Sohnschaft Gottes (ausgehend von Luk. 2, 53) unter den Gesichtspunkt eines allmählichen sittlichen Processes und machte sie von der progressiven Tugend und Verdienstlichkeit Jesu abhängig, die mit der Auferstehung vollendet wurde, worauf ihm die Unwandelbarkeit des göttlichen Lebens als Lohn für seinen freien Tugendsieg zufiel. Die antiochenisch-nestorianische Theorie kommt also im Grunde auf eine Doppelpersönlichkeit Christi hinaus, obwohl sie dieß nicht deutlich aussprach. Sie kann sich die Wirklichkeit der beiden Naturen nicht ohne persönliche Selbstständigkeit denken. Mit der gottmenschlichen Einheit der Person Christi wird auch die gottmenschliche Einheit seines Werkes, besonders seines Leidens und Todes geläugnet und in demselben Grade die Realität der Erlösung abgeschwächt[13]).

---

1) προσληψις. Theodor von Mopsuestia sagte (Act. conc. Ephes. bei Mansi, IV. fol. 1349): ὁ δεσπότης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον (hominem perfectum assumpsit), statt φύσιν ἀνθρώπου, oder statt σὰρξ ἐγένετο.

2) ἐνοίκησις, im Unterschiede von ἐνσάρκωσις.

3) θεάνθρωπος.

4) θεοφόρος, oder auch θεοδόχος, von δέχεσθαι, Gott aufnehmend.

5) instrumentum, templum, ναός. 6) ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν.

7) συνάφεια, Zusammenhang, Verwandtschaft, Umgang, Verknüpfung, im Unterschied von ἕνωσις, d. h. wahrer innerer Vereinigung. Cyrill von Alexandrien wirft dem Nestorius in der Epist. ad Coelestinum vor: φεύγει πανταχοῦ τὸ λέγειν τὴν ἕνωσιν, ἀλλ' ὀνομάζει τὴν συνάφειαν, ὥςπερ ἐστὶν ὃ ἔξωθεν.

8) ἕνωσις σχετική, d. h. eine Verhältniß-Einheit (von σχέσις, Zustand, Verhältniß), im Gegensatz zu einer ἕνωσις φυσική oder σύγκρασις, physischen Einheit oder Vermischung.

9) ἰδιώματα. 10) ἕνωσις κατὰ χάριν oder κατ' εὐδοκίαν.

11) ἕνωσις κατ' ἀξίαν, καθ' υἱοθεσίαν.

12) ἕνωσις κατ' ἐνέργειαν.

13) Cyrill wirft dem Nestorius (Epist. ad Coelestinum) vor, daß er nicht sage, der

Von diesem Standpunkte aus konnte Maria natürlich bloß die Mutter des Menschen Jesus sein, und das Prädicat theotokos mußte, im strengen Sinne genommen, absurd oder gotteslästerlich erscheinen. Nestorius wollte bloß soviel zugeben, daß Gott durch die Maria hindurchgegangen ist[1]).

Gerade diese Polemik gegen das beliebte Schibboleth der Orthodoxie erregte die bitterste Opposition des Volkes und der Mönche, die mehr mit der alexandrinischen Theologie sympathisirten. Sie widersprachen dem Nestorius auf der Kanzel und beleidigten ihn auf offener Straße; während er, Böses mit Bösem vergeltend, die Mönche körperlich züchtigen und einsperren ließ und die Ansicht seiner Gegner auf einer Local-Synode i. J. 429 verdammte.

Sein Hauptgegner in Constantinopel war Proclus, Bischof von Cyzicum, der, wie es heißt, selbst nach dem Patriarchenstuhl getrachtet hatte, und die Mariolatrie wenigstens in Worten so weit trieb, als irgend ein jesuitischer Schwärmer für das Dogma der unbefleckten Empfängniß. Er nennt die heilige Jungfrau in einer Predigt an einem Marienfeste unter anderem: „Die unbefleckte Schatzkammer der Virginität, das geistige Paradies des zweiten Adam, die Werkstätte, wo die göttliche und menschliche Natur zusammen geschmiedet wurden, den brennenden Busch der Natur, der durch die Gluth der göttlichen Geburt nicht verzehrt wurde."

Bald mischte sich ein viel gefährlicherer Gegner, der Patriarch Cyrill von Alexandrien, ein gelehrter, scharfsinniger, energischer, aber äußerst leidenschaftlicher, stolzer, herrsch- und streitsüchtiger Prälat, aus persönlichen und dogmatischen Motiven in den Streit und wandte alle Mittel an, um seinen Rivalen in Constantinopel zu stürzen, wie sein gleichgesinnter Onkel und Vorgänger Theophilus den edlen Chrysostomus im origenistischen Streite gestürzt hatte. So wurde der theologische Streit zugleich ein Streit der beiden Patriarchate. An persönlichem Charakter steht Cyrill dem Nestorius weit nach[2]). Er übertraf ihn aber an Weltkenntniß, Klugheit und theologischem Scharfsinn, und hatte den Schein der größeren Verehrung Christi und der Maria auf seiner Seite; auch war er in der Opposition gegen die abstracte Trennung des Göttlichen und

---

Sohn Gottes sei gestorben und auferstanden, sondern immer nur der Mensch Jesus sei gestorben und auferstanden. Nestorius selbst sagt in der zweiten Homilie (bei Mar. Merc. 763 sq.), man könne sagen, der Sohn Gottes im weiteren Sinne sei gestorben aber nicht, Gott sei gestorben. Uebrigens nenne die Schrift in Bezug auf Geburt, Leiden und Tod nie Gott, sondern Christus oder Jesus oder Herr, — lauter Bezeichnungen, die für beide Naturen passen. Einen geborenen, gestorbenen und begrabenen Gott könne man nicht anbeten. Pilatus, sagt er in einer anderen Predigt, hat nicht die Gottheit, sondern das Kleid der Gottheit gekreuzigt, und Joseph von Arimathia hat nicht den Logos in ein Leichentuch gehüllt und begraben (bei Marius Merc. 789 sq.).

[1]) transiit.

[2]) Milman sagt (History of Latin Christianity, Bd. I. S. 210 der amerik. Ausg.), er wollte lieber mit allen Ketzereien des Nestorius, als mit den Barbaritäten des Cyrill beladen, vor dem Richterstuhl des göttlichen Erlösers erscheinen.

Menschlichen im Rechte, obwohl er selbst bis an die Schwelle des entgegengesetzten Irrthums einer Vermischung oder Confusion der beiden Naturen in Christo gerieth[1]). Er liefert einen Beweis, daß man den Werth einer Lehre nicht immer nach dem persönlichen Werthe ihrer Vertreter bemessen darf. Gott braucht allerlei Werkzeuge für seine Zwecke, gute, schlechte und mittelmäßige.

Cyrill schrieb zuerst an Nestorius, dann an den Kaiser, die Kaiserin Eudokia und des Kaisers Schwester Pulcheria, welche lebendigen Antheil an kirchlichen Angelegenheiten nahmen, zuletzt an den römischen Bischof Cölestin, und wiegelte Bischöfe und Gemeinden im Osten nnd Westen gegen die gefährlichen Ketzereien seines Rivalen auf. Cölestin, geschmeichelt durch die Appellation an seine Autorität und ungehalten über Nestorius wegen seiner freundlichen Aufnahme der exilirten Pelagianer, verdammte seine Lehre auf einer römischen Synode und entsetzte ihn vom Patriarchenstuhle, wenn er innerhalb zehn Tagen nicht widerrufe (430). Als Nestorius bei seiner Ansicht verharrte, so schleuderte Cyrill, die freundliche Vermittlung des Patriarchen Johannes von Antiochien verschmähend, von einer Synode zu Alexandria im Auftrag des Papstes zwölf Anathematismen oder Verdammungsformeln gegen den constantinopolitanischen Patriarchen (430)[2]). Dieser erwiederte mit zwölf Gegen-Anathematismen, worin er seinen Gegner der apollinaristischen Ketzerei beschuldigte[3]). Auch Theodoret von Cyrus, der gelehrte Exeget und Kirchenhistoriker, schrieb, von Johann von Antiochien dazu aufgefordert, gegen Cyrill.

Der Streit war nun so allgemein und bedenklich geworden, daß er nur durch ein allgemeines Concil geschlichtet werden konnte.

§. 270. Das Concil von Ephesus. 431. Die Unionsverhandlungen.

Die Concilien-Acten siehe bei **Mansi** (tom. IV. fol. 567—1482 und ein Theil von tom. V), **Harduin** und **Fuchs**, und eine ausführliche Geschichte des Concils und der damit zusammenhängenden Verhandlungen bei **Walch**, **Schröckh** und **Hefele** (II. S. 162—271). Wir beschränken uns auf die entscheidenden Momente.

Theodosius II. berief in Verbindung mit seinem abendländischen Collegen Valentinian III. eine allgemeine Synode auf Pfingsten i. J. 431 nach Ephesus, wo der Cultus der jungfräulichen Gottesgebärerin an die Stelle des Cultus der licht- und lebenspendenden jungfräulichen Diana getreten war. Sie ist die dritte unter den ökumenischen Synoden und steht darum bei allen Kirchen in hoher

---

[1]) Vgl. besonders seine Behauptung einer ἕνωσις φυσικὴ im dritten seiner Anathematismen gegen Nestorius. Hefele (II, 155) versteht übrigens darunter nicht eine ἕνωσις εἰς μίαν φύσιν, sondern nur eine reale Vereinigung in ein Wesen, in eine Existenz.

[2]) In Cyrilli Opera V. III, 67; bei Mansi IV. fol. 1067 sqq.; bei Gieseler I. II. S. 143 ff. (§. 88, not. 20); bei Hefele II, 155 ff.

[3]) Bei Marius Mercator, p. 909; Gieseler I, II, 145 f.; Hefele II, 158 ff.

Achtung. Man darf aber den Werth des Resultates keineswegs nach der persönlichen Würde der Hauptsprecher bemessen. Ein liebloser, gewaltthätiger und leidenschaftlicher Geist beherrschte die Verhandlungen. In sittlicher Beziehung steht die Synode tief unter der nicänischen und ersten constantinopolitanischen. Auch war das dogmatische Resultat zunächst bloß ein negatives, nämlich die Verdammung des Nestorianismus. Der positive und ökumenische Charakter des Concils wurde eigentlich erst durch die späteren Verhandlungen und die Union der herrschenden Partei des Concils mit der protestirenden Minorität der orientalischen Bischöfe gesichert.

Nestorius traf zuerst in Ephesus ein mit 16 Bischöfen, aber mit bewaffneter Begleitung, als ginge er in eine Schlacht. Er hatte den kaiserlichen Einfluß für sich, aber die Ueberzahl der Bischöfe und die herrschende Stimmung des Volkes in Ephesus und auch in Constantinopel gegen sich. Der Kaiser selbst konnte nicht persönlich erscheinen, sandte aber den Capitän seiner Leibgarde, den Comes Candidian. Cyrill erschien mit einer zahlreichen Begleitung von 50 ägyptischen Bischöfen, nebst Mönchen, Parabolanen, Sklaven und Matrosen unter dem Banner des heil. Markus und der heiligen Mutter Gottes. Auf seiner Seite stand der Erzbischof Memnon von Ephesus mit 40 von seinen kleinasiatischen Suffraganen und 12 Bischöfen aus Pamphilien; ebenso auch der Klerus, die Mönche und das Volk von Kleinasien. Der römische Papst war — zum ersten Mal auf einem ökumenischen Concil — durch zwei Bischöfe und einen Priester vertreten, welche sich an Cyrill halten, aber in Disputationen nicht einmischen, sondern über die streitenden Parteien richten und so das päpstliche Ansehen wahren sollten. Sie trafen jedoch erst später ein[1]). Der Patriarch Johannes von Antiochien, ein Freund des Nestorius, wurde auf der langen Reise mit seinen Bischöfen aufgehalten.

Cyrill wollte nicht länger warten und eröffnete die Synode in der Marienkirche mit 160 Bischöfen[2]) 16 Tage nach Pfingsten, am 22. Juni, trotz des Protestes des kaiserlichen Commissärs. Nestorius wurde drei Mal eingeladen, weigerte sich aber eher zu erscheinen, als bis alle Bischöfe versammelt seien. Da schritt die Synode ohne ihn zur Untersuchung des Streitpunktes und zur Verdammung des Nestorius. Einstimmig riefen die Bischöfe: „Wer den Nestorius nicht anathematisirt, der sei selbst Anathema, der wahre Glaube anathematisirt ihn, die heilige Synode anathematisirt ihn. Wer mit Nestorius Gemeinschaft hat, der sei Anathema. Wir alle anathematisiren den Brief und die Lehren des Nestorius. Wir alle anathematisiren den Häretiker Nestorius und seine Anhänger und seinen

[1]) Unter den eingeladenen Bischöfen war auch Augustin, an welchen der Kaiser einen besonderen Beamten schickte; aber er war kurz zuvor, den 22. August 430, gestorben.

[2]) Vor der Unterschrift der Absetzungsurkunde hatte sich die Zahl bis auf 198 vermehrt. Nach den römischen Berichten präsidirte Cyrill im Namen und Auftrag des Papstes; aber dann hätte er in der zweiten und den folgenden Sitzungen, denen die päpstlichen Delegaten beiwohnten, diesen das Präsidium abtreten sollen, was nicht geschah.

gottlosen Glauben und seine gottlose Lehre. Wir alle anathematisiren den gottlosen Nestorius," u. s. w.[1]) Dann wurden eine Menge von christologischen Aussprüchen älterer Väter und mehrere Stellen aus den Schriften des Nestorius verlesen, und am Schlusse der ersten Sitzung, die bis spät in die Nacht dauerte, folgendes Absetzungsurtheil beschlossen und von etwa 200 Bischöfen unterzeichnet: „Der von ihm (Nestorius) gelästerte Herr Jesus Christus bestimmt durch diese heilige Synode, daß Nestorius von der bischöflichen Würde und aller priesterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sei"[2]). Das alles war das Werk Eines Tages.

Die Bewohner von Ephesus begrüßten dieses Resultat mit allgemeinem Jubel, illuminirten die Stadt und begleiteten den Cyrill mit Fackeln und Rauchfässern feierlich nach Hause[3]).

Am folgenden Tage wurde Nestorius in einem lakonischen Edicte, worin er ein neuer Judas genannt wird, von dem Absetzungsdecret benachrichtigt. Er protestirte aber gegen den Beschluß und erhob Klage in einem Brief an den Kaiser. Der kaiserliche Commissär erklärte die Beschlüsse für ungültig, weil sie bloß von einem Theil der Synode gefaßt wurden, und verhinderte so viel als möglich die Publication derselben.

Wenige Tage darauf, am 26. oder 27. Juni, kam endlich Johannes von Antiochien in Ephesus an und hielt sogleich in seiner Wohnung mit 42 gleichgesinnten Bischöfen, zu denen auch der berühmte Theodoret gehörte, unter dem Schutze des kaiserlichen Commissärs und einer Leibwache ein Gegen-Concil oder Conciliabulum, welches an Eilfertigkeit und Gewaltthätigkeit dem anderen nichts nachgebend, den Cyrill von Alexandrien und Memnon von Ephesus als Ketzer und Urheber der ganzen Unordnung von allen priesterlichen Functionen absetzte und die übrigen Bischöfe, die ihnen beigestimmt, excommunicirte, bis sie die häretischen Sätze des Cyrill anathematisiren würden[4]).

Nun folgte eine Reihe von gegenseitigen Verketzerungen, Schmähungen, allerlei Künste der kirchlichen Diplomatie in Politik, Intriguen und Gewaltthätigkeiten, welche ein höchst trauriges Bild von dem lieblosen und ungeistlichen Christenthum jener Zeit geben.

Am 10. Juli nach Ankunft der päpstlichen Legaten, welche sich als Richter gerirten, hielt Cyrill eine zweite und dann noch fünf weitere (im Ganzen sieben) Sitzungen, theils in der Wohnung Memnons, theils in der Marien-Kirche, und

---

[1]) Bei Mansi, tom. IV. p. 1170 sq. Hefele II, 169.

[2]) Ὁ βλασφημηθεὶς τοίνυν παρ' αὐτοῦ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὥρισε διὰ τῆς παρούσης ἁγιωτάτης συνόδου, ἀλλότριον εἶναι τὸν αὐτὸν Νεστόριον τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος καὶ παντὸς συλλόγου ἱερατικοῦ. Mansi, IV. fol. 1211. Hefele II, 172.

[3]) So berichtet Cyrill selbst voll Freude an seine Freunde in Aegypten, bei Mansi, tom. IV, 1241 sq.

[4]) Die Acten dieses Gegen-Concils bei Mansi, tom. IV, 1259 sqq. (Acta Conciliabuli). Vgl. auch Hefele II, 178 ff.

erließ mehrere Circularschreiben und sechs Kanones gegen die Nestorianer und Pelagianer.

Beide Parteien wandten sich an den schwachen Kaiser, der ohne Einsicht in die Streitfrage bisher mehr auf Seiten des Nestorius gestanden hatte, aber durch öffentliche Demonstrationen und feierliche Processionen des Volkes und der Mönche von Constantinopel unter der Leitung des alten und hochverehrten Dalmatius zu Ehren der Gottesgebärerin eingeschüchtert wurde. Endlich beschloß er, sowohl die Absetzung des Nestorius, als die des Cyrill und Memnon zu bestätigen und sandte einen der höchsten Staatsbeamten, Johannes, nach Ephesus, um diese Sentenz zu publiciren und die streitenden Parteien womöglich zu versöhnen. Die abgesetzten Bischöfe wurden verhaftet. Die Synode, d. h. die Mehrheit wandte sich abermals an den Kaiser und seinen Collegen, beklagte sich über ihre jämmerliche Lage und verlangte die Freilassung des Cyrill und Memnon, die von ihr nie abgesetzt, vielmehr als die Häupter der orthodoxen Lehre immer hochgehalten worden seien. Die Antiochener gaben sich ebenfalls alle Mühe, den Kaiser für sich zu gewinnen und übersandten ihm ein Symbol, welches zwar die beiden Naturen in Christo scharf unterschied, aber doch auch um der unvermischten Vereinigung[1]) beider willen, der Maria das streitige Prädicat theotokos zuerkannte.

Der Kaiser berief nun acht Sprecher von jeder der beiden Parteien zu sich nach Chalcedon. Darunter waren auch einerseits die päpstlichen Legaten, andererseits Johannes von Antiochien und Theodoret von Cyrus, während Cyrill und Memnon zu Ephesus im Gefängniß bleiben mußten, und Nestorius auf seinen eigenen Wunsch in sein früheres Kloster nach Antiochien verwiesen und am 25. October 431 Maximian zu seinem Nachfolger in Constantinopel ernannt wurde. Nach fruchtlosen Verhandlungen löste der Kaiser die ephesinische Synode im October 431 auf, setzte Cyrill und Memnon frei und befahl den Bischöfen beider Parteien heimzukehren.

Die Spaltung dauerte noch ein paar Jahre fort, bis endlich eine Art Compromiß zu Stande kam. Johann von Antiochien sandte den alten Bischof Paul von Emisa als Gesandten nach Alexandrien mit einer Glaubensformel, die er in kürzerer Gestalt schon früher dem Kaiser vorgelegt hatte und die den dogmatischen Gegensätzen die Spitze abbrach, indem sie die Zweiheit der Naturen gegen Cyrill und das Prädicat der Gottesgebärerin gegen Nestorius behauptete[2]). „Wir bekennen", so lautet dieses Symbol, das von Theodoret verfaßt wurde, „daß unser Herr Jesus Christus der eingeborne Sohn Gottes, vollkommener Gott und vollkommener, aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe bestehender Mensch ist[3]), vor aller Zeit aus dem Vater gezeugt der Gottheit nach, am Ende

---

[1]) ἀσύγχυτος ἕνωσις.

[2]) Bei Mansi, tom. V. fol. 305 sqq.; Hefele II, 246; u. Gieseler I. II. S. 150.

[3]) θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς (gegen Apollinaris) καὶ σώματος.

der Tage aber um unserer und unseres Heils willen aus Maria der Jungfrau geboren der Menschheit nach, gleichen Wesens mit dem Vater in Betreff der Gottheit, und gleichen Wesens mit uns in Betreff der Menschheit[1]); denn zwei Naturen sind miteinander vereinigt[2]). Deßhalb bekennen wir einen Christus, einen Herrn und einen Sohn. Um dieser Vereinigung willen, die aber unvermischt ist[3]), bekennen wir auch, daß die heilige Jungfrau Gottesgebärerin sei, weil Gott der Logos Fleisch und Mensch geworden und schon von der Empfängniß an mit sich den Tempel [die Menschheit] vereinigt hat, den er aus der Jungfrau annahm. Was aber die evangelischen und apostolischen Aussprüche über Christus betrifft, so wissen wir, daß die Theologen die einen, als auf die eine Person gehend, auf beide Naturen gemeinsam anwenden, die andern aber, als auf die zwei Naturen sich beziehend, trennen, und die Gott geziemenden Ausdrücke der Gottheit Christi, die Ausdrücke der Erniedrigung aber seiner Menschheit zuweisen"[4]).

Cyrill stimmte diesem Glaubensbekenntniß bei und wiederholte es wörtlich mit einigen weiteren dogmatischen Erklärungen in seiner Antwort auf den Friedensbrief des Patriarchen von Antiochien, bestand aber auf der Verurtheilung und Absetzung des Nestorius als der unerläßlichen Bedingung der Kirchengemeinschaft. Zugleich wußte er den kaiserlichen Hof durch allerlei Geschenke, welche übrigens nach orientalischer Sitte, wonach sich der Unterthan dem Fürsten mit Geschenken naht, nicht nothwendig als Bestechungen anzusehen sind, für die Orthodoxie zu gewinnen. Die Antiochener, mit der Rettung der Lehre von zwei Naturen zufrieden, hielten es für gut, die Person des Nestorius der Kircheneinheit zu opfern und seine „schlechten und unheiligen Neulehren"[5]) zu anathematisiren. So kam die Union i. J. 433 zu Stande, jedoch nicht ohne vielfachen Widerspruch von beiden Seiten und ohne kaiserliche Gewaltthätigkeit.

Der unglückliche Nestorius wurde aus der Stille seines früheren Klosters, des Klosters Euprepius vor den Thoren von Antiochien, wo er vier Jahre Ruhe

---

[1]) ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.

[2]) δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε, im Gegensatz gegen die μία φύσις des Cyrill.

[3]) κατὰ ταύτην τὴν ἀσυγχύτου (gegen Cyrill) ἑνώσεως ἔννοιαν.

[4]) καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας. Gieseler sagt (I. II. S. 152), Nestorius habe nie etwas behauptet, als was mit diesem von Cyrill unterschriebenen Glaubensbekenntniß übereinstimmt. Aber er premirte die Verschiedenheit der Naturen in Christo so sehr, daß es der Sache, wenn auch nicht dem Ausdruck nach auf zwei Personen hinauslief; er lehrte nicht eine eigentliche Menschwerdung des Logos, sondern die Verbindung des Logos mit einem τέλειος ἄνθρωπος, also einer menschlichen Person (nicht Natur); und läugnete stets das theotokos außer in einem uneigentlichen Sinne. Allerdings ist seine Lehre von seinen Zeitgenossen vielfach entstellt worden; aber dasselbe gilt auch von der Lehre des Cyrill.

[5]) τὰς φαύλας αὐτοῦ καὶ βεβήλους καινοφωνίας.

genossen hatte, von einem Verbannungsorte nach dem anderen, zuerst nach Arabien, dann nach Aegypten geschleppt und mußte den bitteren Kelch der Verfolgung, die er selbst in den Tagen seiner Macht über die Ketzer verhängte, bis auf die Hefe austrinken. Er trug sein Elend mit Ergebung und Unabhängigkeit, schrieb sein Leben unter dem bezeichnenden Titel Tragödie[1]) und starb nach 439, man weiß nicht wo, noch wann. Charakteristisch für den Fanatismus der Zeit ist der von Evagrius angeführte Bericht, daß Nestorius, nachdem seine Zunge zur Strafe seiner Lästerungen von Würmern zernagt worden, zu den schwereren Strafen der Ewigkeit übergegangen sei. Die monophysitischen Jakobiten pflegten von Jahr zu Jahr Steine auf sein Grab in Ober-Aegypten zu werfen und verbreiteten die Tradition, daß es nie durch den Regen des Himmels, der doch auf Gute und Böse herabfällt, befeuchtet worden sei. Der Kaiser, der ihn früher begünstigt hatte, aber nun ganz gegen ihn umgestimmt war, ließ alle seine Schriften verbrennen und seine Anhänger mit dem Schimpfnamen Simonianer (von Simon Magus) belegen[2]).

Derselbe orthodoxe Eifer wandte sich auch auf die Schriften des Theodor von Mopsuestia, des längst verstorbenen Lehrers des Nestorius und Vaters seiner Irrlehre. Bischof Rabulas von Edessa († 435) sprach das Anathema über ihn aus und verbot seine Schriften; und obwohl sein Nachfolger Ibas (436—457) sich wieder des Theodor annahm und mehrere seiner Schriften in's Syrische (die persische Kirchensprache) übersetzte, so brach die Verfolgung doch bald wieder aus, und die theologische Schule von Edessa, wo sich die antiochenische Theologie am längsten erhalten hatte, und aus welcher die persische Geistlichkeit hervorging, wurde vom Kaiser Zeno i. J. 489 aufgelöst. Damit war der Nestorianismus im römischen Reiche vernichtet.

---

[1]) Bruchstücke bei Evagrius H. E. I, 7 und in dem sogenannten Synodicon adversus Tragoediam Irenaei c. 6. Daß das Buch den Namen Tragödie führte, berichtet Ebedjesu, ein nestorianischer Metropolit. Der kaiserliche Commissär und spätere Bischof von Tyrus, Irenäus, ein Freund des Nestorius, verfaßte ebenfalls unter dem Titel Tragödie eine Schrift über ihn und die Kirchengeschichte seiner Zeit, wovon Bruchstücke in lateinischer Uebersetzung in dem genannten Synodicon aufbewahrt sind, bei Mansi V, 731 sqq.

[2]) Wegen seines traurigen Schicksals und rechtschaffenen Charakters hat Nestorius, nachdem er lange verabscheut worden, in neuerer Zeit seit Luther viel Sympathie gefunden, während Cyrill wegen seines gewaltthätigen Verfahrens sich viel Tadel zugezogen hat. Aeltere Urtheile hat Walch, a. a. O. V, 818 ff. zusammengestellt. Gieseler und Neander nehmen für Nestorius gegen Cyrill Partei und glauben, daß der erstere mit Unrecht verdammt worden sei. Umgekehrt vertheidigen Baur, Hefele und Ebrard den Cyrill gegen Nestorius in Bezug auf die Sache selbst, um die es sich handelte, nämlich die Vertheidigung der Einheit Christi gegen die Spaltung seiner Persönlichkeit. Dorner (II, 81 ff.) vertheilt Recht und Unrecht, Wahrheit und Irrthum auf beide Seiten und hält Nestorius und Cyrill für die Repräsentanten von zwei gleich einseitigen Auffassungen, welche sich gegenseitig ergänzen sollten. Cyrill's Stärke lag in der religiösen und speculativen, die Stärke des Nestorius in der ethischen und praktischen Seite der Christologie. Aehnlich urtheilt Kahnis, Dogmatik II. S. 86.

§. 211. Die Nestorianer.

Jos. Sim. Assemani: De Syris Nestorianis, in dessen Bibliotheca Orientalis, Rom. 1719—28, tom. III. P. II. **Ebedjesu** (nestorian. Metropolit von Nisibis † 1318): Liber Margaritae de veritate fidei (eine Vertheidigung des Nestorianismus), in Ang. Mai's Script. vet. nova Collect. X. II, 317. **Gibbon**: Chap. XLVII gegen Ende. **Smith** und **Dwight**: Researches in Armenia. Bost. 1833. **Justin Perkins**: A Residence of eight years in Persia. Andover, 1843. **Wiltsch**: Kirchliche Geographie und Statistik. Berlin 1846. I. S. 214 ff. **Geo. Percy Badger**: The Nestorians and their Rituals. Illustrated with colored plates. Lond. 1852. 2 voll. **H. Newcomb**: A Cyclopedia of Missions. N. York 1856, p. 553 ff. **Petermann**: Artikel: Nestorianer, in Herzog's Theol. Encykl. Bd. X (1858), S. 279—288.

Während die meisten Häresien des Alterthums, selbst der Arianismus, spurlos aus der Geschichte verschwunden sind und bloß als vereinzelte Meinungen unter eigenthümlichen Modificationen von Zeit zu Zeit wieder auftauchen, so haben sich dagegen die christologischen Häresien des fünften Jahrhunderts, nämlich der Nestorianismus und der Eutychianismus, als organisirte Secten bis auf den heutigen Tag erhalten. Diese schismatischen Kirchen des Orients sind die versteinerten Ueberbleibsel oder die Ruinen wichtiger Kapitel der Kirchengeschichte des Alterthums. Sie sind in Aberglauben und Unwissenheit versunken, sind aber den Einflüssen der occidentalischen Christenheit leichter zugänglich als die orthodoxe griechische Kirche und bieten der römischen und protestantischen Kirche ein interessantes Missionsfeld dar, besonders die Armenier.

Die Nestorianer unterscheiden sich von der orthodoxen griechischen Kirche durch die Verwerfung des Concils von Ephesus und des Cultus der Maria als der Gottesgebärerin, des Bilderdienstes (aber mit Beibehaltung des Kreuzeszeichens), der Lehre vom Fegfeuer (jedoch nicht der Gebete für die Abgeschiedenen), der Transsubstantiation (aber nicht der realen Gegenwart Christi im Abendmahl), sowie durch größere Einfachheit im Gottesdienst. Sie stehen unter einer besonderen hierarchischen Organisation mit acht Rangstufen vom Katholicus oder Patriarchen bis zum Subdiakonus und Vorleser herab. Die fünf niederen Grade bis zum Priester dürfen sich verheirathen; früher hatten auch die Bischöfe, Erzbischöfe und Patriarchen diese Erlaubniß. Ihre Fasten sind zahlreich und streng. Die Festtage beginnen mit Sonnenuntergang, wie bei den Juden. Der Patriarch ißt kein Fleisch, er wird immer aus derselben Familie gewählt und von drei Metropoliten ordinirt. Die meisten Kirchenbücher sind in syrischer Sprache abgefaßt.

Nachdem der Nestorianismus aus dem römischen Reiche verbannt war, fand er eine Zufluchtsstätte im Königreich Persien, wohin sich mehrere Lehrer der theologischen Schule von Edessa flüchteten. Einer von ihnen, Barsumas, wurde

Bischof von Nisibis (435—489)[1]), gründete dort ein neues Prediger-Seminar, und befestigte die persischen Christen in ihrer Abneigung gegen das cyrillisch-ephesinische Concil und in der Anhänglichkeit an die nestorianisch-antiochenische Theologie. Die persischen Könige von Pherozes oder Firuz an (461—488) begünstigten sie aus politischer Opposition gegen das römische Reich. Auf der Synode von Seleucia (498) sagten sie sich völlig los von der orthodoxen Kirche des Reiches. Sie nannten sich selbst nach ihrer liturgischen Sprache, chaldäische oder assyrische Christen, während sie von den Gegnern Nestorianer genannt wurden. Sie hatten einen Patriarchen, der seit 496 in der Doppelstadt Seleucia-Ktesiphon, seit 762 in Bagdad (der Hauptstadt des saracenischen Reiches) unter dem Namen Jacelich[2]) residirte und im 13. Jahrhundert nicht weniger als 25 Metropoliten unter seiner Oberaufsicht hatte.

Die nestorianische Kirche blühte mehrere Jahrhunderte, verbreitete sich von Persien mit großem Missionseifer bis nach Indien, Arabien und sogar nach China und der Tatarei aus, und machte sich durch Gelehrsamkeit, Stiftung von Schulen und Krankenhäusern verdient. Mohammed soll seine mangelhafte Kenntniß des Christenthums einem nestorianischen Mönch, Sergius, verdanken, und gewährte der Secte viele Privilegien, so daß sie unter den Arabern zu großem Ansehen gelangte und Einfluß auf ihre Bildung und insofern auf die Entwicklung der philosophischen und naturwissenschaftlichen Studien ausübte[3]).

---

[1]) Nicht zu verwechseln mit dem gleichzeitigen monophysitischen Abt Barsumas, einem Heiligen der Jakobiten.

[2]) Catholicus.

[3]) Beachtenswerth ist, was Alex. von Humboldt im 2. Bande seines Kosmos (Stuttg. u. Tüb. 1847) S. 247 f. über die Verbindung des Nestorianismus mit der arabischen Cultur und den physischen Wissenschaften sagt: „In den wundersamen Bestimmungen der Weltordnung lag es, daß die christliche Secte der Nestorianer, welche einen sehr wichtigen Einfluß auf die räumliche Verbreitung der Kenntnisse ausgeübt hat, auch den Arabern, ehe diese nach dem vielgelehrten und streitsüchtigen Alexandrien kamen, nützlich wurde, ja daß der christliche Nestorianismus unter dem Schutze des bewaffneten Islam tief in das östliche Asien dringen konnte. Die Araber wurden nämlich mit der griechischen Literatur erst durch die Syrer, einen ihnen verwandten semitischen Stamm bekannt, während die Syrer selbst, kaum anderthalb Jahrhunderte früher, die Kenntniß der griechischen Literatur erst durch die verketzerten Nestorianer empfangen hatten. Aerzte, die in den Lehranstalten der Griechen und auf der berühmten von den nestorianischen Christen zu Edessa in Mesopotamien gestifteten medicinischen Schule gebildet waren, lebten schon zu Muhammeds Zeiten, mit diesem und mit Abu-Bekr befreundet, in Mekka.

„Die Schule von Edessa, ein Vorbild der Benedictiner-Schulen von Monte-Cassino und Salerno, erweckte die naturwissenschaftliche Untersuchung der Heilstoffe aus dem Mineral- und Pflanzenreiche. Als sie durch christlichen Fanatismus unter Zeno dem Isaurier aufgelöst wurde, zerstreuten sich die Nestorianer nach Persien, wo sie bald eine politische Wichtigkeit erlangten und ein neues vielbesuchtes medicinisches Institut zu Dschondisapur in Khusistan stifteten. Es gelang ihnen, ihre Kenntnisse und ihren Glauben gegen die Mitte des siebenten Jahrhunderts bis nach China unter der Dynastie der

Unter den Tataren gelang es ihr im 11. Jahrhundert, einen König, den Johannes Presbyter (Priesterkönig) von Karaït und dessen Nachfolger gleichen Namens zum Christenthum zu bekehren[1]). Doch haben wir darüber nur unsichere Nachrichten, und jedenfalls ist später das nestorianische Christenthum in der Tatarei und in China bis auf wenige Spuren verschwunden.

Unter der Mongolenherrschaft wurden die Nestorianer grausam verfolgt. Der schreckliche Tamerlan, der Verwüster und Zerstörer Asiens, rottete sie gegen Ende des 14. Jahrhunderts fast völlig aus. Doch haben sie sich auf den wilden Bergen und in den Thälern von Kurdistan und in Armenien unter türkischer Herrschaft bis auf den heutigen Tag unter einem besonderen Patriarchen erhalten, der von 1559 bis in's 17. Jahrhundert zu Mosul, neuerdings aber in einem fast unzugänglichen Thale an der Grenze der Türkei und Persiens residirt. Sie sind in Armuth, Unwissenheit und Rohheit versunken und haben durch Krieg, Pest und Cholera sehr abgenommen. Ein Theil der Nestorianer, besonders in den Städten, vereinigte sich zu verschiedenen Zeiten unter dem Namen Chaldäer mit der römischen Kirche und steht unter einem besonderen Patriarchen zu Bagdad. Andererseits haben protestantische Missionen von Amerika seit 1833 energische und erfolgreiche Versuche gemacht, sie durch christliche Predigt, Schulen, Bibelübersetzung, und gute Schriften zu evangelisiren und zu civilisiren[2]).

Thang zu verbreiten, 572 Jahre nachdem der Buddhismus dort aus Indien eingedrungen war.

„Der Samen abendländischer Cultur, in Persien durch gelehrte Mönche und durch die von Justinian verfolgten Philosophen der letzten platonischen Schule von Athen ausgestreuet, hatte einen wohlthätigen Einfluß auf die Araber während ihrer ersten asiatischen Feldzüge ausgeübt. So schwach auch die Kenntnisse der nestorianischen Priester mögen gewesen sein, so konnten sie doch, ihrer eigenthümlichen medicinisch-pharmaceutischen Richtung nach, anregend auf einen Menschenstamm wirken, der lange im Genuß der freien Natur gelebt und einen frischeren Sinn für jede Art der Naturanschauung bewahrte, als die griechischen und italischen Städtebewohner. Was der Epoche der Araber die kosmische Wichtigkeit giebt, die wir hier hervorheben müssen, hängt großentheils mit dem eben bezeichneten Zuge ihres Nationalcharacters zusammen. Die Araber sind, wir wiederholen es, als die eigentlichen Gründer der physischen Wissenschaften zu betrachten, in der Bedeutung des Worts, welches wir ihm jetzt zu geben gewohnt sind."

[1]) Vgl. über diesen fabelhaften Priester-Staat, welchen noch die Päpste durch erfolglose Gesandtschaften mit der römischen Kirche zu verbinden suchten, und dessen Glanz im Strom der Eroberungen Dschingis-Chans unterging, Mosheim: Historia Tartarorum eccles. Helmst. 1741. Neander: Kirchengeschichte, Bd. V. S. 84 ff. (9. Th. des ganzen Werkes, Ausg. v. 1841); und Ritter: Erdkunde, Th. 2. Bd. 1., S. 256, 283 (2. Aufl. 1832).

[2]) Dr. Justin Perkins, Asahel Grant, Rhea, Crane, Stoddard, Wright und andere Missionäre der amerikanischen Missionsgesellschaft von Boston. Der Mittelpunkt ihrer Thätigkeit ist Urumjeh oder Droomiah, eine Stadt von 25,000 Einwohnern, worunter 1000 Nestorianer. Vgl. darüber Newcomb a. a. O. S. 556 ff., besonders den Brief von Dr. Perkins von 1854, S. 564 ff., über den gegenwärtigen Zustand dieser Mission; auch Joseph P. Thompson: Memoir of the Rev. David Tappan Stoddart, missionary to the Nestorians. Boston 1858; und die Brochüre: Historical Sketch

Ein Zweig der Nestorianer sind die Thomas-Christen (Suriani) in Ostindien, so genannt vom Apostel Thomas, der das Evangelium auf der Küste von Malabar verkündigt haben soll. Sie verehren das Andenken des Theodor und Nestorius in ihrer syrischen Liturgie und halten sich an den nestorianischen Patriarchen. Im 16. Jahrh. wurden sie durch jesuitische Missionäre mit Widerstreben für sechzig Jahre (1599—1653) mit der römischen Kirche verbunden. Als aber die portugiesische Herrschaft in Indien durch die Holländer erschüttert wurde, kehrten sie in ihre schismatische Stellung zurück, und seit der Vertreibung der Portugiesen genießen sie freie Religionsübung auf der Küste von Malabar. Die Zahl der Thomaschristen soll sich noch auf 70,000 Seelen belaufen, die unter britischer Herrschaft einen eigenen Staat bilden, der durch Priester und Aelteste regiert wird.

§. 272. Die Eutychianische Streitigkeit. Die Räubersynode.

Vgl. die Literatur zu §. 269.

I. Quellen.

Die Acten des Concils von **Chalcedon**, der Localsynode von **Constantinopel** und der Räubersynode von **Ephesus**. Die Correspondenz zwischen **Leo** und **Flavian** &c. Siehe diese Acten, Briefe und andere Documente bei **Mansi**, Conc., tom. V, VI u. VII. (**Gelasius?**): Breviculus historiae Eutychianistarum s. gesta de nomine Acacii (geht bis 486, bei Mansi, VII, 1060 sqq.). **Liberatus**: Breviarium causae Nest. et Eutych. **Leontius Byzant.**: Contra Nest. et Eutych. Die letzten Stücke des **Synodicon** adv. tragoediam Irenaei (bei Mansi, V, 731 sqq.). **Evagrius**: H. E. I, 9 sqq. **Theodoret**: *Ἐρανιστής* (der Bettler) oder *πολύμορφος* (der Vielgestaltige), eine Bekämpfung des eutychianisch-ägyptischen Lehrbegriffs (der aus verschiedenen alten Irrlehren so viel zusammenbettle, daß eine neue daraus werde), in drei Dialogen, geschrieben i. J. 447. Opera ed. Schulze, vol. IV).

II. Bearbeitungen.

Petavius: De Incarnatione Verbi, lib. I. c. 14—18 und in den folgenden Büchern, bes. III, IV u. V. (Theolog. dogmatum tom. IV. p. 65 sqq., ed. Par. 1650). **Tillemont**: Mémoires, tom. XV. p. 479—719. **C. A. Salig**: De Eutychianismo ante Eutychen. Wolfenb. 1723. **Walch**: Ketzerhistorie, Bd. VI, 3—640. **Schröckh**: Bd. XVIII. S. 433—492. **Neander**: Kirchengesch., Bd. IV. S. 942—992. **Baur**: Gesch. der Lehre von der Dreieinigkeit &c. Bd. I. S. 800—825. **Dorner**: Gesch. der Lehre von der Person Christi, II, 99—149. **Hefele** (R.-K.): Conciliengesch. II. S. 295—545. **W. Cunningham**: Historical Theology, I. p. 311—15. Vergl. auch die Monographien von **Arendt** (1835) und **Perthel** (1843) über Leo I.

Das Resultat der dritten Universalsynode war mehr negativ als positiv. Sie verdammte den nestorianischen Irrthum, ohne die wahre Lehre festzustellen. Die spätere Union der Alexandriner und Antiochener war nur ein Scheinfriede,

---

of the Mission to the Nestorians, by Justin Perkins, D. D. New-York 1862. Die Amerikanische Missionsbehörde betrachtet ihre Missionen unter den Nestorianern und Armeniern als die Brücke zur Bekehrung der Muhammedaner zum Christenthum.

dem beide Parteien einen Theil ihrer Ueberzeugung geopfert hatten. Compromisse sind gewöhnlich nur von kurzer Dauer; Principien und Systeme müssen sich bis auf ihre äußersten Consequenzen entwickeln; die Häresien müssen zur Reife kommen und gründlich widerlegt werden. Wie die antiochenische Theologie den Nestorianismus erzeugte, der den Unterschied der menschlichen und göttlichen Natur in Christo bis zur Doppelpersönlichkeit spannte: so erzeugte die alexandrinische Theologie den entgegengesetzten Irrthum des Eutychianismus oder Monophysitismus, der die persönliche Einheit Christi auf Kosten des Unterschieds der Naturen betonte und den göttlichen Logos die menschliche Natur absorbiren ließ. Dieser Irrthum ist ebenso gefährlich: denn ist Christus nicht wahrer Mensch, so kann er auch nicht unser Vorbild sein, und sein Leiden und Tod lösen sich am Ende in bloß figürliche Vorstellungen oder in doketischen Schein auf.

Ein großer Theil der Partei Cyrills war mit dem Unionssymbol unzufrieden und er mußte sich gegen die Beschuldigung der Inconsequenz rechtfertigen. Er bezog die Zweiheit der Naturen, wovon im Symbol die Rede ist, auf den abstracten Unterschied der Gottheit und Menschheit, während beide in dem Einen Christus so eins geworden sind, daß nach geschehener Einigung jede Trennung aufgehoben und nur Eine Natur des fleischgewordenen Sohnes anzuerkennen sei. Der Logos, als das eigentliche Subject der Einen Natur hat zwar alle menschlichen, oder vielmehr gottmenschlichen Prädicate, aber ohne eine menschliche Natur. Die Cyrillische Incarnationstheorie nähert sich dem Patripassianismus, aber mit dem Unterschied, daß sie den Sohn als eine eigene Hypostase vom Vater unterscheidet. Sie vernichtet das Göttliche und Menschliche, aber nur in Christo, und ist insofern christo-theistisch, aber nicht pantheistisch[1]).

Andererseits deuteten die Orientalen oder Antiochener, unter der Leitung des Johannes, des Ibas und vor allem des Theodoret, das Unions-Symbol in ihrem Sinne eines auch **nach** der Menschwerdung fortdauernden Unterschieds der beiden Naturen in dem Einen Christus, und verhalfen wirklich diesem gemäßigten Nestorianismus mit Hülfe des römischen Bischofs zum Siege auf dem Concil zu Chalcedon.

Der neue Streit ging von der monophysitisch gesinnten Partei aus.

---

[1]) Die wahre Ansicht Cyrills ist am klarsten in folgenden Sätzen ausgesprochen (vgl. **Mansi** V, 320 und **Niedner**, S. 364): Die *ἐνσάρκωσις* war eine *φυσικὴ ἕνωσις* oder Mensch-**werdung** Gottes, so daß es blos *μία σεσαρκωμένη φύσις τοῦ λόγου* giebt. *Ὁ θεὸς λόγος, ἑνωθεὶς σαρκὶ καθ᾽ ὑπόστασιν, ἐγένετο ἄνθρωπος, οὐ συνήφθη ἀνθρώπῳ. Μία ἤδη νοεῖται φύσις μετὰ τὴν ἕνωσιν, ἡ αὐτοῦ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη. Ἡ τοῦ κυρίου σάρξ ἐστιν ἰδία τοῦ θεοῦ λόγου, οὐχ ἑτέρου τινὸς παρ᾽ αὐτόν.* Die *ἕνωσις τῶν φύσεων* ist zwar nicht gerade eine *σύγχυσις τῶν φύσεων*, schließt aber jedenfalls jede *διαίρεσις* aus und fordert ein absolutes Zusammen- und Ineinandersein des *λόγος* und der *σάρξ*. Die Folge dieser Incarnation ist das Dasein eines neuen Wesens, eines gottmenschlichen Subjects, das in nichts **blos** Gott oder **blos** Mensch, sondern durchaus Beides in Eins ist und dessen Eigenschaften (proprietates, idiomata) nicht **theils** göttliche und **theils** menschliche, sondern sämmtliche gottmenschliche sind.

Cyrill starb i. J. 444. Sein Archidiakonus **Dioskur**[1]), der ihn auf das Concil nach Ephesus begleitet hatte, wurde sein Nachfolger als Patriarch von Alexandrien (444—451) und übertraf ihn in all seinen schlimmen Eigenschaften, stand ihm aber weit nach an Geist und theologischer Tüchtigkeit[2]). Er war ein Mann von unbegrenztem Ehrgeiz und stürmischer Leidenschaftlichkeit und scheute keine Mittel, um seine Absichten durchzusetzen und den alexandrinischen Stuhl zur Herrschaft im ganzen Orient zu erheben, was ihm auch auf eine kurze Zeit auf der Räubersynode gelang. Er stellte sich an die Spitze der monophysitischen Partei und schürte überall das Feuer eines Krieges gegen die antiochenische Christologie an.

Der theologische Repräsentant, aber keineswegs der Urheber der monophysitischen Häresie, nach welchem sie benannt wurde, war **Eutyches**[3]), ein alter und angesehener, aber sonst unbedeutender Presbyter und Archimandrit (Vorsteher eines Klosters von dreihundert Mönchen) in Constantinopel, der viele Jahre in seinem Kloster verschlossen gelebt hatte und bloß einmal öffentlich in jener Procession erschienen war, um seine Stimme für das cyrillische Concil zu Ephesus und gegen Nestorius zu erheben. Er steht in einem ähnlichen Verhältniß zur alexandrinischen Christologie, wie Nestorius zur antiochenischen, d. h. er trieb sie auf die Spitze, brachte sie auf einen populären Ausdruck und hielt hartnäckig daran fest, steht aber dem Nestorius an Talent und Gelehrsamkeit bedeutend nach. Seine Verbindung mit dieser Controverse ist eigentlich mehr eine zufällige.

Eutyches legte, wie Cyrill, den Hauptnachdruck auf das Göttliche in Christo und läugnete, daß man nach der Menschwerdung von zwei Naturen reden könne. Nach der Geburt unseres Herrn verehre er bloß Eine Natur, die Natur des fleisch- und menschgewordenen Gottes[4]). Die unpersönliche menschliche Natur ist von dem persönlichen Logos assimilirt und gleichsam vergottet werden, so daß sein

---

[1]) *Διόσκορος.*

[2]) Gegen das Andenken Cyrills handelte er sehr rücksichtslos. Er confiscirte seinen beträchtlichen Nachlaß (Cyrill stammte aus einer reichen Familie), beschuldigte ihn der Verschwendung des Kirchenschatzes im Kampfe gegen Nestorius, und entsetzte mehrere seiner Verwandten. Er wurde auf dem Concil von Chalcedon selbst der Veruntreuung der Kirchen- und Armengelder beschuldigt.

[3]) D. h. der **Glückliche**. Seine Gegner sagten, er hätte eher **Atyches**, der **Unglückliche**, heißen sollen. Er ist nicht zu verwechseln mit dem Diakonus Eutyches, der den Cyrill auf der Synode von Ephesus bediente. Leo d. Gr. nannte ihn in seinem berühmten Brief an Flavian „sehr unwissend und unverständig," imprudens et nimis imperitus, und leitet seinen error mit Recht mehr aus imperitia als aus versutia ab. Aehnlich urtheilten Petavius und Hefele (II, S. 300).

[4]) *μίαν φύσιν προσκυνεῖν, καὶ ταύτην θεοῦ σαρκωθέντος καὶ ἐνανθρωπήσαντος*, oder, wie er vor der Synode von Constantinopel erklärte: *ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως· μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ.* Mansi, tom VI, fol. 744. Er berief sich für seine Ansicht auf die heil. Schrift, auf Athanasius und Cyrill, und auf das Concil von Ephesus 431.

Körper dem unsrigen keineswegs wesensgleich[1]), sondern ein göttlicher Körper ist[2]). Alle menschlichen Eigenschaften sind auf das Eine Subject des menschgewordenen Logos zu übertragen. Daher kann und muß man sagen: Gott ist geboren, Gott hat gelitten, Gott ist gekreuzigt und gestorben. Er behauptete also einerseits die Leidens- und Todesfähigkeit der Logos-Persönlichkeit, und andererseits die Vergöttlichung des Menschlichen in Christo.

Theodoret bekämpfte in drei Dialogen, verfaßt i. J. 447, diesen eutychianisch-ägyptischen Lehrtypus als einen Bettelsack doketischer, gnostischer, apollinaristischer und anderer Ketzereien[3]), und vertheidigte die gemilderte antiochenische Christologie, d. h. die Lehre von der unvermischten Vereinigung zweier Naturen in einer Person. Dioskur klagte ihn beim Patriarchen Domnus in Antiochien der Spaltung des Einen Herrn Christus in zwei Gottessöhne an, worauf Theodoret mit Mäßigung antwortete. Dioskur suchte seinerseits den Hof in Constantinopel gegen die ganze ostasiatische Kirche aufzuwiegeln. Domnus und Theodoret wandten sich ebenfalls nach der Hauptstadt zur Rechtfertigung ihrer Lehrweise. Der Streit brach nun heftiger aus und concentrirte sich zunächst um die Person des Eutyches in Constantinopel.

Auf einer Localsynode des Patriarchen Flavianus zu Constantinopel i. J. 448[4]) wurde Eutyches wegen seiner Irrlehre von Bischof Eusebius von Doryläum in Phrygien angeklagt, und da er nach mehrmaliger Vorladung sich eigensinnig weigerte, den Dyophysitismus nach der Incarnation und die Wesensgleichheit des Leibes Christi mit dem unsrigen zuzugeben, abgesetzt und in den Kirchenbann gethan. Er wurde auf dem Heimwege vom Pöbel öffentlich beschimpft. Die Synode bekannte sich zu dem Glauben, daß „Christus nach der Menschwerdung aus zwei Naturen[5]) bestehe in Einer Hypostase und in Einer Person, Ein Christus, Ein Sohn, Ein Herr."

---

[1]) ὁμοούσιον.

[2]) Die Gegner bürdeten dem Eutychianismus die Lehre von einem Himmelskörper oder einem Scheinkörper, oder von der Verwandlung des Logos in Fleisch auf. So Theodoret, Fab. haer. IV, 13. Eutyches sagte, Christus habe ein σῶμα ἀνθρώπου, aber nicht ein σῶμα ἀνθρώπινον, und läugnete die Homousie seiner σάρξ mit der unsrigen. Doch verwahrt er sich ausdrücklich gegen den Doketismus und gegen alle Speculation: φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω. Er war eigentlich weder Philosoph noch Theolog, sondern hielt blos einige theologische Meinungen und dogmatische Sätze mit großer Zähigkeit und Hartnäckigkeit fest.

[3]) Daher der Titel der Dialogen: Ἐρανιστής, Bettler, und Πολύμορφος, der Vielgestaltige. Unter diesen Namen wird der Eutychianer redend eingeführt. Auch schrieb Theodoret eine ἀπολογία ὑπὲρ Διοδώρου καὶ Θεοδώρου, die aber verloren gegangen ist.

[4]) σύνοδος ἐνδημοῦσα. Die Acten derselben sind den Acten der Synode von Chalcedon einverleibt, bei Mansi VI, 649 sqq.

[5]) ἐκ δύο φύσεων, oder wie andere genauer sagten, ἐν δύο φύσεσι, — eine nicht unwesentliche Differenz, die im Symbol der Synode von Chalcedon wiederkehrt. Vgl. Mansi, tom. VI, fol. 685, und Neander IV, S. 988. Die erstere Form kann auch monophysitisch verstanden werden.

Beide Parteien suchten die öffentliche Meinung für sich zu gewinnen und wandten sich an entfernte Bischöfe, besonders auch an Leo I. von Rom. Dieser bestätigte i. J. 449 die Entscheidung des Concils in mehreren Briefen, besonders in einem epochemachenden Briefe an Flavian, worin er eine meisterhafte, tiefe und klare Auseinandersetzung der orthodoxen Lehre von zwei Naturen in Einer Person gab[1]). Aber Eutyches hatte mächtige Freunde unter den Mönchen, am Hofe und besonders an Dioskur von Alexandrien, welcher den Kaiser Theodosius II. zur Berufung eines allgemeinen Concils bewog.

Diese Synode versammelte sich zu Ephesus im August 449 und bestand aus 135 Bischöfen. Sie spielt eine berüchtigte Rolle in der chronique scandaleuse der Kirchengeschichte. Dioskur präsidirte, unter dem Schutze einer Schaar von Mönchen und bewaffneten Soldaten, mit brutaler Gewalt, während Flavian und seine Freunde kaum reden durften, und Theodoret ganz ausgeschlossen war. Als eine Erklärung des Eusebius von Doryläum, der auf der Synode von Constantinopel den Eutyches verklagt hatte, vorgetragen wurde, so schrien viele Stimmen: „Verbrennt den Eusebius, er werde lebendig verbrannt. Wie er Christum zerschnitten hat, so werde er zerschnitten"[2]). Die Synode proclamirte die Rechtgläubigkeit und Heiligkeit des Eutyches, der sich persönlich vertheidigte, adoptirte die zwölf Verdammungsformeln des Cyrill, verdammte den Dyophysitismus als eine Häresie, entsetzte und excommunicirte die Vertheidiger derselben mit Einschluß Theodorets, Flavians und Leo's. Die drei römischen Delegaten (die Bischöfe Julius und Renatus und der Diakonus Hilarius) durften nicht einmal den Brief Leo's an die Synode[3]) verlesen und flüchteten sich, um nicht zur Unterschrift gezwungen zu werden[4]). Flavian wurde von wüthenden Mönchen so roh mißhandelt, daß er wenige Tage darauf an seinen Wunden und Beulen in der Verbannung starb, nachdem er an ein neues Concil appellirt hatte. An seine Stelle wurde der Diakonus Anatolius, ein Freund und Geschäftsträger Dioskur's, zum Patriarchen von Constantinopel erwählt, der aber später sich der orthodoxen Partei anschloß und die Schmach seiner Erhebung

---

[1]) Diese Epistola dogmatica ad Flavianum (Ep. 28 bei Ballerini, oder 24 bei Quesnel), welche Leo sammt Schreiben an den Kaiser und die Kaiserin Pulcheria und an die Räubersynode durch seine Legaten übersandte, wurde später auf dem Concil zu Chalcedon i. J. 451 förmlich approbirt und mit symbolischem Ansehn bekleidet. Sie findet sich in den Opera Leonis, ed. Baller., tom. I, 801—838; bei **Mansi**, tom. V, fol. 1359; und bei **Hefele** (lateinisch und deutsch) II, 335—346. Vgl. darüber auch **Walch**, VI. S. 182 ff. und Baur, I, 809 ff.

[2]) Conc. Chalced. Act. 1. bei **Harduin**, tom. II. fol. 161.

[3]) Worin zugleich auf die berühmte Epistola dogmatica an Flavian verwiesen wird, welche ebenfalls hätte vorgelesen werden sollen. Vgl. **Hefele**, II, 352.

[4]) Wenigstens behauptet dieß Leo in Bezug auf den Diakonus Hilarius. Die beiden anderen Delegaten scheinen schon vor dem Schluß zurückgekehrt zu sein. Renatus kommt in den Acten gar nicht vor, aber Theodoret lobt ihn wegen seiner Freimüthigkeit auf der Räubersynode. Mit den drei Delegaten sandte Leo auch einen Notar, Dulcitius.

durch seine schönen griechischen Hymnen tilgte. Das ganze Verfahren dieser unpriesterlichen Priester war so willkührlich und tyrannisch, daß die zweite Synode von Ephesus mit Recht seitdem durch den Namen **Räubersynode** gebrandmarkt wurde[1]). „Nichts", sagt Neander mit Recht[2]), „konnte mit dem Geiste des Evangeliums mehr in Widerspruch stehen, als der die herrschende Partei dieses Concils beseelende Fanatismus für dogmatische Begriffsformeln, in denen man den Christus, welcher Geist und Leben ist, zu haben wähnte, obgleich man ihn durch Gesinnung und Handeln verläugnete." Charakteristisch ist, daß Dioskur eine Anklage der Unkeuschheit und anderer lasterhaften Handlungen gegen einen Bischof durch die Bemerkung abwies: „Wenn ihr eine Anklage gegen seine Orthodoxie habt, nehmen wir sie an; aber wir sind nicht zusammengekommen, um über Unkeuschheit zu richten"[3]). Der Fanatismus für Lehrformeln überwog also alle Interessen der Sittlichkeit, als ob, wie Theodoret darüber bemerkt, Christus bloß eine Glaubenslehre vorgeschrieben, für das Leben aber keine Gesetze gegeben hätte.

§. 273. Das Concil von Chalcedon. 451.

Vgl. die Concilien-Acten sammt den vorangehenden und nachfolgenden Briefen bei **Mansi** (tom. VII), **Harduin** (tom. II) und **Fuchs**, und die Darstellungen von **Evagrius**, **Walch**, **Schröckh**, **Neander**, **Hefele**, a. a. O. Der letztere giebt II, 392 die Literatur ausführlich an.

So war es der Partei des Dioskur vermittelst des schwachen Hofes von Theodosius II. gelungen, die orientalische Kirche zu unterdrücken, die nun ihre Zuflucht zur abendländischen Kirche nahm.

Leo protestirte in mehreren Briefen gegen die Räubersynode, welche sich erkühnt hatte, ihn abzusetzen, und wußte diese verwickelten Verhältnisse vortrefflich zur Vermehrung des Ansehens des römischen Stuhls zu benützen. Er schrieb und handelte mit imposanter Würde, Energie, Umsicht, Klugheit und vollkommener Herrschaft über die dogmatische Streitfrage, — offenbar der größte Geist und Charakter seines Zeitalters und bei weitem der bedeutendste unter den Päpsten der alten Kirche. Er drang auf die Versammlung eines neuen Concils in dem freien und orthodoxen Italien, rieth jedoch später zum Aufschub, angeb-

[1]) *Σύνοδος λῃστρική*, **latrocinium Ephesinum**, zuerst so genannt vom Papst Leo in einem Briefe an Pulcheria vom 20. Juli 451. (Ep. 95. ed. Ballerin. alias Ep. 75). Die officiellen Acten der Räubersynode wurden auf der Synode von Chalcedon verlesen und in die Protokolle derselben aufgenommen. Sie sind allein schon ungünstig genug. Mit ihnen müssen aber die Zeugnisse der Gegner, die ebenfalls auf der Synode von Chalcedon deponirt wurden, die gleichzeitigen Briefe Leo's, und die Berichte alter Historiker verglichen werden. Vgl. die Details bei **Tillemont**, **Walch**, **Schröckh**, **Neander** und **Hefele**.

[2]) K.-Gesch. IV, S. 969 (2. Ausg. 1847).

[3]) Auf der dritten Sitzung der Synode von Chalcedon wurde Dioskur selbst grober Ausschweifung und anderer Gräuel beschuldigt. Vgl. **Hefele**, II. S. 429.

lich wegen der Kriegsunruhen (Attila's) im Abendlande, wahrscheinlich aber in der Hoffnung, auch ohne Concil durch die bloße Unterzeichnung seiner Epistola dogmatica ein befriedigendes Resultat erzielen zu können[1]).

Um dieselbe Zeit trat eine politische Veränderung ein, welche, wie häufig im Orient, einen Umschwung der Dogmatik nach sich zog. Theodosius starb im Juli 450 in Folge eines Sturzes vom Pferde, ohne männlichen Erben, und der angesehene General und Senator Marcian wurde sein Nachfolger durch die Heirath mit seiner Schwester Pulcheria[2]), die dem Papst Leo und dem Dyophysitismus günstig war. Die Leiche Flavians wurde ehrenvoll bestattet und mehrere der abgesetzten Bischöfe wieder eingesetzt.

Um den Frieden des Reiches herzustellen, berief der neue Kaiser in seinem und seines westlichen Mitkaisers Namen im Mai 451 ein allgemeines Concil auf den 1. September, jedoch nicht nach Italien, sondern nach Nicäa, theils um es besser controlliren zu können, theils um ihm durch das Andenken an das erste ökumenische Concil größere Bedeutung zu geben. Das Edict ist an die Metropoliten gerichtet und lautet, wie folgt:

„Was den wahren Glauben und die orthodoxe Religion angeht, ist allen andern Dingen voranzustellen. Denn wenn Gott uns gnädig ist, so wird auch unser Reich wohl bestellt sein. Weil nun Zweifel über den wahren Glauben entstanden sind, wie die Briefe des heiligsten Erzbischofs von Rom, Leo, andeuten, so haben wir beschlossen, daß ein heiliges Concil zu Nicäa in Bithynien veranstaltet werde, damit in Uebereinstimmung Aller die Wahrheit geprüft und ohne Leidenschaft der wahre Glaube deutlicher erklärt werde, damit künftig darüber kein Zweifel und keine Uneinigkeit mehr statthaben könne. Deßhalb soll eure Heiligkeit mit einer beliebigen Anzahl untergebener, weiser und orthodox gesinnter Bischöfe am künftigen 1. September sich zu Nicäa einfinden. Wir selbst werden, wenn uns nicht Kriegszüge hindern, ebenfalls der ehrwürdigen Synode persönlich beiwohnen"[3]).

Leo, obwohl mit Zeit und Ort der Synode unzufrieden, gab nach und sandte den Bischof Paschasinus und den Priester Bonifacius als Legaten, welche ihn in Verbindung mit drei früheren Legaten in Constantinopel auf der Synode vertreten sollten; Paschasinus sollte dort in seinem Namen den Vorsitz führen.

Die Bischöfe versammelten sich zu Nicäa im September 451, wurden aber wegen ausgebrochener Unruhen bald nach Chalcedon gegenüber von Constantinopel berufen, damit der kaiserliche Hof und Senat persönlich beiwohnen und

---

[1]) Ueber diese scheinbare Inconsequenz Leo's handelt Hefele aufführlich, II, 387 ff.

[2]) Die sich aber als Bedingung vorbehielt, in ihrem Gelübde beständiger Virginität nicht gestört zu werden. Marcian war Wittwer, 60 Jahre alt, und stand im Ansehen großer Tüchtigkeit und Frömmigkeit. Einige Schriftsteller stellen ihn als Kaiser dem Constantin und Theodosius gleich oder gar über sie. Vgl. die Briefe Leo's, Baronius (Annales), Tillemont (Emper. III, 284) und Gibbon (am Ende von Ch. XXXIV).

[3]) Das Letztere geschah auch, obwohl blos in Einer Sitzung, der sechsten.

womöglich die groben Ausbrüche des religiösen Fanatismus der beiden Parteien verhindern könne. Hier wurde das vierte ökumenische Concil in der Kirche der heiligen Euphemia, auf einem nur zwei Stadien oder 1200 Schritte vom Bosporus entfernten Hügel mit prachtvoller Aussicht, am 8. October 451 eröffnet und dauerte bis zum 1. November. Es übertraf an Zahl der Bischöfe alle Synoden der alten Kirche weit[1]) und steht an dogmatischer Bedeutung nur dem nicänischen nach. Die fünf bis sechshundert Bischöfe waren aber, mit Ausnahme von den päpstlichen Delegaten und zwei Afrikanern, lauter Griechen und Orientalen. Die päpstlichen Delegaten hatten also die gesammte lateinische Christenheit zu vertreten. Die kaiserlichen Commissäre[2]), welche den äußeren Gang der Verhandlungen im Namen des Kaisers leiteten, und die anwesenden Senatoren saßen in der Mitte der Kirche vor den Gittern des Altars; links saßen die römischen Delegaten, welche — zum ersten Mal auf einem ökumenischen Concil — den inneren Gang als geistliche Präsidenten beherrschten, und nächst ihnen Anatolius von Constantinopel, Maximus von Antiochien und die meisten Bischöfe des Orients, also die Gegner des Eutychianismus; rechts Dioskur von Alexandrien (der aber bald seinen Platz räumen und sich in die Mitte setzen mußte), Juvenal von Jerusalem und die anderen Bischöfe von Aegypten, Illyricum und Palästina, also die Eutychianer.

Die Verhandlungen waren gleich im Anfang sehr tumultuarisch, und der theologische Fanatismus der beiden Parteien brach zuweilen in hellen Flammen aus, so daß die anwesenden Laien die Bischöfe an ihre geistliche Würde erinnern mußten[3]). Als Theodoret von Cyrus eingeführt wurde, begrüßten ihn die Orientalen mit Enthusiasmus, während die Aegypter schrieen: „Werft den Juden, den Feind Gottes, den Christuslästerer hinaus!" Jene erwiederten ebenso leidenschaftlich: „Den Mörder Dioskur werft hinaus, wer kennt nicht seine Frevelthaten?" Das Gefühl gegen Nestorius war so stark, daß Theodoret die Synode nur beruhigen konnte, indem er sich (in der 8. Sitzung) entschloß, das Anathema über seinen alten Freund und über alle auszusprechen, welche die Maria nicht Mutter Gottes nennen und den Einen Christus in zwei Söhne theilen. Aber der Abscheu vor Eutyches und der Räubersynode war noch stärker und wurde durch den Hof begünstigt. Unter diesem Einfluß traten die meisten Aegypter bald zur Linken über und bekannten ihren Irrthum, sich zum Theil mit der Gewalt entschuldigend, welche ihnen auf der Räubersynode angethan worden war. Die Protokolle dieser Synode, sowie der früheren zu Constantinopel (von 448) wurden sammt anderen Actenstücken von den Secretären verlesen, aber fortwährend durch Zwischendebatten, Acclamationen und Verwünschungen unter-

[1]) Die noch vorhandenen Verzeichnisse der Unterschriften sind unvollständig, und die Angaben über die Zahl der Glieder schwanken von 520 bis 630.

[2]) *ἄρχοντες*, judices. Es waren ihrer sechs.

[3]) Solches Pöbelgeschrei (*ἐκβοήσεις δημοτικαί*), sagten die Commissäre und Senatoren, schicke sich nicht für Bischöfe und könne keinem Theile was nützen.

brochen, welche unseren modernen Begriffen von parlamentarischem Anstand völlig zuwiderlaufen, obwohl die Erfahrung uns fortwährend neue Beispiele von der maßlosen Heftigkeit menschlicher Leidenschaft in aufgeregten Versammlungen an die Hand giebt.

Schon am Schlusse der ersten Sitzung wurden die Beschlüsse der Räubersynode cassirt, der Märtyrer Flavian für rechtgläubig erklärt, dagegen Dioskur von Alexandrien, Juvenal von Jerusalem und andere Häupter des Eutychianismus abgesetzt. Die Orientalen riefen: „Viele Jahre dem Senate! Heiliger Gott, heiliger starker, heiliger unsterblicher Gott, erbarme dich unser. Viele Jahre den Kaisern! Der Gottlose muß immer unterliegen! Den Dioskur, den Mörder [Flavians], hat Christus abgesetzt! Dieß ist ein gerechtes Urheil, ein gerechter Senat, ein gerechtes Concil!" Dioskur wurde in einer späteren Sitzung drei Mal vergeblich zur Verantwortung gegen mehrfache Beschuldigung der Habsucht, Ungerechtigkeit, des Ehebruchs und anderer Laster aufgefordert und aller geistlichen Functionen entsetzt; während die anderen fünf deponirten Bischöfe ihren Irrthum bekannten und wieder in die Synode zugelassen wurden.

In der zweiten Sitzung (am 10. October), wo Dioskur schon nicht mehr anwesend war, wurden unter vielem Beifall das nicänische und constantinopolitanische Symbol, zwei Briefe des Cyrill (aber nicht seine Anathematismen) und die berühmte dogmatische Epistel Leos an Flavian verlesen, worauf die Bischöfe ausriefen: „Das ist der Glaube der Väter! das ist der Glaube der Apostel! Wir alle glauben so; die Orthodoxen glauben so! Anathema dem, der anders glaubt! Durch Leo hat Petrus so gesprochen. - Ebenso lehrte Cyrill! Das ist der wahre Glaube"[1])!

In der fünften und wichtigsten Sitzung, am 22. October, wurde das positive Glaubensbekenntniß adoptirt, welches das nicänische und constantinopolitanische in sich schließt, und dann über den fraglichen Streitpunkt, im engen Anschluß an den classischen Brief Leo's, sich also äußert[2]):

„Folgend den heiligen Vätern, lehren wir Alle einstimmig Einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesum Christum; vollständig der Gottheit und vollständig der Menschheit nach; wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe, wesensgleich dem Vater nach der Gottheit und wesensgleich auch uns nach der Menschheit, in allem uns ähnlich, mit Ausnahme der Sünde[3]); vor aller Zeit aus dem Vater gezeugt der Gottheit nach, in den letzten Tagen aber um unsert willen und um unseres

---

[1]) Bei Mansi, tom. VI, 971: *Αὕτη ἡ πίστις τῶν πατέρων, αὕτη ἡ πίστις τῶν ἀποστόλων, πάντες οὕτω πιστεύομεν, οἱ ὀρθόδοξοι οὕτω πιστεύουσιν, ἀνάθεμα τῷ μὴ οὕτω πιστεύοντι, κ. τ. λ.*

[2]) Vollständig bei Mansi, tom. VII. f. 111—118.

[3]) *ἕνα καὶ αὐτὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χ. τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς* [gegen Apollinaris] *καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν, χωρὶς ἁμαρτίας.*

Heils willen aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebärerin[1]), der Menschheit nach geboren; Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingebornen, in (aus) zwei Naturen[2]) ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Zerreißung und ohne Zertrennung erkannt[3]); indem die Verschiedenheit der Naturen keineswegs wegen der Einigung aufgehoben, vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder Natur erhalten ist und beide in Eine Person und Hypostase[4]) zusammenlaufen. Wir bekennen nicht einen in zwei Personen getrennten und zerrissenen, sondern Einen und denselben Sohn und Eingebornen und Gott Logos, Herrn Jesum Christum; — wie schon die Propheten es von ihm verkündet, und er selbst es uns gelehret, und das Symbolum der Väter es uns überliefert hat.

„Da wir nun diese Entscheidung mit großer allseitiger Genauigkeit und Sorgfalt abgefaßt haben, so beschloß die heilige und allgemeine Synode[5]), daß Niemand einen andern Glauben vortragen oder niederschreiben oder hegen oder Andern lehren dürfe; diejenigen aber, welche den Convertiten vom Heidenthum oder Judenthum oder von irgend einer

---

[1]) *τῆς θεοτόκου*, gegen Nestorius, was aber sogleich modificirt wird durch den Zusatz: *κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα* (im Unterschied von *κατὰ τὴν θεότητα*). Maria war die Mutter nicht blos der menschlichen Natur Jesu, sondern der gottmenschlichen Person Jesu Christi, aber nicht nach seiner ewigen Gottheit, sondern nach seiner Menschheit. So war auch das Subject der Passion die gottmenschliche Person, aber ebenfalls nicht nach ihrer göttlichen leidensunfähigen Natur, sondern nach der menschlichen.

[2]) *ἐν δύο φύσεσιν* und die lateinische Uebersetzung: in duabus naturis, — gegen Eutyches. Der gegenwärtige griechische Text liest *ἐκ δύο φύσεων*, was im Wesentlichen dasselbe bedeutet und nach dem Zusammenhang bedeuten muß, aber auch in eutychianisch-monophysitischem Sinne verstanden werden kann, nämlich daß Christus aus zwei Naturen zusammengeflossen sei und nach der Menschwerdung nur Eine Natur habe. In diesem Sinne wollte sich Dioskur auf dem Concil die Formel *ἐκ δύο φύσεων* gern gefallen lassen. Deßhalb protestirten aber die Orientalen und auch die römischen Delegaten einstimmig gegen *ἐκ* und bestanden auf einer andern Formel mit *ἐν*, welche durchgesetzt wurde. Baur (a. a. O. I, S. 820 f.) und Dorner (II. S. 129) behaupten, *ἐκ* sei das Richtige und Ursprüngliche und ein Zugeständniß an den Monophysitismus, es passe auch besser (?) zum verbum *γνωρίζειν* (aus gewissen Merkmalen erkennen), sei aber von den Abendländern gleich anfangs absichtlich in in verwandelt worden. Allein wir stimmen der Ansicht von Gieseler, Neander (IV, 988), Hefele (II, 451 f.) und Beck (Dogmengesch. S. 251) bei, daß *ἐν δύο φύσεσι* die ursprüngliche Lesart des Symbols war, welche später im Interesse des Monophysitismus verändert wurde. Dieß beweist der ganze Gang der Verhandlungen auf der fünften Sitzung von Chalcedon, wo gegen den Ausdruck *ἐκ δύο φύσεων* Einsprache erhoben wurde, und wird bestätigt durch die Zeugnisse des gleichzeitigen Abtes Euthymius, des Severus, Evagrius und Leontius von Byzanz. Evagrius (H. E. II, 5) behauptet, daß beide Formeln im Wesentlichen auf dasselbe hinauskommen und sich gegenseitig bedingen. Ebenso auch Dorner, welcher sagt: „Die lateinische Formel hat: ‚Christus ist als Sohn in zwei Naturen anzuerkennen' die griechische: ‚Christus ist aus zwei Naturen als Sohn zu erkennen', was offenbar wesentlich derselbe Gedanke ist. Die lateinische Formel ist nur eine freie, aber wesentlich treue Uebersetzung, deren Färbung nur noch etwas bestimmter zu dem Bestehen Christi in zwei Naturen hinneigt; daher allerdings dem römischen Typus noch mundgerechter ist" (a. a. O. II. S. 129 f.).

[3]) *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως* [gegen Eutyches], *ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* [gegen Nestorius] *γνωρίζομεν*.

[4]) *εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν*.

[5]) *ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ σύνοδος*.

Häresie einen andern Glauben oder ein anderes Symbolum zu geben oder zu lehren wagen, die sollen, wenn sie Bischöfe oder Cleriker sind, des Bisthums und geistlichen Amtes entsetzt, wenn aber Mönche oder Laien, mit dem Banne belegt werden."

Nach Verlesung dieses Glaubensbekenntnisses riefen alle Bischöfe: „Dieß ist der Glaube der Väter; dieß der Glaube der Apostel; wir alle treten ihm bei, wir alle denken so."

Das Symbol wurde in der sechsten Sitzung (25. October) in Gegenwart des Kaisers und der Kaiserin feierlich bestätigt. Der Kaiser dankte Christo für die Wiederherstellung der Glaubenseintracht und drohte allen mit schwerer Strafe, die künftig wieder neue Streitigkeiten erregen würden; worauf die Synode rief: „Du bist Priester und Kaiser zugleich, Sieger im Kriege und Lehrer des Glaubens."

In den übrigen Sitzungen beschäftigte sich die Synode mit der Appellations-Angelegenheit des Bischofs Ibas von Edessa, der von der Räubersynode abgesetzt und nun wieder eingesetzt wurde, mit anderen persönlichen und Disciplinar-Angelegenheiten, und mit der Aufstellung von 28 Kanones, welche uns hier nichts angehen[1]).

Der Kaiser gab den Beschlüssen des Concils durch mehrere Edicte Gesetzeskraft und befahl die Verbannung der Eutychianer aus den Grenzen des Reiches und die Verbrennung ihrer Schriften[2]). Papst Leo bestätigte das Glaubensdecret der Synode, protestirte aber gegen den 28sten Kanon, welcher den Patriarchen von Constantinopel ihm gleichstellte. Dessen ungeachtet war der Kirchenfriede nur ein scheinbarer, wie die langen monophysitischen Wirren beweisen[3]).

---

[1]) Ueber den berühmten 28. Kanon der Synode, welcher dem constantinopolitanischen Bischof gleiche Rechte mit dem römischen und den nächsten Rang nach ihm ertheilt, vgl. oben §. 188.

[2]) Eutyches, der schon im Anfange des Streites von sich sagte, er habe 70 Jahre im Mönchsstande gelebt, starb wahrscheinlich bald nach dem Concil. Dioskur wurde nach Gangra in Paphlagonien verwiesen und lebte bis 454. Vgl. Schröckh. Th. XVIII. S. 492.

[3]) Dorner urtheilt über das Concil von Chalcedon nicht sehr günstig und spricht ihm (II. S. 83) den inneren und äußeren Beruf ab, eine positive Entscheidung der großen Streitfrage abzugeben; — nicht bedenkend, daß z. B. das dritte ökumenische Concil, welches den Nestorianimus verdammte, an christlichem Geiste und sittlicher Würde viel tiefer stand als das vierte. „Es fehlt ihm", sagt er (II. S. 130), „trotz seiner 630 Bischöfe, sehr Vieles, um kanonische Autorität beanspruchen zu können. Die Väter dieses Concils zeigen weder die Eintracht einer vom heil. Geiste beseelten Versammlung, noch jene über Schwankungen und Inconsequenzen hinausgehobene Sicherheit des Urtheils, oder jene Tapferkeit in Vertretung einer gewonnenen Ueberzeugung, wie sie da möglich ist, wo aus langen innerlich vermittelten Gegensätzen sich eine lichte und klare Gemeinüberzeugung gebildet hat." Kahnis (Der Kichenglaube, Bd. II. 1864, S. 89) urtheilt: „Die Bedeutung des chalcedonischen Symbols liegt nicht in dem ökumenischen Charakter dieser Kirchenversammlung, denn das Oekumenische ist ein höchst elastischer Begriff, nicht in dem Anschluß seiner Bestimmungen an die Ergebnisse der ephesinischen Versammlung (431), denn während zu Ephesus die Lehre von der Einheit, ist hier die Lehre vom Unterschiede die siegreiche Sache;

§. 274. Die orthodoxe Christologie. Analyse und Kritik.

Die nicänische Synode hatte die ewige Gottheit Christi vor seiner Menschwerdung festgestellt. Das Glaubenssymbol der vierten ökumenischen Synode bezieht sich auf den menschgewordenen Logos, wie er auf Erden wandelte und zur Rechten des Vaters sitzt, und ist gegen Irrlehrer gerichtet, welche mit dem nicänischen Symbol gegen den Arianismus übereinstimmen, aber die Gottheit Christi in ein falsches Verhältniß zu seiner Menschheit setzen. Es bildet im Wesentlichen den Abschluß der orthodoxen Christologie der alten Kirche, zu welcher später, in den monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten, noch einige weniger wesentliche Bestimmungen hinzugekommen sind. Dieselbe Lehre wurde in ihren Grundzügen und fast mit denselben Worten (jedoch mit nicht so bestimmter Rücksicht auf Nestorianismus und Eutychianismus) in den zweiten Theil des pseudo-athanasianischen Symbols aufgenommen[1]), und ist im 16. Jahrhundert in alle Confessionen der evangelischen Kirchen übergegangen[2]). Sie ist also, wie die nicänische Lehre von der Dreieinigkeit, das gemeinsame Erbgut der griechischen, lateinischen und evangelischen Christenheit, — jedoch mit dem Unterschied, daß sich auch hier der Protestantismus das Recht einer immer tieferen Erforschung dieses Geheimnisses aus der unerschöpflichen Quelle des Lebens-

---

nicht in dem Geiste, welcher alle Verhandlungen leitete, denn hier walteten Leidenschaften, Intriguen, politische Gesichtspunkte, tumultuarisches Verfahren u. s. w. in reichem Maße: sondern vielmehr in der Einheit der Anerkennung, welche dasselbe bis auf diesen Tag in der Kirche gefunden, und des innern Gehaltes seiner Bestimmungen."

[1]) Vgl. oben §. 264.

[2]) Vgl. meinen zu §. 264 angeführten Artikel über das Symbolum quicunque. Eine der kürzesten und klarsten protestantischen Definitionen der Person Christi im Sinne der chalcedonensischen Formel ist die im kleinen (presbyterianischen) Westminster Katechismus: „Dominus Jesus Christus est electorum Dei Redemptor unicus, qui aeternus Dei filius cum esset, factus est homo; adeoque fuit, est, eritque θεάνθρωπος, e [in] naturis duabus distinctis persona unica in sempiternum"; oder besser in Englischer: „that the only Redeemer of God's elect is the Lord Jesus Christ, who, being the eternal Son of God became man, and so was, and continues to be God and Man, in two distinct natures and one person for ever." Die Westminster Confession formulirt dieses Dogma (c. VIII. sect. 21) beinahe mit den Worten der chalcedonensischen Formel also: „The Son of God, the second person in the Trinity, being very and eternal God, of one substance and equal with the Father, did, when the fulness of time was come, take upon Him man's nature, with all the essential properties and infirmities thereof, yet without sin; being conceived by the power of the Holy Ghost, in the womb of the Virgin Mary, of her substance. So that two whole, perfect, and distinct natures, — the Godhead and the manhood, — were inseparably joined together in one person, without conversion, composition, or confusion. Which person is very God and very man, yet one Christ, the only Mediator between God and man."

bildes Christi in den Evangelien und der apostolisch-kanonischen Schriften vorbehält.[1])

Die gottmenschliche Lebensfülle der Person Jesu Christi kann durch keine menschliche Logik und Verstandesformeln erschöpft werden. Schon die unvollkommene endliche Persönlichkeit des Menschen hat einen geheimnißvollen Hintergrund, welcher sich dem speculativen Begreifen entzieht; wie vielmehr die vollkommene Persönlichkeit Christi, in welcher die ungeheuren Gegensätze des Schöpfers und Geschöpfs, des Unendlichen und Endlichen, des unveränderlichen ewigen Seins und des veränderlichen zeitlichen Werdens harmonisch verbunden sind! Die Formeln der Orthodoxie können den wahren Glauben weder erzeugen noch nähren, wohl aber gegen Irrthümer bewahren; sie sind kein Lebensbrot und Lebenswasser, aber eine Richtschnur für die theologische Forschung und eine Norm der öffentlichen Lehre[2]).

Hiermit ist auch dem chalcedonensischen Symbol seine richtige Stellung und sein wahrer Werth gegen ungebührliche Ueberschätzung und Unterschätzung angewiesen. Es will das christologische Geheimniß nicht begreifen, sondern begnügt sich mit der Darlegung der Thatsachen und stellt Grenzsteine für die orthodoxe Lehre fest. Es will auch die weitere theologische Forschung nicht abschneiden, wohl aber gegen unrichtige Auffassungen sichern, welche entweder das Göttliche oder das Menschliche in Christo abkürzen oder beide in ein falsches Verhältniß zu einander setzen. Es ist ein Leuchtthurm, der dem Schiff der christologischen Speculation den Weg zwischen der Skylla und Charybdis zeigen und es vor dem Stranden an den Klippen des nestorianischen Dyophysitismus und des eutychianischen Monophysitismus bewahren soll. Es begnügt sich damit, das ewige Resultat des gottmenschlichen Processes in klaren Umrissen festzustellen und überläßt das Begreifen des Processes selbst der wissenschaftlichen Theologie. Der öfter erwähnte Brief Leo's geht schon etwas weiter und versucht eine theologische Interpretation des Dogmas, aber kann eben deßhalb nicht in demselben Grade verpflichtend und maßgebend sein, als das Symbol selbst.

---

[1]) Die lutherische Kirche hat die Lehre von einer dreifachen communicatio idiomatum ausgebildet und in die Concordienformel aufgenommen. Der Streit zwischen den lutherischen Theologen von Gießen und Tübingen im 17. Jahrh. über die *κτῆσις* (den Besitz), die *χρῆσις* (den Gebrauch), die *κρύψις* (den geheimen Gebrauch) und die *κένωσις* (die völlige Entäußerung) der göttlichen Eigenschaften des menschgewordenen Logos führte zu keinem definitiven Resultate und verlor sich im dreißigjährigen Kriege.

[2]) Vgl. Cunningham (Historical Theology, vol. I. p. 319): „The chief use now to be made of an examination of these controversies [the Eutychian and Nestorian] is not so much to guard us against errors [?] which may be pressed upon us, and into which we may be tempted to fall, but rather to aid us in forming clear and definite conceptions of the truths regarding the person of Christ, which all profess to believe; in securing precision and accuracy of language in explaining them, and especially to assist us in realizing them; in habitually regarding as great and actual realities the leading features of the constitution of Christ's person, which the word of God unfolds to us."

Die chalcedonensische Formel behauptet die wahre Mitte zwischen Nestorianismus und Eutychianismus, ähnlich wie die nicänische Trinitätslehre in der Mitte steht zwischen Tritheismus und Sabellianismus. Sie acceptirt den Dyophysitismus und begünstigte und befriedigte insofern allerdings mehr die gemäßigte antiochenische, als die ägyptische Partei[1]). Sie lehrt aber zugleich ebenso entschieden im Gegensatz gegen den consequenten Nestorianismus die unzertrennliche persönliche Einheit Christi.

Folgendes sind die Hauptideen dieses Symbols. Es lehrt:

1. Eine eigentliche Menschwerdung des Logos oder der zweiten Person in der Gottheit[2]). Das Motiv derselben ist die unergründliche göttliche Liebe, der Zweck die Erlösung des gefallenen Geschlechts und seine Versöhnung mit Gott. Diese Menschwerdung ist weder eine Vermenschlichung des Göttlichen noch eine Vergottung oder Apotheose des Menschlichen, aber andererseits auch nicht eine bloß äußerliche transitorische Verbindung beider Factoren, sondern eine wirkliche und bleibende Vereinigung beider zu einem persönlichen Leben.

Sie ist zuerst und vor allem eine Herablassung und Selbsterniedrigung des göttlichen Logos zur menschlichen Natur, und in Folge davon zugleich eine Aufnahme und Erhebung der menschlichen Natur zu unzertrennlicher und ewiger Gemeinschaft mit der göttlichen Person. Der Logos nimmt menschlichen Leib, Seele und Geist an und geht in alle Zustände und Schwächen des irdisch-menschlichen Lebens ein mit alleiniger Ausnahme der Sünde, die ja nicht ein wesentlicher und nothwendiger Bestandtheil, sondern bloß ein Accidens am Menschen ist. „Der Herr des Weltalls", so stellt Leo in seinem bekannten Briefe die Sache dar, „hat Knechtsgestalt angenommen, der leidensunfähige Gott ward ein leidensfähiger Mensch, der Unsterbliche unterwarf sich den Gesetzen des Todes, die Majestät nahm die Demuth, die Stärke die Schwachheit, die Ewigkeit die Sterblichkeit in sich auf." Derselbe, der wahrer Gott ist, ist auch wahrer Mensch, ohne daß das eine Element durch das andere verändert oder vernichtet oder zu einem bloßen Accidens herabgesetzt wird.

Diese mysteriöse Vereinigung kam in dem jungfräulichen Leibe der Maria durch die Kraft des heiligen Geistes auf eine unbegreifliche Weise zu Stande. Ob

---

[1]) Daher wird auch in dem dogmatischen Briefe Leo's, welcher der Entscheidung zu Grunde lag, Nestorius mit keinem Worte erwähnt, während doch Eutyches genau widerlegt wird. Aber in einem späteren Schreiben an den Kaiser Leo i. J. 457 (Ep. 156. ed. Baller.) stellt er den Nestorius und Eutyches als zwei gleich gefährliche Irrlehrer zusammen. Auch Baur, Niedner und Dorner sehen im chalcedonensischen Symbol eine relative Bevorzugung des nestorianischen Dyophysitismus.

[2]) ἐνανθρώπησις θεοῦ, ἐνσάρκωσις, incarnatio, — im Unterschied einerseits von einer bloßen συνάφεια, conjunctio, oder σχετικὴ ἕνωσις des Göttlichen und Menschlichen durch πρόσληψις, assumptio, des Menschlichen und ἐνοίκησις des Göttlichen; andererseits einer φυσικὴ ἕνωσις, oder κρᾶσις, σύγχυσις oder σάρκωσις im Sinne der Verwandlung. Der diametrale Gegensatz der ἐνανθρώπησις θεοῦ ist die heidnische ἀποθέωσις ἀνθρώπου.

aber die übernatürliche Empfängniß bloß der Anfang, oder zugleich die Vollendung der Vereinigung war, das wird im chalcedonensischen Symbol nicht entschieden. Nach seiner menschlichen Natur hat Christus jedenfalls sich den Gesetzen der allmählichen Entwicklung und dem sittlichen Kampfe unterworfen, ohne welchen er auch gar nicht unser Vorbild sein könnte.

2. Die genaue Unterscheidung von Natur und Person. Die Natur oder Substanz ist der Inbegriff der Kräfte und Eigenschaften, die ein Wesen ausmachen, die Person ist das Ich, das selbstbewußte und handelnde Subject. Die Person ist nicht ohne Natur, aber Natur kann ohne Person sein (wie bei unvernünftigen Wesen)[1]). Die Kirchenlehre unterscheidet in der heiligen Dreieinigkeit drei Personen (freilich nicht im gewöhnlichen menschlichen Sinne) in Einer göttlichen Natur oder Substanz, die sie gemeinsam haben, in der Christologie umgekehrt zwei Naturen in Einer Person, welche beide durchdringt. Daher kann man nicht sagen: der Logos hat eine menschliche Person angenommen[2]), oder sich mit einem bestimmten menschlichen Individuum verbunden; — denn dann würde der Gottmensch aus zwei Personen bestehen; — sondern er hat die menschliche Natur angenommen, die allen Menschen gemeinsam ist, und darum hat er nicht einen einzelnen Menschen, sondern alle Menschen als Theilnehmer an derselben Natur oder Substanz erlöst[3]). Der persönliche Logos ist nicht ein indi-

---

[1]) Vergl. die wichtige Abhandlung von Boëthius, De duabus naturis et una persona Christi adv. Eutychen et Nestorium (Opera ed. Basil. 1546, p. 948—957), wo er natura (φύσις, oder οὐσία), substantia (ὑπόστασις) und persona (πρόσωπον) definirt. Natura, sagt er, est cujuslibet substantiae specificata proprietas, persona vero rationabilis naturae individua subsistentia.

[2]) τέλειον ἄνθρωπον εἴληφε, wie Theodor von Mopsuestia und die strengen Nestorianer sich ausdrückten.

[3]) Wie Augustin sagt: Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam, et in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis. Vgl. Johannes Damascenus, De fide orthod. III, 6. 11. Der anglicanische Theologe Richard Hooker, der wegen seiner gesunden Nüchternheit „the judicious Hooker“ genannt wird, stellt diesen Punkt der Kirchenlehre so dar: „He took not angels but the seed of Abraham. It pleased not the Word or Wisdom of God to take to itself some one person amongst men, for then should that one have been advanced which was assumed and no more, but Wisdom to the end she might save many built her house of that Nature which is common unto all, she made not this or that man her habitation, but dwelt in us. . . . If the Son of God had taken to himself a man now made and already perfected, it would of necessity follow, that there are in Christ two persons, the one assuming, and the other assumed; whereas the Son of God did not assume a man's person into his own, but a man's nature to his own Person; and therefore took semen, the seed of Abraham, the very first original element of our nature, before it was come to have any personal human subsistence. The flesh and the conjunction of the flesh with God began both at one instant; his making and taking to himself our flesh was but one act, so that in Christ there is no personal subsistence but one, and that from everlasting. By taking only the nature of man he still continueth one person, and

vidueller *ἄνθρωπος*, sondern *σάρξ*, Fleisch geworden, was die gesammte menschliche Natur nach Leib, Seele und Geist in sich schließt. Das persönliche, selbstbewußte Ich liegt im Logos. Doch auf diesen Punkt werden wir weiter unten noch eingehen.

3. Das Resultat der unendlichen göttlichen Liebesthat der Menschwerdung ist der Gottmensch, d. h. nicht ein (nestorianisches) Doppelwesen mit zwei Personen, noch ein gemischtes (apollinaristisches oder monophysitisches) Mittelwesen, ein tertium quid, das weder göttlich noch menschlich ist, sondern Eine Person, welche sowohl göttlich als menschlich ist. Christus hat eine vernünftige menschliche Seele und — nach der später hinzugekommenen Bestimmung — auch einen menschlichen Willen[1]), ist also ein Menschensohn im vollen Sinne, und doch zugleich der ewige Gottessohn in Einer Person, mit Einem ungetheilten Selbstbewußtsein.

4. Die Zweiheit der Naturen. Dieß war das Wahre am Nestorianismus, und darauf legte das chalcedonensische Concil das Hauptgewicht, weil es sich ja um die Verdammung des Eutychianismus oder Monophysitismus, wie früher auf dem Concil von Ephesus (431) um die Verdammung des Nestorianismus, d. h. des abstracten Dyophysitismus, handelte. Beide Gegensätze gingen zwar von dem Dyophysitismus aus; aber der Eutychianismus läugnete ihn nach dem Acte der Menschwerdung und machte Christum (darin dem Apollinarismus ähnlich) zu einem Mittelwesen, das gleichsam aus zwei Naturen zusammengeschmolzen ist oder genauer das menschliche Element in sich absorbirt und vergottet hat.

Dagegen behauptet nun die chalcedonensische Formel, daß der Unterschied der Naturen auch nach der Menschwerdung, ja in Ewigkeit, ohne Vermischung und Verwandlung[2]), aber auch andererseits ohne Spaltung und Trennung[3]) fortdauert, so daß das Göttliche immer göttlich, das Menschliche immer menschlich

---

changeth but the manner of his subsisting, which was before in the glory of the Son of God and is now in the habit of our flesh.“ (Ecclesiast. Polity, Book V. ch. 52, in Keble's Ausg. von Hookers Works, vol. II. p. 286 f.). Ganz ebenso schon Anastasius Sinaita und Johannes von Damascus. Vgl. Dorner II. S. 183 ff. Hookers Anspielung auf Hebr. 2, 16 (*οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται, ἀλλὰ σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται*) ruht übrigens auf einer falschen Auslegung, da *ἐπιλαμβάνεσθαι* sich nicht auf die Menschwerdung bezieht, sondern heißt: sich hülfreich oder erlösend annehmen (wie Sir. 4, 11), vgl. *βοηθῆσαι*, V. 18.

[1]) Das sechste ökumenische Concil zu Constantinopel i. J. 680 verwarf den Monotheletismus und entschied sich für den Dyotheletismus oder die Lehre von zwei Willen (oder Wollungen) in Christo, welche zum ethischen Kampfe und Siege seines Lebens und zu seiner Vorbildlichkeit für uns nothwendig sind. Dieses Concil lehrt (bei Mansi, tom. IX, 637): *Δύο φυσικας θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως .... κηρύττομεν.* Diese Willen sind sich nicht entgegengesetzt, sondern der menschliche Wille ist immer in Harmonie mit dem göttlichen und ihnen in allem gehorsam. „Nicht Mein, sondern Dein Wille geschehe“: darin liegt der Unterschied und die Einheit.

[2]) *ἀσυγχύτως* und *ἀτρέπτως*. [3]) *ἀδιαιρέτως* und *ἀχωρίστως*.

bleiben wird[1]), und doch beide in einer fortwährenden Lebensgemeinschaft mit einander stehen und sich gegenseitig durchdringen, wie die Personen der Trinität[2]). Daß die göttliche Natur fortdauert und sich gleich bleibt, das liegt in ihrer Unveränderlichkeit und wurde im Grunde von allen Seiten zugegeben. Die Streitfrage bezog sich also bloß auf die menschliche Natur.

Und hier steht die heilige Schrift offenbar nicht auf eutychianischer Seite. Das Christusbild der Evangelien macht auf uns keineswegs den Eindruck, als ob die menschliche Natur in ihm von der göttlichen absorbirt oder vertilgt oder auch nur geschwächt worden wäre; vielmehr erscheint es von der Geburt bis zum Grabe als ächt und wahrhaft menschlich im höchsten und schönsten Sinne des Wortes. Der Leib Christi, den er aus der Substanz der Maria hatte, wurde geboren, wuchs, war hungrig und durstig, wachte und schlief, litt und starb und ward begraben wie andere menschliche Leiber; seine vernünftige Seele fühlte Freude und Leid, dachte, redete und handelte nach Menschenart. Die einzige Veränderung, die mit seiner menschlichen Natur vorging, ist die, daß sie sich wie andere Menschen geistig und physisch nach den Gesetzen des Wachsthums, aber normal ohne Sünde und Widerspruch, bis zum vollen Mannesalter entwickelt hat und durch die Verbindung mit der göttlichen Natur geadelt und vollendet wurde.

5. Die **Einheit der Person**[3]). Dieß war das Wahre am Eutychianismus und dem späteren Monophysitismus, der aber die Einheit auf Kosten des

---

[1]) „Tenet", sagt Leo in der Ep. ad Flavianum, „sine defectu proprietatem suam utraque natura; et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. . . Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est. Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis."

[2]) Dahin gehört die Lehre des Johannes Damascenus von der *περιχώρησις*, permeatio, circummeatio, circulatio, circumincessio, intercommunio, oder der wechselseitigen Einwohnung und Durchdringung, welche sich nicht blos auf die Trinität, sondern auch auf die Christologie bezieht. Das verbum *περιχωρεῖν* wird, so viel ich weiß, zuerst von Gregor von Nazianz von dem Ineinandersein und der gegenseitigen Durchdringung der beiden Naturen in Christo gebraucht. Daran schloß sich auch die Lehre von dem Austausch oder der Mittheilung der Eigenschaften, *ἀντίδοσις*, *ἀντιμετάστασις*, *κοινωνία ἰδιωμάτων*, communicatio idiomatum. Die *ἀντιμετάστασις τῶν ὀνομάτων* (auch *ἀντιμεθίστασις*), transmutatio proprietatum, Umstellung (schon bei Gregor von Nyssa contra Apollin.), ist eigentlich nicht identisch mit *ἀντίδοσις*, sondern eine Folgerung daraus und der rhetorische Ausdruck dafür. Die Lehre von der communicatio idiomatum wurde jedoch erst viel später in der lutherischen Kirche mit großer scholastischer Subtilität ausgebildet, und diese lutherische Lehre hat in der reformirten Kirche nie Eingang gefunden, am wenigsten die zur Stütze der Consubstantiationstheorie erfundene Ubiquitätshypothese, obwohl ihr eine gewisse Wahrheit zu Grunde liegt, wenn man die Sache dynamisch und nicht materialistisch faßt.

[3]) Die *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*, oder *ἕνωσις ὑποστατική*, unio hypostatica oder personalis, unitas personae. Die unio personalis ist der status unionis, das Resultat der unitio oder incarnatio.

menschlichen Factors urgirte. Es ist nur Ein und derselbe Christus, Ein Herr, Ein Erlöser. Es ist eine Einheit im Unterschied, wie ein Unterschied in der Einheit. „Derselbe, der wahrer Gott ist," sagt Leo, „ist zugleich wahrer Mensch, und in dieser Einheit ist keine Lüge, denn die Niedrigkeit des Menschen und die Hoheit Gottes haben sich in ihr durchdrungen. . . . Weil beide Naturen nur Eine Person ausmachen, liest man sowohl: Der Menschensohn sei herabgestiegen vom Himmel[1]), während doch der Sohn Gottes aus der Jungfrau Fleisch angenommen hat, als: Der Sohn Gottes sei gekreuzigt und begraben worden[2]), während er doch nicht in der Gottheit als gleichewig und wesensgleich mit dem Vater, sondern in der Schwäche der menschlichen Natur gelitten hat."

Auch hier hat die chalcedonensische Formel einen guten Schriftgrund. In der evangelischen Geschichte tritt uns überall entschieden diese persönliche Einheit entgegen. Das Selbstbewußtsein Christi ist nicht gespalten. Es ist überall Ein und dasselbe gottmenschliche Subject, das da redet, handelt und leidet, das aufersteht, gen Himmel fährt, zur Rechten Gottes sitzt und dereinst wiederkommen wird zum Gerichte.

Das Göttliche und Menschliche bilden so wenig eine doppelte Persönlichkeit in Christo, als Seele und Leib im Menschen, oder als das wiedergeborene und das natürliche Leben im Gläubigen. Wie die menschliche Persönlichkeit aus einer solchen Vereinigung der materiellen und geistigen Natur besteht, daß der Geist das herrschende Princip und persönliche Centrum ist: so besteht die Person Christi in einer solchen Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur, daß die göttliche Natur der Sitz des Selbstbewußtseins ist und die menschliche durchdringt und beseelt[3]).

6. Das ganze Werk Christi ist auf seine Person zurückzuführen und nicht der einen oder anderen Natur ausschließlich zuzuschreiben. Es ist der Eine, gottmenschliche Christus, der die Wunder der Allmacht verrichtet — aber vermöge der ihm inwohnenden göttlichen Natur —, und der litt und gekreuzigt wurde — aber nach seiner leidensfähigen menschlichen Natur. Die Person war das Subject, die Natur der Sitz und das Sensorium der Passion. Gerade durch die hypostatische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in allen Stadien der Erniedrigung und Erhöhung Christi erhält sein Werk und sein Verdienst eine unendliche und zugleich eine ächt menschliche und vorbildliche Bedeutung für uns. Weil der Gottmensch litt, so ist sein Tod die Versöhnung der Welt mit

---

[1]) Joh. 3, 13. [2]) 1 Kor. 2, 8.

[3]) Vgl. das Symbol. Athanas.: „Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus." Ganz ebenso Augustin, aus welchem diese Stelle im Symbol, wie mehrere andere, wahrscheinlich geschöpft ist. Dr. Shedd (History of Christian Doctrine, I. p. 402) führt diese Analogie der menschlichen Persönlichkeit anschaulich, aber nicht ganz richtig im Einzelnen aus. Bekannt ist auch die alte Analogie von Feuer und Eisen.

Gott, und weil er als Mensch litt, so hat er uns ein Vorbild hinterlassen, dem wir nachfolgen sollen[1]).

7. Die Anhypostasie, oder richtiger ausgedrückt, die Enhypostasie der menschlichen Natur Christi. Dieß ist ein schwieriger Punkt, aber ein nothwendiges Glied in der orthodoxen Lehre von dem Einen Gottmenschen; denn sonst müßte man zwei Personen in Christo annehmen und nach der Menschwerdung eine vierte (menschliche) Person in die göttliche Dreieinigkeit einführen. Die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur ist aber nicht absolut, sondern relativ zu fassen, wie sich aus den folgenden Erläuterungen ergeben wird.

Das persönliche Lebenscentrum des Gottmenschen liegt unleugbar im Logos, der von Ewigkeit her die zweite Person in der Gottheit war und seine Persönlichkeit nicht verlieren konnte. Er vereinigte sich, wie schon früher bemerkt, nicht mit einer menschlichen Person, sondern mit der menschlichen Natur. Die göttliche Natur ist daher die Wurzel und Basis der Persönlichkeit Christi. Christus redet und handelt auch durchweg im Vollbewußtsein seines göttlichen Ursprungs und Charakters als der, der vom Vater gekommen, von ihm gesandt ist und selbst während seines irdischen Lebens im Himmel und in ununterbrochener Gemeinschaft mit dem Vater lebte[2]). Die menschliche Natur Christi aber hat keine eigene,

---

[1]) Auch hier ist die orthodoxe protestantische Theologie ganz einverstanden mit der altkatholischen. Wir führen zwei Beispiele aus den entgegengesetzten Flügeln des englischen Protestantismus an. Der bischöfliche Theologe Richard Hooker sagt, offenbar mit Rücksicht auf die eben angeführte Stelle aus dem Briefe Leo's: „To Christ we ascribe both working of wonders and suffering of pains, we use concerning him speeches as well of humility as of divine glory, but the one we apply unto that nature which he took of the Virgin Mary, the other to that which was in the beginning." (Eccles. Polity, Book V. ch. 52, vol. II. p. 291 der Keble'schen Ausgabe seiner Werke). Der große puritanische Theologe des 17. Jahrh., John Owen, sagt noch deutlicher: „In all that Christ did as the King, Priest and Prophet of the Church, — in all that he did and suffered, in all that he continueth to do for us in or by virtue of whether nature soever it be done or wrought, — is not to be considered as the act and work of this or that nature in him alone, but it is the act and work of the whole person, — of him that is both God and man in one person." (Declaration of the glorious Mystery of the Person of Christ, ch. XVIII, in Owen's Works, vol. I. p. 234). Vergl. auch die vortreffliche Auslegung des Artikels passus est, in Bischof Pearsons Exposition of the Creed (ed. Dobson, p. 283 ff.).

[2]) Der Logos ist, nach der scholastischen Terminologie der späteren griechischen Dogmatiker, besonders des Johannes Damascenus, ἰδιοσύστατος, oder ἰδιο-υπόστατος, d. h. per se subsistens, und ἰδιοπεριόριστος, proprio termino circumscriptus. „Haec et similia vocabula", sagt der grundgelehrte Petavius (theol. dogm. tom. IV. p. 430), „demonstrant hypostasin non aliena ope fultam ac sustentatam existere, sed per semet ipsam, ac proprio termino definitam." Die Schleiermacher'sche Christologie bildet insofern den geraden Gegensatz zur chalcedonensischen, als sie den Menschen Jesus zum Träger der Persönlichkeit macht, oder den eigentlichen Schwerpunkt des Persönlichen in die menschliche Individualität Christi verlegt, und die göttliche Natur als die höchste Gottesoffenbarung in ihm, als ein unpersönliches Princip, als eine Lebensmacht auffaßt. Damit

selbstständige Persönlichkeit außer und neben der göttlichen; sie existirte gar nicht vor der Menschwerdung, sondern begann mit diesem Acte und wurde der präexistenten Logos-Persönlichkeit so einverleibt, daß sie nur in dieser zum vollen Selbstbewußtsein kam und von ihr auf jedem Stadium ihrer Entwicklung durchdrungen und beherrscht wurde. Sie gehört aber nothwendig als Element zur göttlichen Persönlichkeit, und insofern kann man mit den älteren protestantischen Dogmatikern sagen: Christus sei eine persona *σύνθετος*, welche göttlich und menschlich zugleich war[1]).

So aufgefaßt, bietet die kirchliche Lehre von der Enhypostasie keine so große metaphysische und psychologische Schwierigkeit dar. Allerdings können wir uns nach unseren modernen Begriffen keine volle Menschennatur ohne Persönlichkeit denken, welche ja gerade in der vernünftigen Intelligenz und im freien Willen besteht und ohne welche die Natur zu einem bloßen Abstractum von Kräften, Eigenschaften und Functionen herabsinkt[2]). Aber die menschliche Natur Jesu war ja nie allein, sondern von Anfang an unzertrennlich mit einer anderen Natur verbunden, welche persönlich ist und sie zur Lebenseinheit mit sich aufgenommen hat. Die Logos-Persönlichkeit ist in diesem Falle das Licht des Selbstbewußtseins und die bewegende Willensmacht, welche beide Naturen, die menschliche sowohl als die göttliche, durchdringt[3]).

---

wird der eigentliche Begriff der Menschwerdung aufgegeben. Dasselbe gilt von der Christologie von Hase, Keim, Beyschlag (und Rothe).

[1]) Der richtige griechische Ausdruck ist daher nicht *ἀνυποστασία*, sondern *ἐνυποστασία*. Die menschliche Natur Christi war *ἀνυπόστατος*, impersonalis, vor der Menschwerdung, wurde aber *ἐνυπόστατος* durch die Menschwerdung, d. h. *ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ θεοῦ λόγου ὑποστάσει ὑποστᾶσα*, auch *ἑτερο-υπόστατος* und *συνυπόστατος* (compersonata), i. e. quod per se et proprio modo non subsistit, sed inest in alio per se subsistente et substantia cum eo copulatur. Christus nahm nicht eine andere menschliche Person, sondern eine humana natura an, in qua ipse Deus homo nasceretur. Die Lehre von der Anypostasie, impersonalitas, oder vielmehr Enypostasie der menschlichen Natur Christi wurde schon von Cyrill von Alexandrien angedeutet, und später von Johannes Damascenus (De orthodoxa fide, lib. III) weiter ausgebildet, der aber doch daneben Christum nicht als allgemeines abstractes Menschheitswesen, sondern als ein concretes menschliches Individuum dachte. Vgl. Petavius, De incarnatione l. V. c. 5—8 (tom. IV. p. 421 sqq.), theilweise anch Dorner, a. a. O. II. S. 262 ff. und Lange, Christl. Dogmatik, Th. II. S. 713.

[2]) Diese Schwierigkeit wurde schon von den Scholastikern gefühlt. Petrus Lombardus (Sentent. III. D. 5. D.) sagt: Non accepit Verbum Dei personam hominis, sed naturam, quia non erat ex carne illa una composita persona, quam Verbum accepit, sed accipiendo univit et uniendo accepit: E: A quibusdam opponitur, quod persona assumsit personam. Persona enim est substantia rationalis individuae naturae, hoc autem est anima. Ergo si animam assumsit, et personam. Quod ideo non sequitur, quia anima non est persona, quando alii rei unita est personaliter, sed quando per se est. Illa autem anima nunquam fuit quin esset alii rei conjuncta.

[3]) Der puritanische Theologe John Owen (Works, vol. II. p. 223) sagt ganz

8. Kritik und Weiterbildung. Man hat neuerdings diese chalcedonensische Christologie einer scharfen Kritik unterworfen und sie einerseits des Dualismus, andererseits des Doketismus beschuldigt, je nachdem man das Moment des Dyophysitismus oder das Moment der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur für die Hauptsache darin hält[1]). Allein diese Vorwürfe neutralisiren sich ebenso wie die Vorwürfe des Tritheismus und des Modalismus, welche man dem orthodoxen Dogma von der Dreieinigkeit machen kann, je nachdem man die Dreipersönlichkeit oder die Wesenseinheit ausschließlich in's Auge faßt. Der

---

richtig und in Uebereinstimmung mit der chalcedonensischen Christologie von der menschlichen Natur Christi: „In itself it is ἀνυπόστατος, — that which hath not a subsistence of its own, which should give it individuation and distinction from the same nature in any other person. But it hath its subsistence in the person of the Son, which thereby is its own. The divine nature, as in that person, is its suppositum."

[1]) Dr. Baur (Gesch. der Trinitätslehre, Bd. I. S. 823 f. und Kirchengesch. vom 4. bis 6. Jahrh. S. 115) wirft dem chalcedonensischen Symbol „haltungslose Inconsequenz, zweideutige Unbestimmtheit und zweispältige Halbheit" vor, schreibt ihm aber das Verdienst zu, daß es das Menschliche dem Göttlichen mit gleicher Berechtigung gegenüberstellte und dadurch die Möglichkeit eines doppelten gleichberechtigten Standpunktes offen ließ. Dr. Dorner, der die chalcedonensische Entscheidung für übereilt und ungenügend hält (Gesch. der Christologie, Bd. II, 83. 130), macht ihr den doppelten Vorwurf der Hinneigung zum Doketismus und Dualismus und faßt sein Urtheil über die christologische Arbeit der alten Kirche bis auf Johannes Damascenus in folgenden Worten zusammen (II, 273): „Ueberschaut man dieses christologische Resultat der alten Kirche, so ist unleugbar, daß in ihr der Abschluß noch nicht kann gefunden werden, so groß ihr traditioneller bis in die neuere Zeit reichender Einfluß auch ist. Sie verkürzt die menschliche Natur, indem sie apollinaristisch auf den Rumpf einer menschlichen Natur das Haupt der göttlichen Hypostase setzt und so auf Kosten der Menschheit für die Einheit der Person sorgt. Nicht minder aber, und das ist nur dieses Fehlers Kehrseite, läßt sie in ihrer ganzen Naturen- und Willenlehre das Göttliche und Menschliche nur äußerlich mit einander verbunden werden, und beide Naturen, unverändert auch in ihren Eigenschaften, nur gleichsam in einander geschoben sein. Man entdeckt wohl Ansätze zu etwas Besserem, die vermuthen lassen, daß das christologische Bild, das dem Geiste vorschwebte, trotz des fertigen Scheines der Theorie noch nicht zu seinem adäquaten Ausdruck gelangt sei. Aber die Ansätze gedeihen nicht zur Frucht." Auch Dr. W. Beyschlag stimmt damit (in seinem christologischen Vortrag vor dem deutschen evang. Kirchentag zu Altenburg 1864, S. 12) überein und sagt von dem chalcedonensischen Dogma: „Anstatt von der lebenvollen Anschauung der gotterfüllten Menschheit Christi, ging dasselbe von dem mangelhaften und abstracten Begriff zweier disparaten in Christo gleichsam zu addirenden Naturen aus, trug dadurch einen unheilbaren Dualismus in sein Personenleben hinein, und setzte zugleich, indem es die Persönlichkeit lediglich auf die Seite der göttlichen Natur verlegte, die in thesi anerkannte Menschheit zu einem wesenlosen Accidens derselben, zu einer im Grunde nur scheinbaren, doketischen herab." Allein Beyschlag läugnet die reale, persönliche Präexistenz Christi und damit auch die eigentliche Menschwerdung, und hat dadurch großen Anstoß bei der gläubigen Partei in Deutschland gegeben. Dorner hält an der Präexistenz und Menschwerdung fest, macht aber die letztere zu einem allmählichen Proceß der ethischen Ineinsbildung des Logos und der menschlichen Natur, der erst mit der Taufe und Erhöhung Christi vollendet wurde.

Vorzug des chalcedonensischen Symbols ist ja gerade der sichere Tact und die weise Umsicht, womit es die colossalen Gegensätze in Christo vereinigt und der Verschiedenheit der Naturen und der Einheit der Person gleichmäßig gerecht zu werden sucht[1]). Innerhalb dieser Grenzmarken ist allerdings ein großer Spielraum für weitere christologische Forschungen über die Möglichkeit, Wirklichkeit und Art und Weise der Menschwerdung, über ihr Verhältniß zur Gottesoffenbarung und Menschenentwicklung, ihren Einfluß auf die Unveränderlichkeit Gottes und die Wesens- und Offenbarungs-Trinität, — Fragen, welche in neuerer Zeit von evangelischen Theologen Deutschlands ernst und gründlich besprochen worden sind[2]). Es handelt sich in den neueren Verhandlungen vor allem darum, einerseits den paulinischen Begriff der Kenosis oder der Selbstbeschränkung, Selbstentäußerung des Logos genauer zu erörtern, andererseits ein wahrhaft menschliches Charakterbild Christi in seiner irdischen Entwicklung von der Kindheit bis zur vollen Mannesreife, jedoch ohne Beeinträchtigung seiner Gottheit, ja gerade in seiner absoluten Einzigkeit und sündlosen Vollkommenheit als einen Beweis seiner Gottheit, zu construiren. Beides kann und soll so geschehen, daß die ungeheuere ebenso tiefe als ernste Gedankenarbeit der alten Kirche nicht als nutzlose Kraftverschwendung über Bord geworfen, vielmehr im Wesentlichen bestätigt, erweitert und ergänzt wird.

Aber innerhalb der Grundanschauung der gottmenschlichen Herrlichkeit der

---

[1]) Fr. R. Hasse, Kirchengeschichte I. S. 177: „Durch den chalcedonensischen Lehrbegriff ist sowohl der alexandrinischen als der antiochenischen Christologie ihr Recht widerfahren, d. h. der Gegensatz beider vermittelt und in dem Dogma von dem Einen *ϑεάνϑρωπος* aufgehoben worden.

[2]) Dahin gehören die christologischen Forschungen von Schleiermacher, R. Rothe, Göschel, Dorner, Liebner, Lange, Thomasius, Martensen, Geß, Ebrard, Schöberlein, Plitt, Beyschlag und anderen. Eine eingehende Kritik der neuesten Theorien giebt Dorner, a. a. O. Bd. II. S. 1260 ff. (Engl. Uebers. Division second, vol. III. p. 100 ff.) und in mehreren Abhandlungen über die Unveränderlichkeit Gottes in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1856 u. 1858; ferner Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, IV, 1. S. 344—382; Plitt, Evangel. Glaubenslehre (1863) I. S. 360 ff.; und Woldemar Schmidt: Das Dogma vom Gottmenschen mit Beziehung auf die neuesten Lösungsversuche der Gegensätze, Leipzig 1865. Die englische Theologie hat sich mit der traditionellen Fortpflanzung der alt-katholischen Lehre von der Person Christi begnügt und keine eigenthümlichen Forschungen in diesem Dogma angestellt, während das Dogma von der Trinität von Bull und Waterland gründlich reproducirt und vertheidigt (aber auch nicht weiter gefördert) worden ist. Auch Dr. Shedd betrachtet das chalcedonensische Symbol als das non plus ultra der christologischen Erkenntniß „beyond which it is probable the human mind is unable to go, in the endeavor to unfold the mystery of Christ's complex person, which in some of its aspects is even more baffling than the mystery of the Trinity“ (History of Christian Doctrine, I. p. 408). Dieß ist wohl auch der Grund, warum er auffallender Weise, abweichend von jeder anderen Dogmengeschichte, die monophysitischen, monotheletischen, adoptianischen, lutherischen, socinianischen, rationalistischen und die neueren evangelischen Streitigkeiten und Theorien über dieses Central-Dogma mit keinem Worte erwähnt.

Person Christi herrscht auch unter den gläubigen evangelischen Forschern noch eine Divergenz der Ansichten, indem die Einen die Kenosis auf die Ablegung der göttlichen Existenzform, oder Würde und Herrlichkeit[1]) beschränken, andere dagegen sie in verschiedenen Graden bis zur partiellen oder gar totalen Selbstentleerung des göttlichen Wesens spannen, wodurch der innere trinitarische Proceß zwischen Vater und Sohn und die Weltregierung durch den Sohn während seines irdischen Lebens theilweise oder ganz suspendirt wurde[2]); indem ferner die Einen die Menschwerdung als einen einmaligen Act ansehen, der mit der übernatürlichen Empfängniß und Geburt vollendet war, die anderen als einen allmählichen Proceß, als eine ethische Ineinsbildung des ewigen Logos und des Menschen Jesus in immanenter Entwicklung verstehen, so daß der vollkommene Gottmensch nicht sowohl der Anfang als das Ende des irdischen Lebens Jesu wäre.

Die letztere Ansicht, welche Dorner, der gründlichste Kenner und Forscher der Geschichte der Christologie, vertheidigt, läßt sich mit einigen Modificationen mit dem chalcedonensischen Dogma vereinigen, da dieses sich auf die irdische Entwicklung Jesu gar nicht einläßt, sondern bloß das Resultat des Processes feststellt.

Aber alle diese neueren Forschungen, so ernst, tief und werthvoll sie sind, haben noch zu keinen erklecklichen und allgemein recipirten Resultaten geführt und können die chalcedonensische Christologie nicht entbehrlich machen. Die Theologie der Kirche wird sich immer und immer wieder auf's neue vertiefen in die Betrachtung und Anbetung der gottmenschlichen Person Jesu Christi, welche der Mittelpunkt der Weltgeschichte, das Wunder der Wunder, das Central-Geheimniß der Gottseligkeit und die unerschöpfliche Quelle des Heils und Lebens für die erlösungsbedürftige Menschheit ist und bleiben wird.

§. 275. Die monophysitischen Streitigkeiten.

I. Quellen:

Die Acten bei **Mansi**, tom. VII—IX. Die bereits angeführten Stellen von **Liberatus** und **Leontius Byzant.** **Evagrius** (Hist. E. II—V). **Nicephorus:** H. E. XVI, 25. **Procopius** († um 552): Ἀνέκδοτα, Hist. arcana (ed. Orelli, Lips. 1827). **Facundus** (Bischof von Hermiane in Africa, der sich meist in Constantinopel aufhielt): Pro defensione trium capitulorum in 12 Büchern (geschrieben i. J. 547, ed. Sirmond Par. 1629 und in Galland. XI, 665). **Fulgentius Ferrandus** (Diakonus in Carthago, † 551): Pro tribus capitulis (bei Gall. tom. XI). **Anastasius Sinaita**

---

[1]) Der δόξα θεοῦ, Joh. 17, 5, der μορφὴ θεοῦ, Phil. 2, 6 ff.

[2]) Am weitesten unter diesen modernen Kenotikern geht W. Fr. Geß, die Lehre von der Person Christi, 1856. Dorner bekämpft die Theorie der Kenotiker und nennt sie Theopaschiten und Patripassianer (II, 1266 ff.). Aber es ist doch ein wesentlicher Unterschied, indem der alte monophysitische Theopaschitismus die menschliche Natur Christi zu einem bloßen Accidens seiner Gottheit reducirt, während Thomasius, Liebner, Geß und die anderen deutschen Kenotiker die volle Menschheit Christi anerkennen.

(Bischof aus Antiochien, † 564): Ὁδηγός adv. Acephalos. **Angelo Mai**: Script. vet. nova Collectio, tom. VII. Einen neuen, aber nicht sehr wichtigen Beitrag zur Geschichte des Monophysitismus giebt auch die Kirchengeschichte des monophysitischen Bischofs **Johannes von Ephesus** (aus dem 6. Jahrh.), welche W. Cureton aus der syrischen Literatur des nitrischen Klosters herausgegeben hat: The third Part of the eccles. History of John bishop of Ephesus. Oxford 1853 (von 581—583).

II. Bearbeitungen:

Petavius: De incarnatione, lib. I. c. 16—18 (tom. IV. p. 74 sqq.). **Walch**: Bd. VI —VIII. **Schröckh**: Th. XVIII. S. 493—636. **Neander**: K.-G. IV, 993—1038. **Gieseler**: I. II. S. 347—376 (4. Aufl.) und seine Commentatio qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones ... illustrantur (1835 u. 1838). **Baur**: Gesch. der Trinitätslehre, Bd. II. S. 37—96. **Dorner**: Gesch. der Christologie, II. S. 150—193. **Hefele** (R.-K.): Conciliengesch. II, 545 ff. **Fr. Rud. Hasse**: Kirchengeschichte (1864), Bd. I. S. 177 ff. **A. Ebrard**: Handbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte (1865), Bd. I. S. 263—279.

Das Concil von Chalcedon brachte die beabsichtigte Kirchenvereinigung nicht zu Stande und fand besonders in Palästina und Aegypten heftigen Widerstand. Es mußte, wie das Concil von Nicäa, zuerst durch eine lange Feuerprobe des Kampfes hindurchgehen, ehe es allgemein in der Kirche anerkannt wurde. „Die metaphysische Schwierigkeit", sagt Riedner, „und das religiöse Gewicht des Problems hinderten das Durchdringen der ökumenischen Autorität." Die Gegner verwarfen zwar die eutychianische Lehre von einer Absorption der menschlichen Natur in die göttliche, hielten aber doch an der Behauptung bloß Einer Natur in Christo fest, und wurden deßhalb vom chalcedonensischen Concil an Monophysiten[1]) genannt, während sie umgekehrt die Anhänger des Concils Dyophysiten und Nestorianer schalten.

Sie gaben zwar eine zusammengesetzte Natur[2]), aber nicht zwei Naturen zu. Sie nahmen eine Verschiedenheit der Eigenschaften an, aber ohne zwei entsprechende Substanzen, und machten das Menschliche in Christo zu einem bloßen Accidens der stets sich gleichbleibenden göttlichen Substanz. Ihr Hauptargument gegen Chalcedon war, daß die Lehre von zwei Naturen nothwendig zu zwei Personen oder Subjecten führe und den Einen Christus in zwei Söhne Gottes spalte. Sie stimmten mit den Nestorianern im Gebrauch der Ausdrücke Natur und Person ganz überein und verwarfen die orthodoxe Unterscheidung beider. Sie konnten sich die menschliche Natur nicht ohne Person denken. Daraus folgerten die Nestorianer, daß in Christo, weil zwei Naturen, auch zwei selbstständige Hypostasen, obgleich irgendwie vereint, sein müssen; die Monophysiten aber, daß in Christo, weil bloß Eine Person, so auch bloß Eine Natur sein könne. Sie hielten die Natur für das allen Individuen einer Gattung Gemeinsame[3]), das

[1]) *Μονοφυσῖται*. Sie gaben das *ἐκ δύο φύσεων* zu (was auch Eutyches und Dioskur thaten), läugneten aber das *ἐν δύο φύσεσιν* nach der *ἕνωσις*.

[2]) *μία φύσις σύνθετος* oder *μία φύσις διττή*. [3]) Das *κοινόν*.

aber nirgends für sich, sondern bloß in Individuen existire. Mithin ist nach ihnen *φύσις* oder *οὐσία* im Grunde immer ein Einzelwesen[1]).

Das liturgische Schibboleth der Monophysiten war: Gott ist gekreuzigt, das sie in den Gottesdienst als Zusatz zum Trisagion einführten, so daß dieses lautete: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, der du um unsertwillen gekreuziget bist, erbarme dich unser[2])!" Deßhalb wurden sie auch Theopaschiten[3]) genannt. Diese Formel hat an sich einen orthodoxen Sinn und bildet das ergänzende Seitenstück zum Prädicate *θεοτόκος*, vorausgesetzt, daß man einmal unter Gott den Logos versteht, und sodann, daß man hinzudenkt: nach dem Fleische, oder nach der menschlichen Natur. In diesem modificirten Sinne wurde sie in der That später nicht nur von Justinian in einem Glaubensdecret, sondern auch von der fünften ökumenischen Synode (jedoch von dieser nicht als Zusatz zum Trisagion) sanctionirt. Denn die gottmenschliche Person Christi ist das Subject, wie der Geburt, so auch des Leidens, seine menschliche Natur der Sitz und das Organ des Leidens. Aber als Zusatz zum Trisagion, welches sich auf die Gottheit überhaupt, also auch auf den Vater und den heiligen Geist bezieht, ist die Formel jedenfalls unpassend und irre führend. Der Theopaschitismus ist mit dem älteren Patripassianismus verwandt, indem er das leidensunfähige göttliche Wesen, das dem Vater und dem Sohne gemeinsam ist, in das Kreuzesleiden des Gottmenschen herabzieht; jedoch nicht, weil er Vater und Sohn verwechselt, sondern weil er Person und Natur im Sohne nicht unterscheidet.

So wurde das chalcedonensische Concil der Ausgangspunkt der heftigen und verwickelten monophysitischen Streitigkeiten, welche die orientalische Kirche von den Patriarchen und Kaisern bis zu den Mönchen und Bauern herab mehr als hundert Jahre lang erschütterten, ja in ihren Folgen bis auf den heutigen Tag fortdauern. Sie haben der Theologie keinen erklecklichen Gewinn, der Frömmigkeit aber viel Schaden gebracht, und geben uns ein trübes Bild von dem Verderbniß der Kirche. Das tiefe praktisch-religiöse Interesse, welches den Athanasius und die nicänischen Väter beseelte, wurde von dem lieblosen Streitgeiste aufgezehrt oder verzerrt, und die theologische Speculation verlor sich immer mehr in unfruchtbare metaphysische Grübeleien. Es handelte sich mehr um die Schlagwörter der Parteien und leere Formeln, als um dogmatische Anschauungen. Wir begnügen uns mit einer übersichtlichen Darstellung der hervorragenden Momente in diesem unerquicklichen, aber doch nicht unwichtigen Kapitel der Dogmengeschichte, das neuerdings durch die Forschungen von Gieseler, Baur und Dorner mehr aufgehellt worden ist.

Die äußere Geschichte war eine Reihe von Gewaltthätigkeiten und Intriguen,

---

1) *ἰδικόν*.

2) *Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρος, ἅγιος ἀθάνατος, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἐλέησον ἡμᾶς.* Eine Erweiterung des seraphischen dreimal Heilig, Jesaj. 6, 3.

3) *Θεοπασχῖται.*

von Absetzungen und Vertreibungen, von Aufständen, Spaltungen und Wiedervereinigungsversuchen. Gleich nach dem Concil von Chalcedon entstanden blutige Empörungen der Mönche und des Pöbels, und monophysitische Gegenkirchen in Palästina unter Theodosius (451—453) gegen den Patriarchen Juvenal von Jerusalem; in Alexandria unter Timotheus Aelurus[1]) und Petrus Mongus[2]) (454—460) gegen den neuerwählten Patriarchen Proterius, der in einem Aufruhr ermordet wurde; in Antiochien unter Petrus Fullo[3]) (463—470). Nach dreißigjähriger Verwirrung erlangten die Monophysiten einen temporären Sieg durch den Schutz des rohen Gegenkaisers Basiliskus (475—477), der in einem Circularschreiben[4]) allen Bischöfen befahl, das chalcedonensische Concil zu verdammen (476). Nach seinem Sturze erließ Zeno (474—475 und 477—491) auf den Rath des Patriarchen Acacius von Constantinopel eine Eintrachtsformel — das berühmte Henotikon —, welche die Monophysiten und Diophysiten durch Vermeidung der streitigen Ausdrücke und durch Verdammung des Eutychianismus und Nestorianismus zu versöhnen und die chalcedonensische Formel stillschweigend zu beseitigen suchte (482). Darauf folgte aber bald ein neues doppeltes Schisma unter den Monophysiten selbst, und zwischen dem Orient und Occident, indem der Bischof von Rom, Felix II., sofort das Henotikon verwarf und dem Orient die Kirchengemeinschaft aufkündigte (484—519). Die strengen Monophysiten waren ebenso wenig mit dem Henotikon zufrieden, als die Anhänger des Concils von Chalcedon, und während jene als Akephaler[5]) sich von ihrem Patriarchen lossagten, schlossen sich diese an Rom an. Erst unter dem Kaiser Justin I. (518—527) wurde die Anerkennung des Chalcedonense durch einen Volkstumult erzwungen und der Friede mit Rom wieder hergestellt (519). Die monophysitischen Bischöfe wurden nun abgesetzt und flüchteten sich meist nach Alexandrien, wo ihre Partei zu mächtig war, als daß man sie anzugreifen wagte.

Die inneren Spaltungen der Monophysiten drehten sich besonders um die Frage nach dem Grade des Wesensunterschieds der Menschheit Christi von der gewöhnlichen Menschheit, also nach dem Grade der Abweichung von der orthodoxen Lehre, welche die Wesensgleichheit der menschlichen Natur Christi mit der unsrigen (mit Ausnahme der Sünde) behauptete[6]). Die wichtigsten dieser Parteien waren: die Severianer (von Severus, dem Patriarchen von Antiochien)

---

[1]) *Αἴλουρος*, der Kater, die Katze.

[2]) *Μόγγος*, der Stammler, eigentlich heiser.

[3]) Fullo, *γναφεύς*, der Walker. Er ließ die Formel: *θεὸς ἐσταυρώθη δι' ἡμᾶς* in die Liturgie bringen. Er wurde i. J. 485 wieder zum Patriarchen erhoben.

[4]) *'Εγκύκλιον*, welches aber so viel Widerspruch erregte, daß der Usurpator es i. J. 477 durch ein *ἀντεγκύκλιον* widerrief.

[5]) *'Ακέφαλοι*, ohne Oberhaupt.

[6]) Petavius, l. c. lib. I. c. 17 führt zwölf Factionen der Monophysiten auf.

oder Phthartolatren (Anbeter des Verweslichen)[1]), welche lehrten, daß der Leib Christi vor der Auferstehung sterblich und verweslich gewesen sei; und die Julianisten (von Bischof Julian von Halikarnassus und seinem Zeitgenossen Xenajas von Hierapolis) oder Aphthartodoketen, welche die ursprüngliche Unverweslichkeit des Leibes Christi behaupteten und sich dem Doketismus annäherten[2]). Die ersteren gaben den Katholiken zu, daß Christus dem Fleische nach uns wesensgleich[3]) gewesen sei. Die letzteren leiteten aus der Vermischung[4]) beider Naturen die Folgerung ab, daß die Leiblichkeit Christi gleich anfangs der Unverweslichkeit des Logos theilhaftig wurde und der φθορά blos κατ' οἰκονομίαν unterworfen gewesen sei. Sie beriefen sich besonders auf das Wandeln Jesu auf dem Meere. Ueber die Unverweslichkeit des Leibes Christi nach der Auferstehung waren beide Parteien einverstanden. Das Wort φθορά wurde übrigens bald im Sinne von Gebrechlichkeit, bald im Sinne von Verweslichkeit genommen.

Die Lösung dieser allerdings nicht ganz müßigen Frage liegt wohl darin, daß der Leib Christi vor der Auferstehung dem Leibe Adams vor dem Falle ähnlich war, d. h. den Keim der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit in sich trug, aber vor seiner Verklärung den elementaren Einflüssen unterworfen und durch Gewalt von außen zerstört werden konnte und wirklich getödtet wurde, jedoch durch die inwohnende Kraft des sündlosen Geistes vor Verwesung bewahrt blieb und zu unvergänglichem Leben auferweckt wurde. Dadurch wurde die relative Unsterblichkeit zur absoluten.[5]) Insofern kann man ohne Widerspruch sowohl die Identität des Leibes Christi vor und nach der Auferstehung, als die Verklärung des Leibes Christi behaupten[6]).

Die Severianer zerfielen wieder in Betreff der Frage über die Allwissenheit Christi in Theodosianer und Themistianer oder Agnoeten[7]). Die Julia-

---

[1]) Φθαρτολάτραι (von φθαρτός, vergänglich, verweslich, und λάτρης, Diener, Verehrer), Corrupticolae.

[2]) Ἀφθαρτοδοκῆται, Phantasiastae, weil sie nur einen Scheinleib Christi zuzugeben schienen. Gieseler hat übrigens im zweiten Theil der angeführten Dissertation bewiesen, daß die Ansicht der Julianisten nicht rein doketisch, sondern der Ansicht des Clemens von Alex., Origenes, Hilarius, Gregor von Nyssa und Apollinaris verwandt war.

[3]) κατὰ σάρκα ὁμοούσιος ἡμῖν. [4]) σύγχυσις.

[5]) Vgl. die augustinische Unterscheidung von immortalitas minor und immortalitas major.

[6]) Das thaten auch Augustin und Leo der Gr. Der letztere behauptet, Sermo 69 de resurrect. Domini c. 4: Resurrectio Domini non finis carnis, sed commutatio fuit, nec virtutis augmento consumpta substantia est. Qualitas transiit, non natura defecit; et factum est corpus impassibile, immortale, incorruptibile ... nihil remansit in carne Christi infirmum, ut et ipsa sit per essentiam et non sit ipsa per gloriam. Vgl. auch über den aphthartodoketischen Streit der Monophysiten die Bemerkungen von Dorner, II. 159 ff. und von Ebrard, Kirchen- und Dogmengesch. I. 268 f.

[7]) Nach ihrem Stifter Themistius, Diakonus von Alexandria, von ihren Gegnern auch Agnoeten, Ἀγνοηταί genannt, weil sie lehrten, daß Christus im Stande der

nisten spalteten sich in Ktistolatren[1]) und Aktisteten[2]), je nachdem sie die Creatürlichkeit des Leibes Christi behaupteten oder läugneten. Am consequentesten war der monophysitische Rhetor Stephanus Niobes (um 550), welcher jede Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen in Christo für unstatthaft erklärte, da sie in Christo völlig eins geworden seien[3]). Ein Abt von Edessa, Bar Sudaili, dehnte dieß auch auf die Schöpfung aus, welche zuletzt ganz in Gott aufgehen werde. Johannnes Philoponus (um 530) vermehrte die Verwirrung, indem er von monophysitischen Anschauungen ausgehend und das Wort *φύσις* im concreten (statt im abstracten) Sinne verstehend und mit *ὑπόστασις* identificirend, in Gott drei Individuen unterschied, also in den Tritheismus sich verirrte und diese Ansicht mit den aristotelischen Kategorien von genus, species und individuum zu rechtfertigen suchte[4]).

§. 276. Der Drei-Kapitelstreit und das fünfte ökumenische Concil. 553.

Vgl. außer der schon angeführten Literatur **H. Noris** (R.-K.): Historia Pelagiana et Dissertatio de Synodo quinta oecumen. in qua Origenis et Th. Mopsuesteni Pelagiani erroris auctorum justa damnatio et Aquilejense schisma describitur, etc. Patav. (Padua) 1673 fol. und Verona 1729. **Joh. Garnier** (R.-K.): Dissert. de V. Synodo. Par. 1675 (gegen Card. Noris). **Hefele** (R.-K.): II, 775—899. — Die griechischen Acten der 5. Synode sind mit Ausnahme der 14 Anathematismen und einiger Fragmente verloren gegangen; dagegen besitzen wir eine wahrscheinlich gleichzeitige lateinische Uebersetzung (bei Mansi, tom. IX, 163 sqq.), über deren Aechtheit und Vollständigkeit viel gestritten worden ist (vgl. Hefele II. S. 831 ff.).

Das weitere Schicksal des Monophysitismus knüpft sich an den Kaiser Justinian I. (527—565). Dieser gelehrte, unermüdlich thätige und kirchlichfromme, aber eitle und ostentationssüchtige Kaiser strebte während seiner beinahe dreißigjährigen und theilweise glänzenden Regierung nach dem vereinten Ruhm

---

Erniedrigung nicht allwissend, sondern als Mensch uns auch im Nichtwissen mancher Dinge gleich gewesen sei (vgl. Luk. 2, 25. Mark. 13, 32). Diese Ansicht führt aber nothwendig zum Dyophysitismus und wurde auch von den strengen Monophysiten verworfen.

[1]) *Κτιστολάτραι*, oder von ihrem Stifter Gajanitae, welche den Leib Christi für geschaffen, *κτιστόν*, hielten.

[2]) *Ἀκτιστηται*, welche sagten, der Leib Christi sei an sich erschaffen, aber durch die Vereinigung mit dem Logos unerschaffen (!), also auch unverweslich geworden.

[3]) Seine Anhänger wurden als Niobitae von den übrigen Monophysiten verdammt.

[4]) Seine Anhänger hießen Philoponiaci, Tritheistae. Philoponus war übrigens nicht der erste, der diesen Irrthum lehrte, sondern (wie aus Assem. Bibl. orient. tom.II. p.327, vgl. Hefele II, 555, hervorgeht), der Monophysit Johannes Askusnages, welcher Christo blos eine Natur, in der Gottheit aber jeder Person eine besondere Natur zuschrieb, und deßhalb vom Kaiser exilirt und vom Patriarchen von Constantinopel excommunicirt wurde. Zu den berühmten Tritheisten gehört auch Stephan Gobarus um 600.

eines Gesetzgebers und Theologen, eines Eroberers und Vertheidigers des wahren Glaubens. Er brachte ganze Nächte in Gebet und Fasten, in theologischen Studien und Gesprächen zu; er stellte seinen Thron unter den besonderen Schutz der heiligen Jungfrau und des Erzengels Michael; er bestätigte und erweiterte in seinem berühmten Gesetzes-Codex, vor allem in den Novellen, die Privilegien des Klerus; er schmückte die Residenz und die Provinzen mit kostbaren Tempeln und wohlthätigen Instituten; und betrachtete es als seine höchste Aufgabe, die Häretiker zu versöhnen, alle Parteien der Kirche zu vereinigen und die wahre Orthodoxie für alle Zeiten fest zu begründen. In all diesen Unternehmungen glaubte er der Anführer zu sein, während er doch häufig bloß das Werkzeug der Kaiserin, der Hoftheologen und Eunuchen war. Seine Versuche, eine allgemeine Uniformität zu erzwingen, hatten den entgegengesetzten Erfolg, die Spaltungen in Kirche und Staat zu vermehren.

Justinian war ein großer Bewunderer der Beschlüsse von Chalcedon und ratificirte die vier ökumenischen Concilien in seinem Codex des römischen Rechtes. Aber seine berühmte Frau Theodora, welche er — wenn wir dem Berichte des Procopius[1]) glauben dürfen — von niederem Stande, ja von einem ausgelassenen Leben auf dem Theater zur Mitherrschaft des Reiches erhoben hatte, und welche als Kaiserin den größten Eifer für Kirche und asketische Frömmigkeit an den Tag legte, war heimlich dem Monophysitismus zugethan und vereitelte seine Pläne. Sie stimmte ihn zu Gunsten der liturgischen Formel der Monophysiten: „Gott wurde für uns gekreuzigt", so daß er sie in einem Glaubensdecret sanctionirte (533)[2]). Durch ihren Einfluß wurde der Monophysit **Anthimus** Patriarch von Constantinopel (535), und der charakterlose **Vigilius** Bischof von Rom (538), und zwar unter der geheimen Bedingung, den Monophysitismus zu begünstigen; aber jener wurde bald als Monophysit abgesetzt (536), und dieser brach sein Versprechen[3]).

Unterdeß wurden die origenistischen Streitigkeiten wieder erneuert. Der Kaiser ließ sich i. J. 544 dazu bewegen, einerseits die origenistischen Irrthümer in einem Briefe an Mennas von Constantinopel, andererseits aber zugleich in einem Edict die den Monophysiten besonders verhaßten antiochenischen Kirchenlehrer **Theodor von Mopsuestia** (den Lehrer des Nestorius), **Theodoret** von Cyrus und **Ibas** von Edessa (Freunde des Nestorius) zu verdammen, obwohl

---

[1]) Histor. arcana, c. 9.

[2]) Dieser Zusatz blieb bei den Katholiken in Syrien üblich, bis er vom Concilium Quinisextum, can. 81 verworfen wurde. Von da an war er auf die Monophysiten und Monotheleten beschränkt. Bei den Katholiken bildete sich die Meinung, daß der Zusatz eine Quaternität, statt der Trinität, lehre. Gieseler Bd. I. Th. II. S. 366 f.

[3]) Hefele meint (II. S. 552), Vigilius sei im Herzen niemals monophysitisch gesinnt gewesen und habe das Versprechen blos „zur Stillung seines rasenden Ehrgeizes" gemacht. Das Motiv kann aber natürlich die Thatsache nicht ändern und die Beweiskraft seiner mehrfachen Recantationen gegen die Infallibilitätsansprüche des römischen Stuhles nicht abschwächen.

die beiden letzteren vom Concil von Chalcedon ausdrücklich für rechtgläubig erklärt worden waren. Den ersten verurtheilte er schlechthin, von Theodoret bloß die Schriften gegen Cyrill und das dritte ökumenische Concil, und von Ibas den Brief an den persischen Bischof Maris, worin er sich über die Gewaltthätigkeiten der Cyrillischen Partei in Edessa beklagt und die communicatio idiomatum läugnet. Dieß sind die sogenannten drei Kapitel, oder Verdammungsformeln, oder vielmehr die darin bezeichneten und verurtheilten Personen und Schriften [1]).

Daran entzündete sich der heftige Dreikapitel-Streit, von welchem gesagt worden ist, daß er mehr Bände gefüllt habe, als er Zeilen verdiene. Der Orient fügte sich leicht der List und Gewalt; der Occident widersetzte sich [2]). Pontianus von Carthago erklärte, daß weder der Kaiser noch irgend ein Mensch ein Recht habe, über die Todten zu Gericht zu sitzen. Vigilius von Rom jedoch begünstigte nach Umständen beide Parteien und wurde eine Zeit lang von den dyophysitischen Afrikanern unter der Leitung des Facundus von Hermiane excommunicirt. Er unterschrieb in Constantinopel i. J. 548 die Verdammung der drei Kapitel, weigerte sich aber das zweite Edict des Kaisers gegen die drei Kapitel (551) zu unterschreiben, und vertheidigte nachher die drei Kapitel.

Um diesem Streit ein Ende zu machen, berief Justinian ohne Zustimmung des Papstes die fünfte ökumenische Synode nach Constantinopel i. J. 553 (vom 5. Mai bis 2. Juni). Sie bestand aus 164 Bischöfen, und hielt unter dem Präsidium des Patriarchen Eutychius von Constantinopel 8 Sitzungen. Sie sprach das Anathema über die drei Kapitel (d. h. die Person des Theodor von Mopsuestia, die anticyrillischen Schriften des Theodoret und über den Brief des Ibas) aus [3]), und sanctionirte die Formel: „Gott wurde gekreuzigt", oder „Einer aus der Trinität hat gelitten", jedoch nicht als Zusatz zum Trisagion [4]).

---

[1]) *Τρία κεφάλαια*, tria capitula. „Kapitel" sind eigentlich Artikel oder kurze Sätze, unter welchen gewisse Irrlehren in der Form von Anathematismen zusammen gestellt sind. So hießen auch die 12 Anathematismen des Cyrill gegen Nestorius *κεφάλαια*. In unserem Falle sind aber unter den drei Kapiteln zu verstehen: 1) die Person und Schriften des Theodor von Mopsuestia; 2) die anticyrillischen Schriften des Theodoret; 3) der Brief des Ibas an Maris. Daher die Bezeichung impia capitula, *ἀσεβῆ κεφάλαια*. Diese Abweichung vom ursprünglichen Sprachgebrauch hat viel Verwirrung verursacht.

[2]) Besonders die Afrikaner Fulgentius Ferrandus, Liberatus und Facundus von Hermiane, welche zur Vertheidigung der drei Kapitel schrieben, auch der röm. Diakonus Rusticus.

[3]) In der Schlußsentenz des Concils (bei Mansi, tom. IX, 376): „Praedicta igitur tria capitula anathematizamus, id est Theodorum impium Mopsuestenum cum nefandis ejus conscriptis, et quae impie Theodoretus conscripsit, et impiam epistolam, quae dicitur Ibae."

[4]) Collat. VIII. can. 10: *Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης, καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.* „Wer nicht bekennt, daß der im Fleisch gekreuzigte Herr Jesus Christus wahrhaftiger Gott sei und Herr der Herrlichkeit, und Einer aus der heil. Trinität, der sei Anathema."

So wurden also die Glaubensdecrete des Kaisers kirchlich bestätigt, des Origenismus jedoch wahrscheinlich nicht weiter gedacht, was auch nicht nöthig war, da eine Localsynode von 544 bereits denselben verdammt hatte. Vielleicht hat auch Theodorus Askidas, ein Freund der Origenisten und einer der Leiter der Synode, die ökumenische Verdammung des Origenes verhindert. Doch ist dieser Punkt streitig und hängt mit der schwierigen Frage über die Aechtheit und Vollständigkeit der Synodal-Acten zusammen [1].

Vigilius protestirte anfangs gegen die Synode, welcher er trotz wiederholter Einladung nicht beiwohnen wollte, und wurde von ihr suspendirt, trat ihr aber nachher bei (554) und durfte nun nach siebenjähriger Abwesenheit nach Rom zurückkehren, starb aber unterwegs in Syrakus (555). Er hat durch seine viermalige Meinungsveränderung dem Anspruch der päpstlichen Unfehlbarkeit einen schlechten Dienst gethan. Sein Nachfolger Pelagius I. erkannte sogleich die fünfte Synode an. In Folge dessen sagten sich aber die Kirchen im nördlichen Italien, in Afrika und in Illyrien von dem römischen Stuhle los, bis es dem Papst Gregor I. gelang, die meisten italienischen Bischöfe zur Annahme des Concils zu bewegen.

Das Resultat dieses Streites war also die Verdammung der antiochenischen Theologie und ein theilweiser Sieg der alexandrinisch-monophysitischen Lehre, soweit sie sich mit den Beschüssen von Chalcedon vereinigen ließ. Später aber reagirte der chalcedonensische Dyophysitismus in der Form des **Dyotheletismus** und trug auf dem **sechsten** ökumenischen Concil zu Constantinopel i. J. 680 (auch Concilium Trullanum I. genannt) unter dem Einfluß eines Schreibens des Papstes Agatho (das an die dogmatische Epistel Leos zu Chalcedon erinnert) den Sieg über den Monotheletismus davon, der mehr oder weniger auf monophysitischer Basis ruht, sofern die Formel: **Eine** Natur, die Formel: Ein Wille, als ethische Consequenz fordert.

Die Monophysiten blieben indeß trotz der Concessionen der fünften ökumenischen Synode von der orthodoxen Kirche geschieden, da sie das dyophysitische Concil von Chalcedon in keiner Weise anerkennen wollten. Ein neuer Versuch Justinians, sie durch die Sanction der aphthartodoketischen Lehre, d. h. der Unverweslichkeit des Leibes Christi, zu gewinnen (564), bedrohte die Kirche mit neuen Wirren, als bald darauf sein Tod (565) allen diesen despotischen und fruchtlosen Unionsplänen ein Ende machte. Sein Nachfolger Justin II. erließ i. J. 565 ein Toleranz-Edict, das alle Christen zum Lobe des Herrn aufforderte, ohne über

---

[1]) Im 11. Anathematismus wird zwar der Name des Origenes mit andern Häretikern (Arius, Eunomius, Macedonius, Apollinaris, Nestorius, Eutyches), zu denen er nicht paßt, verdammt. Aber Halloix, Garnier, Jakob Basnage, Walch und andere halten den Namen des Origenes für ein Einschiebsel. Noris und Hefele (II. S. 874) vertheidigen die Aechtheit. Jedenfalls gehören aber die dieser Synode zugeschriebenen 15 Anathematismen gegen Origenes nicht ihr, sondern einer früheren constantinopolitanischen Synode von 543 an. Vgl. Hefele II. S. 768 ff.

Personen und Sylben zu streiten. Seit jener Zeit ist die Geschichte der Monophysiten getrennt von der Geschichte der katholischen Kirche.

§. 277. Die monophysitischen Secten.

Euseb. Renaudot (R.-K., † 1720): Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a D. Marco usque ad finem saec. XIII. Par. 1713. Derselbe: Liturgiarum Orientalium collectio. Par. 1716. 2 voll. 4°. **Jos. Sim. Assemani** (R.-K., † 1768): Bibliotheca orientalis. Rom. 1719 sqq. 4 voll. fol. (vol. II handelt De Scriptoribus Syris Monophysitis). **Mich. Le Quien** (R.-K., † 1733): Oriens Christianus. Par. 1740. 3 voll. fol. (vol. 2 u. 3). **Veyssière de la Croze**: Histoire du Christianisme d'Ethiopie et d'Arménie. La Haye 1739. **Gibbon**: Chapter 47 gegen das Ende. **Makrizi** (mohammedanischer Historiker und Rechtsgelehrter in Cairo, † 1441): Historia Coptorum Christianorum (arabisch und lateinisch), ed. H. Wetzer. Sulzbach 1828, bessere Ausgabe von F. Wüstenfeld, mit Uebers. und Anmerkungen, Göttingen 1845. **J. E. Th. Wiltsch**: Kirchliche Statistik. Berlin 1846. Bd. I. S. 225 ff. **John Mason Neale** (Engl. Bischof): The Patriarchate of Alexandria. Lond. 1847. 2 voll. Derselbe: A History of the holy Eastern Church. Lond. 1850. 2 voll. (vol. II enthält unter anderem die armenische und kopto-jakobitische Liturgie). **E. Dulaurier**: Histoire, dogmes, traditions, et liturgie de l'église Arménienne. Par. 1859. **Arthur P. Stanley**: Lectures on the History of the Eastern Church. N. York 1862. Lect. I. p. 92 ff. Ueber den gegenwärtigen Zustand der Jakobiten, Armenier, Kopten, Maroniten vgl. auch die Reisewerke und zahlreiche Berichte in den Missionsblättern und anderen religiösen Zeitschriften.

Wie die Nestorianer, so haben sich auch ihre Gegner, die Monophysiten, als besondere Secten unter eigenen Bischöfen und Patriarchen im Orient bis auf den heutigen Tag erhalten und dadurch die Dauerhaftigkeit und Zähigkeit der christologischen Irrthümer bewiesen, welche die volle Gottheit und Menschheit Christi anerkennen, während diejenigen Irrthümer der alten Kirche, welche die Gottheit oder die Menschheit läugnen (wie die der Ebioniten, Gnostiker, Manichäer, Arianer) als Secten längst verschwunden sind. Wie verzaubert stehen diese christologischen Schismatiker auf demselben Standpunkt, den sie im fünften Jahrhundert einnahmen. Die Nestorianer verwerfen das dritte, die Monophysiten das vierte ökumenische Concil; jene halten die Formel der zwei Naturen bis zur abstracten Trennung, diese die Formel der Einen Natur aus (nicht in) zweien mit einer Hartnäckigkeit fest, welche Jahrhunderten getrotzt hat und eine Rückkehr derselben in den Schooß der orthodoxen griechischen Kirche unmöglich macht. Sie sind eigentlich die alten National-Kirchen von Aegypten, Syrien und Armenien, im Unterschied von der orthodoxen griechischen, und der unirten oder römischen Kirche des Ostens.

Die Monophysiten sind zerstreut auf den Bergen, Thälern und Einöden von Syrien, Armenien, Assyrien, Aegypten und Abessinien und leben meist unter muhammedanischer, theilweise unter russischer Oberherrschaft, wie die orthodoxen Griechen jener Länder. Sie unterstützten die Araber und Türken in der

Abschwächung und Eroberung des byzantinischen Reiches und beförderten so den endlichen Sieg des Islam. Sie wurden dafür auch von ihnen vielfach begünstigt und in ihrer Absonderung von der griechischen Kirche bestärkt. Sie sind längst in Stagnation, Unwissenheit und Aberglauben versunken und verhalten sich zum Christenthum wie eine betende Leiche zu einem lebendigen Menschen. Es sind isolirte Fragmente der Kirchengeschichte des Alterthums und interessante Petrefacte aus den christologischen Kämpfen des fünften und sechsten Jahrhunderts, die aus muhammedanischer uud heidnischer Umgebung hervorragen. Aber die Vorsehung hat sie, wie die Juden, gewiß nicht ohne eine besondere Absicht trotz vieler Stürme und Verfolgungen unverändert bis auf den heutigen Tag erhalten. Gerade ihre Feindschaft gegen die orthodox-griechische Kirche macht die Monophysiten, wie die Nestorianer, sowohl für evangelische als für römische Missionsbestrebungen und für die Einflüsse des westlichen Christenthums und der westlichen Civilisation mehr zugänglich. Auf der anderen Seite sind sie auch die Verbindungsglieder, durch welche der Protestantismus früher oder später die Araber und die Türken erreichen kann, jene durch die Jakobiten, diese durch die Armenier. In dieser Hinsicht sind die amerikanischen Missionen im türkischen Reiche, sowie auch die Mission unter den Nestorianern in Persien, von großer prospectiver Bedeutung, als Vorposten einer Religion, die den Orient früher oder später nochmals regeneriren wird.

Die monophysitischen Secten haben, mit Ausnahme der chalcedonensischen Christologie, die sie als nestorianische Ketzerei verwarfen, die meisten Lehren, Einrichtungen und Gebräuche mit der orthodoxen griechischen Kirche gemein, wie die Läugnung oder wenigstens Nichtannahme des filioque, die Messe oder das eucharistische Opfer mit einer Art von Transsubstantiation, gesäuertes Brot beim Abendmahl, die Taufwiedergeburt durch dreimalige Untertauchung, sieben Sacramente (jedoch nicht deutlich, da sie entweder keinen besonderen Ausdruck für Sacrament, oder keinen festen Begriff davon haben), die Patriarchalverfassung, das Mönchsthum, Wallfahrten und Fasten, die einmalige Ehe der Priester und Diakonen[1]) (nicht der Bischöfe), das Verbot des Genusses des Blutes und des Erstickten[2]). Dagegen wissen sie nichts vom Fegfeuer und Ablaß und haben einen einfacheren Gottesdienst als die Griechen und Römer. Sie lehren, daß alle Menschen nach dem Tode in den freud- und leidlosen Hades kommen und erst bei der allgemeinen Auferstehung in den Himmel eingehen oder in die Hölle geworfen werden; und daß die Fürbitten und frommen Leistungen der Lebenden auf das endliche Schicksal der Todten einwirken. Sie verehren gemalte Bilder und Reliquien der Heiligen, wie die orthodoxen Griechen, doch nicht in demselben Maße. Schrift und Tradition sind gleichberechtigte Quellen

---

[1]) Den Laien ist eine zweite Ehe erlaubt; aber die dritte Ehe gilt für Hurerei.

[2]) Nach Apostelgesch. 15, 20. Die lateinische Kirche sah in dieser Verordnung des Apostel-Concils blos eine temporäre Maßregel für die Zeit des Judenchristenthums.

der Offenbarung und Regeln des Glaubens. Das Bibellesen ist nicht verboten, aber durch die Ignoranz des Volkes von selbst verhindert. Sie bedienen sich im Gottesdienst der alten Landessprachen, die aber das gegenwärtige Geschlecht nicht versteht.

Es giebt vier Zweige der Monophysiten, welche besondere Gemeinschaften bilden, aber in allen Hauptsachen des Lehrbegriffs mit einander übereinstimmen, nämlich die syrischen Jakobiten, die Kopten und Abessinier, die Armenier und die späteren Maroniten.

1. Die **Jakobiten** in Syrien, Mesopotamien und Babylonien. Sie tragen diesen Namen seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts von ihrem ökumenischen (d. h. an keinen bestimmten Ort gebundenen) Metropoliten Jakob mit dem Zunamen Baradai oder Zanzalus[1]). Dieser merkwürdige Mann widmete sich sieben und dreißig Jahre (541—578) mit unermüdlichem Eifer den Interessen der verfolgten Monophysiten, indem er „schnellfüßig wie Asahel"[2]) und im Gewande eines Bettlers unter den größten Gefahren und Entbehrungen herumreiste, das Patriarchat von Antiochien erneute, Bischöfe, Priester und Diakonen ordinirte, Gemeinden organisirte, Spaltungen heilte und sie so von dem drohenden Untergang bewahrte.

Der Patriarch führt den Namen Patriarch von Antiochien, da die Succession bis auf Severus von Antiochien zurückgeführt wird, wohnt aber in Diarbekir oder in anderen Städten und Klöstern. Er trägt seit dem 14. Jahrhundert immer den Namen Ignatius, nach dem berühmten Märtyrer und Bischof von Antiochien. Die Jakobitischen Mönche zeichnen sich aus durch crassen Aberglauben und strenge Askese.

Ein geringer Theil der Jakobiten hat sich der römischen Kirche angeschlossen. Neuerdings haben auch einige protestantische Missionäre aus Amerika Eingang unter ihnen gefunden. Vielleicht werden auch diese evangelischen Jakobiten die dereinstige Bekehrung der Araber fördern, welche die orientalischen Kirchen verachten, und nur durch einen reineren Typus des Christenthums gewonnen werden können.

2. Die **Kopten**[3]) in Aegypten. Sie sind in ihrer Nationalität die eigentlichen Nachkommen der alten Aegypter, obwohl mit griechischem und arabischem

---

[1]) Von seiner ärmlichen Kleidung; denn Barâdaï heißt im Arabischen und Syrischen Pferdedecke aus grobem Zeug, und *τζάνζαλον* ist vile aliquid et tritum (s. Rödiger in Herzog's Encykl. VI, 401).

[2]) 2 Sam. 2, 18.

[3]) Von *Αἴγυπτος*, Guptos, und nicht, wie einige vermuthen, von der Stadt Koptos, noch aus einer Abkürzung von Jakobiten. Sie sind die ältesten Aegypter, aber die christlichen, im Unterschied von den pharaonischen (Chem), den alttestamentlichen (Mizrajim), den makedonischen oder griechischen (*Αἰγ.*) und den neuarabischen (Misr).

Blut vermischt. Sie erwählten bald nach dem Concil von Chalcedon den Timotheus Aelurus zum Gegen-Patriarchen gegen Proterius. Nach wechselnden Geschicken haben sie seit 536 einen eigenen Patriarchen von Alexandrien, der gewöhnlich in Cairo residirt, wie die meisten ägyptischen Würdenträger. Er hält sich für den ächten Nachfolger des Evangelisten Markus, des Athanasius und Cyrillus. Er wird immer aus den Mönchen gewählt, und zwar gegen seinen Willen nach der alten Sitte des nolo episcopari; er muß ein streng asketisches Leben führen und läßt sich in der Nacht jede Viertelstunde zu einem kurzen Gebete wecken. Er allein hat das Recht der Ordination, welche nicht durch Handauflegung, sondern durch Anhauchen und Salbung geschieht. Seine Jurisdiction erstreckt sich über die Kirchen von Aegypten, Nubien und Abessinien oder Aethiopien. Er wählt selbst den Abuna (d. h. unser Vater) oder Patriarchen für Abessinien. Unter ihm stehen zwölf wirkliche oder Titularbischöfe, und unter diesen die anderen Geistlichen bis zu den Lectoren und Exorcisten herab. Es giebt noch zwei unvollständige koptische Bibelübersetzungen, die oberägyptische oder thebaische, nach dem arabischen Namen der Provinz auch die sahidische, d. h. oberländische genannt, und die niederägyptische oder memphitische[1]).

Die Kopten waren viel zahlreicher als die Katholiken, welche sie spöttisch Melchiten[2]) oder Kaiser-Christen nannten. Sie lebten mit ihnen in tödtlicher Feindschaft und erleichterten die Eroberung Aegyptens durch die Saracenen (641). Aber sie wurden nachher von diesen hart verfolgt[3]) und schwanden von etwa zwei Millionen auf 200,000 oder 150,000 Glieder herab, von denen ungefähr 10,000 (nach anderen 30—60,000) in Cairo, die übrigen meist in Oberägypten leben. Jetzt genießen sie sammt allen religiösen Secten Duldung. Sie unterscheiden sich mit den Abessiniern von den übrigen Monophysiten durch die jüdische und muhammedanische Sitte der Beschneidung, welche der Taufe vorangeht und von Laien (auch an Mädchen) vollzogen wird und in Aegypten auf Gesundheits-Rücksichten beruht. Sie halten noch die jüdischen Speisegesetze fest. Sie sind in Armuth, Unwissenheit und Rohheit versunken. Selbst die Geistlichen, die allerdings aus der niedrigsten Volksklasse kommen, sind ein bettelhaftes Geschlecht und verstehen nichts als das Messelesen und das sonstige Ceremonial. Sie verstehen nicht einmal die koptische oder altägyptische Kirchensprache. Sie leben von Ackerbau und den Einkünften der Amtshandlungen. Die literarischen Schätze ihrer Klöster in koptischer, syrischer und arabischer Sprache sind neuerdings durch Tattam und andere Reisende meist für das Britische Museum acquirirt worden.

Neuerdings sind von der bischöflichen Missionsgesellschaft von England

---

1) Von der letzteren haben neuerdings H. Tattam und P. Bötticher (1852) bedeutende Stücke herausgegeben.

2) Von dem hebräischen melech, König.

3) So daß sogar ihr arabischer Geschichtschreiber Makrizi sich ihrer erbarmte.

(seit 1825) und mit mehr Erfolg von der Vereinigten Presbyterianer-Kirche in Amerika Missionsversuche unter ihnen gemacht worden [1]).

Die abessinische Kirche ist eine Tochter der koptischen und im vierten Jahrhundert von Alexandrien aus durch zwei Missionare, Frumentius und Aedesius, gegründet worden. Sie bildet ein sonderbares Gemisch von Barbarei, Ignoranz, Aberglauben und Christenthum. Ihre äthiopische Bibel, die vielleicht von den ersten Missionären herrührt, enthält im Alten Testament auch das apokryphische Buch Henoch. Die Chronik von Axuma (der ehemaligen Hauptstadt des Landes) aus dem vierten Jahrhundert genießt faßt dieselbe Verehrung wie die Bibel. Das Concil von Chalcedon wird für eine Narren- und Ketzerversammlung gehalten. Die abessinische Kirche hat noch mehr jüdische Elemente beibehalten, als die koptische. Sie beobachtet den jüdischen Sabbath neben dem christlichen Sonntag; sie verbietet den Genuß des Schweinefleischs und anderer unreiner Thiere; sie feiert ein jährliches Fest einer allgemeinen Lustration oder erneuerten Taufe der ganzen Nation; sie bewahrt das Bild einer heiligen Arche, genannt die Arche Zions, welcher Gaben und Gebete dargebracht werden, und welche den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildet. Sie glaubt an die magische Wirksamkeit äußerer Ceremonien, besonders der Untertauchung, als der wahren Wiedergeburt. Sie verehrt sonderbarer Weise den Pilatus als einen Heiligen, weil er seine Hände von unschuldigem Blute gewaschen. Die endlosen Controversen über die Naturen Christi, die anderwärts erstorben sind, wüthen dort noch fort. Sie verehrt Heilige und Bilder, aber nur gemalte, und Kreuze, aber keine Crucifixe. Jeder Priester trägt ein Kreuz in der Hand und reicht es jedem, der ihm begegnet, zum Kusse. Die zahlreichen Kirchen sind klein und oben kegelförmig mit Rohr und Stroh bedeckt. Auf dem Boden liegen viele Stöcke und Krücken, auf welche sich die Leute während des langen Gottesdienstes stützen, da sie, wie alle Orientalen, keine Bänke haben. So gering die Ueberreste des Christenthums in Abessinien sind, so steht es doch in Agricultur, Künsten, Gesetzen und geselligen Zuständen weit über den heidnischen Ländern Afrikas, zum Beweise, daß auch ein barbarisches Christenthum besser ist als gar keines.

Auch nach Abessinien sind die Einflüsse des Westens vorgedrungen, die Mission der Jesuiten im 17. und 18., und die der Protestanten im 19. Jahr-

---

[1]) Eine ausführliche, aber sehr ungünstige Schilderung der modernen Kopten giebt Edward W. Lane in seinem Werke Manners and Customs of the Modern Egyptians, 1833. Dessen ungeachtet stehen sie höher als die anderen Aegypter. A. P. Stanley (Hist. of the Eastern Church, p. 95) sagt von ihnen: „The Copts are still, even in their degraded state, the most civilized of the natives: the intelligence of Egypt still lingers in the Coptic scribes, who are, on this account, used as clerks in the offices of their conquerors, or as registrars of the water-marks of the Nile.“ Vgl. auch die gelegentlichen Notizen in den ägyptischen Schriften von Wilkinson, Bunsen, Lepsius und anderen.

19. Jahrhundert, unter vielen Gefahren und Selbstverläugnung, jedoch bis dahin mit sehr geringem Erfolg[1]).

3. Die **Armenier.** Sie sind die zahlreichste, interessanteste und hoffnungsvollste unter den monophysitischen Secten, und in neuerer Zeit auch dem Protestantismus zugänglich. Ihre Nationalität reicht in's graue Alterthum hinauf, wie der Berg Ararat, dessen Umgebung ihre ursprüngliche Heimath ist. Sie wurden im Anfang des vierten Jahrhunderts unter dem König Tiridates durch Gregor den Erleuchter[2]), den ersten Patriarchen und kirchlichen Schriftsteller und größten Heiligen der Armenier, zum Christenthum bekehrt, mit Klöstern und Unterrichtsanstalten, und später durch Mesrob[3]) (gest. 441), mit einer Bibelübersetzung aus dem Griechischen mit Hülfe der syrischen Peschito versehen, welche zugleich den Anfang der armenischen Literatur bezeichnet, da Mesrob das Alphabet dazu erfinden mußte. Zum armenischen Kanon gehören vier Bücher, die sonst in keiner Bibel stehen, die Geschichte von Joseph und Asenath und das Testament der zwölf Patriarchen, zum Alten, und der Brief der Korinther an Paulus und ein dritter Brief Pauli an die Korinther, zum Neuen Testament. Das zweite Werk in armenischer Sprache ist die Geschichte des Landes und Volkes von Moses Chorenensis, ein halbes Jahrhundert später. Die Armenier fielen i. J. 552, woher sie ihre Aera datiren, von der griechischen Reichskirche ab. Die siegreichen Perser begünstigten die Trennung aus politischen Gründen, waren aber dem Christenthum überhaupt feindselig und suchten die zoroastrische Religion einzuführen. Die armenische Kirche war durch die zufällige Abwesenheit ihrer Bischöfe auf dem Concil von Chalcedon nicht vertreten, nahm i. J. 491 das Henotikon des Kaisers Zeno an und erklärte sich auf der Synode zu Twin (Thevin, oder Tovin, der damaligen Hauptstadt) i. J. 595 entschieden zu Gunsten der monophysitischen Lehre. Die Confessio Armenica, welche sonst dem nicäni-

---

[1]) Besonders sind die Bemühungen der Basler Missionäre, Samuel Gobat (jetzt anglicanischer Bischof in Jerusalem), Kugler, Isenberg, Blumhardt und Krapf zu nennen, seit 1830. Vgl. Gobat: im Basler Missionsmagazin für 1834 Heft 1 und 2; Isenberg: Abessinien und die evangelische Mission, Bonn 1844. 2 Bde. Isenberg and Krapf: Journals, 1843; Harris: Highlands of Ethiopia. 1844. Die importirten Ueberreste einer alten abessinischen Bibelübersetzung aus dem vierten oder fünften Jahrh. haben die abendländischen Gelehrten beschäftigt. Prof. A. Dillmann (jetzt in Gießen) hat seit 1854 das äthiopische A. T., eine Grammatik und ein Lexicon der äthiopischen Sprache herausgegeben.

[2]) Φωτιστής, illuminator. Er war verheirathet und hatte mehrere Söhne. Er wurde dringend zum nicänischen Concil eingeladen, sandte aber seinen Sohn Aristax, übergab ihm sein Amt und zog sich für den Rest seines Lebens in eine Bergeshöhle zurück. Wir haben von ihm noch Homilien, welche zuerst i. J. 1737 in Constantinopel im Druck erschienen sind.

[3]) Mesrob, Mjesrob, Mjesrop, auch Maschtoz genannt. Vgl. über diesen Mann und die Entstehung der armenischen Bibelübersetzung die Chronik seines Schülers, Moses Chorenensis, und den Artikel von Petermann, in Herzog's Encykl. Bd. IX. S. 370ff.

schen Bekenntniß sehr ähnlich ist, wird zu Anfang jedes Morgengottesdienstes vom Priester recitirt. Die armenische Kirche hatte lange bloß einen Patriarchen oder Katholicus, der zuerst in Sebaste, später im Kloster von Etschmiazin (Edschmiadsin), ihrer heiligen Stadt am Fuße des Berges Ararat nahe bei Eriwan (jetzt zu Rußland gehörig), residirte und 42 Erzbischöfe unter sich hatte. Bei seiner Consecration wird noch immer die todte Hand des Gregorius Illuminator als Medium einer handgreiflichen Succession gebraucht. Später wurden andere Patriarchensitze zu Jerusalem (seit 1311), zu Sis in Cilicien (seit 1440) und seit dem Fall des griechischen Reiches auch zu Constantinopel (1461) gegründet[1]). Das Land gerieth i. J. 637 unter muhammedanische Herrschaft und gehört jetzt theils zur Türkei, theils zu Rußland. Viele tausende von Armeniern sind aber durch die wechselnden politischen Schicksale und Bedrückungen ihres Landes in andere Theile Rußlands und der Türkei, sowie nach Persien, Indien und Oestreich zerstreut werden. Die Armenier der Diaspora treiben meist Handels- und Geldgeschäfte, und zwar mit großem Erfolg. Sie sind eine Nation und eine Kirche von Handelsfürsten und haben viel Einfluß in der Türkei. Durch ihre Zerstreuung und Vorliebe für den Handel, durch ihre politische Unselbstständigkeit, ihr zähes Festhalten an nationalen Sitten und Gebräuchen, die Bedrückungen, denen sie in fremden Ländern ausgesetzt sind, und den Einfluß, den sie dennoch auf sie ausüben, behaupten sie eine ähnliche Stellung im Orient, besonders in der Türkei, wie die Juden in der christlichen Welt. Die Gesammtzahl der Armenier wird sehr verschieden von drittehalb bis auf fünfzehn Millionen geschätzt[2]).

Die armenische Kirche ist übrigens schon lange in zwei Theile gespalten, die, obgleich innerlich sehr ähnlich, sich doch schroff gegenüberstehen. Die **unirten** Armenier sind seit dem Concil von Florenz i. J. 1439 mit der römischen Kirche verbunden. Zu ihnen gehört die Congregation der **Mechitaristen**, welche von dem armenischen Abte Mechitar (gest. 1749) gegründet wurde, ein berühmtes Kloster auf der Insel San Lazzaro bei Venedig besitzt und von da aus seit 1702 erfolgreich für armenische Literatur und Erziehung im Interesse der römischen Kirche wirkt[3]). Die **schismatischen** Armenier halten an ihrer besonderen Lehre und Verfassung fest. Sie halten sich für orthodox und nennen die unirten oder römischen Armenier Schismatiker.

---

[1]) Ueber die Patriarchen- und Metropoliten-Sitze und Bisthümer der Armenier vgl. **Le Quien**, tom. I. und **Wiltsch**, Kirchl. Geographie und Statistik, II. S. 375 ff.

[2]) Stanley (Hist. of the Eastern Church, p. 92) schätzt mit Berufung auf Neale und Haxthausen (Transcaucasia) die Zahl der Armenier auf über acht Millionen. Ein ehemaliger amerikanischer Missionar unter den Armeniern sagt mir aber, daß ihre Gesammtzahl sich nicht über sechs Millionen belaufen könne, wovon zwei und eine halbe Million auf die Türkei kommen.

[3]) Vgl. C. F. **Neumann** Geschichte der armenischen Literatur nach den Werken der Mechitaristen. Leipzig 1836. Das Hauptwerk der Mechitaristen ist die Geschichte Armeniens von P. **Michael Tschamtschean** (gest. 1823) in 3 Bdn. Venedig 1784.

Seit 1830 haben die protestantischen Missions-, Tractat- und Bibel-Gesellschaften von England, Basel und Amerika unter den Armeniern, und zwar meistens den monophysitischen, mit großem Erfolg gearbeitet. Besonders hat die amerikanische Missionsgesellschaft von Boston[1]) Bibeln und christliche Schriften in der neuarmenischen und armenisch-türkischen Sprache[2]) verbreitet, und blühende evangelische Kirchen und Schulen in Constantinopel, Nikomedien, Brusa, Trebisond, Erzerum, Aintab, Kharpoot, Diarbekir, u. s. w. gegründet. Mehrere dieser Gemeinden haben bereits die Feuerprobe der Verfolgung bestanden und berechtigen zu schönen Hoffnungen für die Zukunft. Wie die Synagogen der jüdischen Diaspora Zeugen des Monotheismus unter den Götzendienern und Vorbereitungsschulen des Christenthums waren: so sind diese protestantisch-armenischen und nestorianischen Gemeinden Vorposten der evangelischen Civilisation im Orient und vielleicht die Morgenröthe einer Wiedergeburt der todten Kirchen in den Ländern der Bibel und einer dereinstigen Bekehrung der Türken zum Christenthum[3]).

4. Die jüngste Secte der Monophysiten und die einzigen Ueberreste der monotheletischen Streitigkeiten sind die **Maroniten**, so genannt nach dem heiligen Maron und dem von ihm begründeten angesehenen Kloster in Syrien (400)[4]). Sie bewohnen das Libanongebirge und seine Abhänge und Thäler von Tripolis im Norden bis gegen Tyrus und den See Genezareth im Süden, und belaufen sich auf höchstens eine halbe Million. Sie haben auch kleinere Gemeinden in Aleppo, Damaskus und an anderen Orten. Sie sind von Haus aus Syrer und

---

[1]) Der American Board of Commissioners for Foreign Missions, die älteste und bedeutendste unter den amerikanischen Missionsgesellschaften, gegründet i. J. 1810 und hauptsächlich unterstützt von den Congregationalisten und den Presbyterianern der neuen Schule.

[2]) Armenisch-Türkisch ist die Türkische Sprache mit armenischen Buchstaben.

[3]) Vgl. über die armenische Mission des American Board of Foreign Missions die Publicationen dieser Gesellschaft, den Bericht der Missionare Eli Smith and H. G. O. Dwight: Missionary Researches in Armenia, Boston 1833 (auch deutsch); Dr. Dwight: Christianity revived in the East, New-York 1850, und H. Newcomb: Cyclopedia of Missions, New-York 1856, p. 124—154. Die bedeutendsten amerikanischen Missionare unter den Armeniern sind H. G. D. Dwight, W. Goodell, C. Hamlin, G. W. Wood, Elias Riggs, D. Ladd, W. G. Schauffler (ein Würtemberger, der aber in Andover, in Massachusetts, gebildet wurde), Benj. Schneider (ein Deutscher aus Pennsylvanien, ebenfalls in Andover gebildet).

[4]) Er ist wahrscheinlich derselbe mit dem Einsiedler Maron, dessen Leben Theodoret beschrieben und an den Chrysostomus aus seinem Exil schrieb. Er ist nicht zu verwechseln mit dem späteren Johannes Maron aus dem 7. Jahrh., der nach den legendenartigen Berichten der katholischen Maroniten als päpstlicher Legat zu Antiochien den ganzen Libanon zur römischen Kirche bekehrt haben und ihr erster Patriarch gewesen sein soll. Der Name Maroniten kommt übrigens erst im 8. Jahrh. und zwar als Ketzername bei Johannes Damascenus vor.

gebrauchen auch noch die syrische Sprache in ihrer Liturgie, reden aber arabisch. Sie stehen unter einem Patriarchen, der gewöhnlich in dem Kloster Kanobin im Libanon residirt. Sie waren ursprünglich Monotheleten, auch nachdem die Lehre von Einem Willen Christi, welche die ethische Ergänzung der Lehre von Einer Natur ist, auf dem sechsten ökumenischen Concil verworfen worden war (i. J. 680). Sie traten aber seit den Kreuzzügen (1182) und besonders seit 1596 mit der römischen Kirche in Verbindung, jedoch mit Beibehaltung des Abendmahls in beiderlei Gestalt, ihrer syrischen Meßliturgie, der Priesterehe, der hergebrachten Fasttage und einiger Heiligen, besonders des Maron.

Aus ihnen gingen im 18. Jahrhundert die drei berühmten orientalischen Gelehrten Assemani (Joseph Simon, gest. 1768, sein Bruder Joseph Aloysius und ihr Vetter Stephan Evodius) hervor, die im Libanon geboren und im Maroniten-Collegium zu Rom gebildet wurden. Es giebt übrigens auch Maroniten in Syrien, welche die römische Kirche verabscheuen[1]).

IV. Die Anthropologischen Streitigkeiten.

Allgemeine Literatur.

I. Quellen:

Pelagius: Expositiones in epistolas Paulinas (verfaßt vor 410); Epistola ad Demetriadem (413); Libellus fidei ad Innocent. I (417). Diese drei Schriften (wozu noch eine Epistola ad Celantiam kommt) wurden vollständig als vermeintliche Werke des Hieronymus bewahrt und sind seinen Opera, tom. XI der Ausg. von Vallarsius (Veronae 1734 und abgedruckt zu Vened. 1766—72 in 11 voll.) einverleibt. Von andern Schriften des Pelagius (de natura; de libero arbitrio; Epist. ad Innocent. I) haben wir blos Fragmente in den Werken der Gegner, besonders Augustins. Ebenso blos Fragmente von den Schriften des **Coelestius** (Definitiones; Symbolum ad Zosimum) und **Julianus** von Eclanum: Libri IV ad Turbantium episc. contra Augustini primum de nuptiis; Libri VIII ad Florum contra Augustini secundum de nuptiis. Wörtliche Auszüge in den ausführlichen Gegenschriften von Augustin gegen den letzteren.

Augustinus: De peccatorum meritis et remissione (412); De Spiritu et litera (413); De natura et gratia (415); De gestis Pelagii (417); De gratia Christi et de peccato originali (418); De nuptiis et concupiscentia (419); Contra duas Epistolas Pelagianorum (420); Contra Julianum libri VI (421); Opus imperfectum contra Julianum (429); De gratia et libero arbitrio (426 oder 427); De correptione et gratia (427); De praedestinatione sanctorum (428); De dono perseverantiae (429), und andere antipelagianische Schriften, welche sammt einem Appendix pelagianischer Documente gesammelt sind im 10. Bande seiner Opera in

---

[1]) Ueber den gegenwärtigen Zustand der Maroniten vgl. auch Robinson's Palästina, Ritter's Erdkunde (Th. 17, Abth. 1), und Rödiger's Artikel in Herzogs Encykl. Bd. X. S. 176 ff. Vor einigen Jahren (1860) haben die Maroniten das Interesse der Christenheit in Anspruch genommen durch die schrecklichen Grausamkeiten, welche ihre alten Erbfeinde, die Drusen, an ihnen verübt haben.

2 Abtheilungen, ed. Bened. (Par. 1690 und Venet. 1733. Die letztere Ausg. habe ich in diesem Abschnitte durchweg benützt). **Hieronymus**: Ep. 133 (al. 43) ad Ctesiphontem (315); Dialogi contra Pelagianos (Opera vol. II. ed. Vallars.). **P. Orosius**: Apologeticus c. Pelag. (Opera ed. Haverkamp). **Marius Mercator**, ein lateinischer Mönch in Constantinopel: Commonitoria 429. 431 (ed. Baluz. Par. 1684, und Migne, Par. 4846, auch im Appendix zum 10. Bde. der Bened. Ausg. von Augustinus). Sammlung der Acten bei **Mansi**: tom. IV.

II. Bearbeitungen.

Gerh. Joh. Vossius: Hist. de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt libri VII. Lugd. Bat. 1618 (auct. ed. Amstel. 1655). Cardinal **Henr. Norisius**: Historia Pelagiana et dissert. de synodo V oecumen. Patavii 1673, fol. (und in Opera, Veron. 1729. I.) **Garnier** (Jesuit): Dissert. VII, quibus integra continetur Pelagianorum hist. (in seiner Ausg. der Opera des Marius Mercator I, 113). Praefatio zum 10. Bde. der Bened. Ausg. von Augustins Opera. **Corn. Jansenius** (gest. 1638): Augustinus, sive doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, adversus Pelagianos et Massilienses. Lovan. 1640 fol. (Der Verf. sagt hier, daß er den Augustin zwanzig Mal gelesen und zwanzig Jahre studirt habe, und leitet die pelagianische Häresie aus dem Einfluß der aristotelischen Philosophie ab). **Tillemont**: Mémoires etc. tom. XIII. p. 1—1075, ist gänzlich dem Leben Augustins gewidmet. **Chr. W. Franz Walch**: Ketzerhistorie. Bd. IV u. V. **Schröckh**: K.-Gesch. Theil XIV u. XV (1790). **G. F. Wiggers** (sen.): Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus in 2 Theilen. Hamburg 1833 (der erste Theil erschien schon i. J. 1821 in Berlin, der zweite, der vom Semipelagianismus handelt, i. J. 1833 in Hamburg, das gemeinsame Titelblatt trägt die Jahrzahl 1833. Der erste Theil ist auch ins Englische übersetzt von Prof. **Emerson**, Andover 1840). **J. L. Jacobi**: die Lehre des Pelagius, Leipz. 1842. **F. Böhringer**: Die Kirche Christi in Biographien, Bd. I. 3. Th. S. 444—626. Zürich 1845. **Gieseler**: K.-Gesch. I. II. S. 106—131 (4. Aufl. 1845, ganz zu Gunsten des Pelagianismus). **Neander**: K.-Gesch. Bd. IV. (2. Ausg. 1847, mehr augustinisch und vermittelnd). **Ph. Schaff**: The Pelagian Controversy, in der Bibliotheca Sacra, Andover, für Mai 1848 (N. XVIII). **Theod. Gangauf**: Metaphysische Psychologie des heil. Augustinus. Augsb. 1852 (gründlich, aber unvollendet). **H. Hart Milman**: History of Latin Christianity. N. York 1860. vol. I. ch. II. p. 164—194. **Jul. Müller**: Die christliche Lehre von der Sünde. Bresl. 1838, 4. Aufl. 1858. (Eine schlechte englische Uebers. von Pulsford. Edinb.) Derselbe: Der Pelagianismus. Berl. 1854 (eine kleine, aber vortreffliche Abhandlung). **Hefele**: Conciliengesch., Bd. II. 1856. S. 91 ff. **W. Cunningham**: Historical Theology. Edinburgh 1863, vol. I. p. 322—358. Vgl. auch die betreffenden Abschnitte in den Dogmengeschichten von **Münscher, Baumgarten-Crusius, Hagenbach, Neander, Baur, Beck, Shedd. (Bindemann's** gründliche Monographie über Augustinus, Bd. I. Berl. 1844 und Bd. II. Leipz. 1855, geht blos bis zum Anfang seines Episcopats in Hippo, i. J. 396).

§. 278. Charakter und Bedeutung der pelagianischen Controverse.

Während die orientalische Kirche ihre ganze Kraft in den christologischen Streitigkeiten erschöpfte und mit dem Beistand des Abendlandes die ökonomische Lehre von der Person Christi entwickelte, beschäftigte sich die lateinische Kirche mit den wichtigen anthropologischen und soteriologischen Fragen über Sünde und

Gnade und förderte große Wahrheitsschätze zu Tage, welche aber dem Orient fern geblieben sind oder ihn doch nur flüchtig berührt haben. Die dritte ökumenische Synode zu Ephesus verdammte zwar den Pelagianismus, aber ohne genauere Untersuchung und bloß wegen seiner zufälligen Verbindung mit dem Nestorianismus; die griechischen Historiker, Sokrates, Sozomenus, Theodoret und Evagrius, obwohl sie von jener Zeit handeln, nehmen gar keine Notiz von den pelagianischen Streitigkeiten. Es zeigt sich darin der überwiegend praktische und progressive Charakter des Westens im Unterschied von dem contemplativen und conservativen Osten. Und doch hängen die christologischen und anthropologisch-soteriologischen Streitigkeiten eng mit einander zusammen, da ja Christus Mensch geworden ist, um die Erlösung des menschlichen Geschlechtes zu Stande zu bringen. Die Person und das Werk des Erlösers setzt einerseits die Erlösungsfähigkeit und andererseits die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen voraus. Der Manichäismus läugnet die erstere, der Pelagianismus die letztere. Gegen diese beiden anthropologischen Grundhäresien mußte die Kirche die volle Wahrheit entwickeln.

Vor Augustin war die theologische Anthropologie der Kirche noch sehr unbestimmt und unreif. Man war über den Abfall und die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen, den schrecklichen Fluch der Sünde und die Nothwendigkeit der erlösenden Gnade allgemein einverstanden; aber nicht über den Grad des natürlichen Verderbens und das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade im Werke der Wiedergeburt und Bekehrung. Die griechischen, besonders die alexandrinischen Väter legten im Allgemeinen im Gegensatz gegen den Dualismus und Fatalismus der gnostischen Systeme, welche das Böse für eine Naturnothwendigkeit hielten, großes Gewicht auf die menschliche Freiheit und die Nothwendigkeit ihres Zusammenwirkens mit der göttlichen Gnade; während die lateinischen Väter, besonders Tertullian und Cyprian, Hilarius und Ambrosius, mehr von ihrer praktischen Erfahrung, als von speculativen Principien ausgehend, die Erbsünde und Erbschuld des Menschen und die Souveränität der Gnade Gottes schärfer betonten, ohne jedoch die Freiheit und individuelle Verschuldung zu läugnen[1]). Die griechische Kirche blieb bei ihrem unentwickelten Synergismus[2]) stehen, welcher den menschlichen Willen und die göttliche Gnade als Factoren im Werke der Bekehrung coordinirt; die lateinische schritt unter der Leitung Augustin's zum Systeme eines göttlichen Monergismus[3]) fort, welcher Gott allen Ruhm giebt und die Freiheit selbst zu einem Product der Gnade macht; während Pelagius umgekehrt das Princip eines

[1]) Vgl. über die Anthropologie der voraugustinischen Väter, Wiggers I. S. 407 ff. und die betreffenden Abschnitte in den Lehrbüchern der Dogmengeschichte.

[2]) Von σύν und ἔργον. Es giebt übrigens verschiedene Formen des Synergismus. Der Synergismus Melanchthons subordinirt die menschliche Thätigkeit der göttlichen und giebt der Gnade die Initiative im Werke der Bekehrung.

[3]) Von μόνον und ἔργον.

menschlichen Monergismus vertrat, der das Hauptverdienst der Bekehrung dem Menschen zuschreibt und die Gnade zu einem bloßen Förderungsmittel herabsetzt. Nach Augustin's Tode aber wurde das vermittelnde System des Semipelagianismus im Occidente herrschend, welches mit dem griechischen Synergismus verwandt ist.

Pelagius und Augustinus, in welchen diese entgegengesetzten Formen des Monergismus verkörpert wurden, sind repräsentative Namen so gut, ja noch mehr, als Arius und Athanasius vor ihnen, und Nestorius und Cyrillus nach ihnen. Der Eine, ein Britte, hat die Welt durch seine Irrthümer, der andere, ein Afrikaner, durch seine Wahrheiten mehr als einmal erschüttert. Sie vertreten Principien und Richtungen, welche in verschiedenen Modificationen sich durch die ganze Geschichte der Kirche hindurchziehen und im Gottschalkischen Streite, in den Kämpfen der Reformatoren gegen Rom, des Calvinismus mit dem Arminianismus in Holland und des Jansenismus mit dem Jesuitismus wiederkehrten. In beiden Systemen spiegelt sich der persönliche Charakter und die Erfahrung der Stifter ab. Pelagius war ein rechtschaffener Mönch, der ohne innere Kämpfe auf dem Wege ruhiger Entwicklung sich eine gesetzliche Frömmigkeit erwarb, welche weder die Tiefen der menschlichen Sünde noch der göttlichen Gnade kannte. Augustin dagegen ging durch die schroffsten Widersprüche und schmerzlichsten Kämpfe hindurch, bis ihn die unverdiente Gnade Gottes ergriff und ein neues Leben des Glaubens und der Liebe in ihm schuf. Jener hatte einen klaren, aber beschränkten Verstand und ein ernstes sittliches Streben, aber keine Begeisterung für hohe Ideale, und gelangte schnell zu seinem Ziele. Dieser besaß einen erhabenen Geistesschwung und ein glühendes Herz, wurde aber lange von den Stürmen der Leidenschaft hin- und hergetrieben, bis er Frieden fand; er schmeckte das ganze Elend der Sünde, aber auch die ganze Herrlichkeit der Erlösung und war daher viel besser geeignet, diese Mächte zu ergründen und darzustellen. Unter allen Kirchenvätern ist Augustin in seiner persönlichen Erfahrung und seiner Lehre am meisten dem Apostel Paulus ähnlich und hat nächst diesem den größten Einfluß auf die Reformatoren, besonders auf Luther und Calvin, ausgeübt.

Die pelagianische Streitigkeit dreht sich um den großen Gegensatz von Sünde und Gnade. Sie umfaßt den ganzen Lehrcyclus, der sich auf das sittlich-religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott bezieht, also die Lehren von der Freiheit, dem ursprünglichen Zustand, dem Fall, der Wiedergeburt und Bekehrung des Menschen, dem ewigen Rathschluß der Erlösung, der Natur und Wirkung der Gnade Gottes. Sie kommt zuletzt auf die Frage hinaus, ob die Erlösung vorzugsweise ein Werk Gottes oder des Menschen sei; ob der Mensch einer neuen Geburt, oder bloß einer Verbesserung bedürfe. Die Seele des pelagianischen Systems ist die menschliche Freiheit; die Seele und der Mittelpunkt des augustinischen die göttliche Gnade. Jener geht vom natürlichen Menschen aus und arbeitet sich allmählich durch eigene Kraftanstrengung zur Gerechtigkeit und Heiligkeit empor; dieser verzweifelt an der sittlichen Tüchtigkeit des Menschen und

leitet von der schöpferischen Gnade Gottes ein neues Leben und alle Kraft zum Guten ab. Das eine System gelangt von der Wahlfreiheit zur gesetzlichen Frömmigkeit; das andere von der Sklaverei der Sünde zur evangelischen Freiheit der Kinder Gottes. Für jenes ist Christus bloß ein Lehrer und Vorbild, und die Gnade ein äußeres Hülfsmittel zur Entfaltung der inwohnenden Kraft des Menschen; für dieses ist er zugleich Priester und König, und die Gnade eine schöpferische Kraft, welche ein neues Leben erzeugt, nährt und vollendet. Das eine macht die Wiedergeburt und Bekehrung zu einem allmählichen Proceß der Verbesserung und Vervollkommnung der natürlichen Tugend; das andere zu einer völligen Umwandlung, wo das Alte vergeht und alles neu wird. Das eine gefällt sich in der Bewunderung der Würde und Stärke des Menschen; das andere versenkt sich in die Anbetung der Herrlichkeit und Allmacht der göttlichen Gnade. Das eine schmeichelt dem natürlichen Hochmuth; das andere ist ein Evangelium für bußfertige Zöllner und Sünder. Der Pelagianismus beginnt mit der Selbsterhebung und endet im Gefühle der Selbsttäuschung und Ohnmacht; der Augustinismus wirft den Menschen zuerst in den Staub der Demuth und Verzweiflung, um ihn auf den Flügeln der Gnade zu übernatürlicher Kraft zu erheben, und führt ihn durch die Hölle der Selbsterkenntniß zum Himmel der Gotteserkenntniß. Das pelagianische System ist klar, nüchtern und verständig, aber oberflächlich; das augustinische bewegt sich in der Tiefe der Erkenntniß und Erfahrung und beugt sich ehrfurchtsvoll vor dem Geheimniß. Jenes ruht auf der Philosophie des gesunden Menschenverstandes, der für das gewöhnliche Leben unentbehrlich ist, aber nichts von göttlichen Dingen versteht; dieses auf der Philosophie der wiedergebornen Vernunft, welche die Schranken der Natur durchbricht und in die Tiefen der göttlichen Offenbarung hinabsteigt. Jenes geht von dem Grundsatz aus: intellectus praecedit fidem, dieses von dem entgegengesetzten Princip: fides praecedit intellectum. Der Pelagianismus hat eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem Rationalismus und ist seine praktische Ergänzung. Dem natürlichen Willen des einen Systems entspricht die natürliche Vernunft des anderen; und wie jener hinreichend ist zum Guten, so diese zur Erkenntniß der Wahrheit. Alle Rationalisten sind pelagianisch in ihrer Anthropologie; aber Pelagius und Cölestius waren nicht consequent und erklärten sich in allen andern Lehren mit der herkömmlichen Kirchenlehre einverstanden. Sie hielten die Geheimnisse der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes auf eine äußerliche verstandesmäßige Weise als ererbtes Eigenthum fest, ohne sie zu reproduciren und in ihren tieferen Zusammenhang mit dem ganzen christlichen System einzudringen[1]).

---

[1]) Die rationalistische Tendenz des pelagianischen Systems wird auch von Wiggers, der dem Augustinismus nicht sehr günstig ist, zugestanden. „Augustinus", bemerkt er sehr richtig (Bd. I. S. 457), „sowohl als die Pelagianer gründeten die Wahrheit ihrer Behauptungen auf Vernunftgründe und Schriftbeweise; aber in einem ganz umgekehrten

Die wahre Lösung der schwierigen Frage über das Verhältniß der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung liegt nicht in der Leugnung des einen oder anderen Factors, welche den Menschen zur Würde des Selbsterlösers erheben oder zur unvernünftigen Maschine degradiren würde und in ihrer letzten philosophischen Consequenz entweder auf Pantheismus oder auf Atheismus führen müßte; sondern in einer solchen Ausgleichung beider, welche die absolute Souveränität Gottes und die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen zu ihrem Rechte kommen läßt und dem göttlichen Factor einen solchen Vorrang einräumt, welcher der unendlichen Erhabenheit des Schöpfers und Erlösers über das sündige Geschöpf entspricht. Aber wenn auch Augustin diese Aufgabe nicht vollkommen genügend gelöst und in seinem Eifer gegen die pelagianische Irrlehre sich auf's entgegengesetzte Extrem hingeneigt hat; so steht doch in allen wesentlichen Punkten die heilige Schrift, vor allem die paulinischen Briefe, die christliche Erfahrung und die tiefere Speculation auf seiner Seite. Wenn man den zehnten Band seiner Werke liest, der seine antipelagianischen Werke in mehr als vierzehnhundert großen Folio-Columnen (in der Venetianischen Benedictiner-Ausgabe) enthält, so muß man staunen über den außerordentlichen Reichthum der Gedanken und Erfahrungen, die darin für alle Zeiten niedergelegt sind, zumal wenn man bedenkt, daß er beim Ausbruch des pelagianischen Streites schon siebenundfünfzig Jahre alt war und die manichäischen und donatistischen Kämpfe durchgemacht hatte. Solche Riesen in der Theologie konnte nur ein Zeitalter erzeugen, wo diese Königin der Wissenschaften die ganze geistige Thätigkeit in Anspruch nahm.

Die pelagianische Controverse wurde mit ebenso viel Aufwand von Geisteskraft und sittlich religiösem Ernste, aber mit weit weniger Leidenschaft und Intriguen geführt, als die trinitarischen und christologischen Kämpfe im Orient. Im Vordergrund stand das gewaltige Genie und der reine Eifer Augustin's, der nie die theologische Würde verletzte und bei aller Energie der Ueberzeugung doch ein Herz voll Liebe hatte. Doch hat auch er dem intoleranten Zeitgeiste insofern nachgegeben, als er die Anwendung bürgerlicher Strafen auf religiöse Verirrungen der Donatisten und Pelagianer rechtfertigte.

Verhältnisse. Augustinus suchte das, was er in der Bibel gefunden zu haben glaubte, auch mit philosophischen Waffen zu vertheidigen. Die Pelagianer suchten für ihre aus der Vernunft und Reflexion über die moralische Natur des Menschen geschöpften Behauptungen in der Bibel Bestätigung. Jener war Supranaturalist, diese Rationalisten. Julianus spricht an mehreren Stellen das Princip seiner rationalistischen Bibelerklärung aus. Gegen die deutlichen Aussprüche der Vernunft (contra rationem perspicuam) könne die Schrift nichts lehren. Op. imp. II, 53; IV, 136; VI, 41."

§. 279. Die äußere Geschichte des pelagianischen Streites. 411—431.

Pelagius[1]) war ein einfacher Mönch aus Britannien, also vom äußersten Ende der damaligen civilisirten Welt, und wurde um die Mitte des vierten Jahrhunderts geboren. Er war ein Mann von klarem Verstande, mildem Gemüthe, gelehrter Bildung und untadeligem Charakter, so daß selbst Augustin bei allem Abscheu vor seiner Lehre mehrmals mit Achtung von ihm redet[2]). Er beschäftigte sich viel mit dem Studium der griechischen Kirchenlehrer besonders aus der antiochenischen Schule, und zeigte frühzeitig einen großen Eifer für Selbst- und Weltverbesserung. Aber seine Sittlichkeit war nicht die Frucht eines reichen, tiefen Glaubenslebens, sondern mehr die äußere Gesetzlichkeit, asketische Selbstbeherrschung und Werkheiligkeit des Mönchthums.

Charakteristisch für ihn ist der große Anstoß, den er schon vor dem Streite mit Augustin an dem bekannten Ausspruch des letzteren nahm: „Gieb mir, o Gott, was du befiehlst, und befiehl was du willst"[3]). Er konnte sich nicht denken, daß aus derselben Quelle, aus welcher die sittlichen Gebote kommen, auch die Kraft zu deren Erfüllung kommen müsse. Der Glaube war ihm mehr bloß ein theoretisches Fürwahrhalten; die Hauptsache im Christenthum war ihm das sittliche Thun, das Halten der göttlichen Gebote aus eigener Kraft. Charakteristisch für ihn sind auch die Worte im Eingang zu seinem Briefe an Demetrias, eine edle römische Nonne aus der gens Anicia: „So oft ich über die sittliche Bildung und die Führung eines heiligen Lebens zu reden habe, pflege ich zuerst die Kraft und Beschaffenheit der menschlichen Natur darzustellen, und zu zeigen, was sie ausrichten kann[4]). . . . Denn niemals vermögen wir den Weg der Tugenden zu betreten, wenn uns nicht die Hoffnung als Gefährtin zu ihnen

---

[1]) Sein vaterländischer Name soll Morgan gewesen sein, d. h. am Meer, vom Meer her, griechisch *Πελάγιος*.

[2]) Vgl. die Stellen Augustins über die Person des Pelagius bei Wiggers, a. a. O. I. S. 35 f. Doch beschuldigt ihn Augustin nicht ohne Grund der Duplicität wegen seines Benehmens auf der Synode zu Diospolis in Paläſtina. Wiggers urtheilt über ihn (I. S. 40): „Man kann nicht in Abrede nehmen, daß Pelagius nicht immer aufrichtig genug gewesen, seine Meinungen nicht ohne alle Zweideutigkeit gesagt, ja zuweilen Meinungen auf den Synoden verdammt habe, die doch offenbar die seinigen waren; woran freilich immer seine Liebe zum Frieden und der geringe Werth, welchen er theoretischen Meinungen beilegte [sollte heißen: seine geringe Werthschätzung theoretischer Meinungen], großen Antheil haben mochten."

[3]) „Da quod jubes, et jube quod vis." Confess. l. X. c. 29. und öfter. Das obige Factum erzählt Augustin, De dono persev. c. 20 (oder §. 53, tom. X. f. 851): Quae mea verba Pelagius Romae, cum a quodam fratre et coëpiscopo meo fuissent eo praesente commemorata, ferre non potuit, et contradicens aliquanto commotius paene cum eo, qui illa commemoraverat, litigavit.

[4]) Humanae naturae vim qualitatemque monstrare et quid efficere possit, ostendere.

zieht. Denn jedes Streben nach etwas erstirbt, sobald wir daran verzweifeln es zu erreichen."

Im Jahre 409 war Pelagius, damals schon in vorgerücktem Alter, in Rom und verfaßte einen kurzen Commentar zu den paulinischen Briefen, der ein klares und nüchternes exegetisches Talent beurkundet und sich unter den Werken des Hieronymus erhalten hat[1]). Er wirkte auf ruhigem und friedlichem Wege für die Verbesserung der verdorbenen Sitten jener Stadt und bekehrte einen Advocaten Cölestius von vornehmer, aber sonst unbekannter Abkunft zum Mönchthum und zu seinen Ansichten. Von diesem Manne, der jünger, gewandter, kampflustiger und consequenter war, als sein Lehrer, ging der Streit aus. Pelagius war das sittliche, Cölestius das intellectuelle Haupt des von ihnen vertretenen Systems[2]). Sie wollten eigentlich kein neues System gründen und glaubten sich mit der Schrift und Kirchenlehre im Einklang. Es lag ihnen mehr an der Ethik als an der Dogmatik des Christenthums; aber ihr sittliches Selbstvervollkommnungsstreben ruhte auf gewissen Ansichten von der natürlichen Willenskraft, welche nothwendig mit den anthropologischen Grundanschauungen, die sich in der afrikanischen Kirche, besonders seit etwa zehn Jahren durch Augustin ausgebildet hatten, in Conflict geriethen.

Im Jahre 411 begaben sich die beiden gleichgesinnten Freunde aus Furcht vor der Ankunft des gothischen Königs Alarich nach Afrika. Sie reisten durch Hippo und wollten den Augustin besuchen, der aber gerade in Carthago mit den Donatisten beschäftigt war. Pelagius schrieb ihm einen sehr höflichen Brief, den Augustin freundlich, jedoch mit einer Hinweisung auf die Wichtigkeit der richtigen Lehre von der Sünde beantwortete. „Bete für mich," schrieb er, „daß Gott mich wirklich zu dem mache, wofür du mich bereits hältst." Pelagius reiste bald

---

[1]) Er gerieth in die Werke des Hieronymus (tom. XI. ed. Vallars) vor dem Ausbruch des Streites, ist aber (wenigstens im Römerbrief) von Cassiodor dogmatisch emendirt worden. Die Verwechselung des Pelagius mit Hieronymus rührt theils von seiner Accommodation an die kirchliche Terminologie, theils von seiner wirklichen Uebereinstimmung mit der herrschenden mönchischen Richtung her. Merkwürdig ist, daß beide an dieselbe Nonne Demetrias einen asketischen Brief schrieben. Vgl. Hieron. Ep. 130 ad Demetriadem de servanda virginitate (i. J. 414). Sie stand auch mit Augustin im Verkehr. Semler hat die Briefe des Augustin, Hieronymus und Pelagius an die Demetrias besonders herausgegeben (Halle 1775). Das Mönchsthum des Pelagius war aber viel kühler, nüchterner und philosophischer, als das des enthusiastischen und zu allerlei Extravaganzen hingeneigten Hieronymus.

[2]) Pelagius und Cölestius stehen insofern in einem ähnlichen Verhältniß zum Pelagianismus, wie Dr. Pusey und John H. Newman zum Puseyismus. Hieronymus (im Briefe an Ktesiphon) sagt von Cölestius, er sei, obwohl Schüler des Pelagius, der Lehrer und Anführer des ganzen Heeres (magister et totius ductor exercitus). Augustin nennt den Pelagius versteckter und listiger, den Cölestius offener und gerader (De peccato orig. c. 12). Marius Mercator schreibt dem Cölestius eine incredibilis loquacitas zu. Aber auch Augustin und Julian von Eclanum warfen sich gegenseitig eine vagabunda loquacitas vor.

weiter nach Palästina. Cölestius bewarb sich in Carthago, wo er am meisten Widerspruch zu erwarten hatte, um eine Presbyterstelle. Dieser unvorsichtige Schritt führte die Krisis herbei. Er gewann zwar durch seine Talente und seinen asketischen Eifer manche Freunde, erregte aber auch durch seine auffallenden Meinungen Verdacht.

Der Diakonus **Paulinus** von Mailand, der gerade damals in Carthago war und kurz darauf auf den Wunsch Augustin's das Leben des Ambrosius beschrieb, warnte den Bischof Aurelius vor Cölestius und trat auf einem Concil, das dieser i. J. 412[1]) in Carthago hielt, als Ankläger gegen ihn auf. Es waren sechs oder sieben Irrthümer, die er in seinen Schriften gefunden zu haben behauptete:

1) Adam ist sterblich geschaffen und wäre gestorben, auch wenn er nicht gesündigt hätte.

2) Adams Fall hat nur ihm geschadet, nicht dem menschlichen Geschlechte.

3) Die Kinder kommen in demselben Zustand auf die Welt, in welchem sich Adam vor dem Falle befand.

4) Weder stirbt das ganze Menschengeschlecht in Folge des Falls Adams, noch steht es auf in Folge der Auferstehung Christi.

5) Auch die ungetauften Kinder werden selig[2]).

6) Das Gesetz führt ebenso zum Himmelreich, wie das Evangelium.

7) Auch vor der Ankunft Christi gab es sündlose Menschen.

Die Hauptsache waren der zweite und dritte Satz, die genau miteinander zusammenhängen und nachher besonders Gegenstand des Streites wurden.

Cölestius gab ausweichende Antworten. Es seien dieß speculative Schulfragen, welche das Wesen des Glaubens nicht betreffen und worüber verschiedene Meinungen in der Kirche stattfinden. Da er sich zu einem Widerruf der ihm Schuld gegebenen Behauptungen nicht verstehen wollte, so schloß ihn die Synode aus der Kirchengemeinschaft aus. Er begab sich sofort nach Ephesus und wurde dort Presbyter.

Augustinus hatte an diesen Verhandlungen keinen persönlichen Antheil. Da aber die pelagianischen Lehren doch auch in Afrika und in Sicilien manche

---

[1]) Nach Mansi und der gewöhnlichen Annahme. Die Ballerini und Hefele (II, 91) entscheiden sich für das Jahr 411. Die unvollständigen Acten des Concils bei Mansi, tom. IV. fol. 289 sqq. und im Commonitorium Marii Mercatoris, ebendas. fol. 293.

[2]) Marius Mercator führt diesen Satz zwar nicht unter den anderen Sätzen, f. 292 an, wohl aber nachträglich f. 296: In ipsa autem accusatione capitulorum, quae eidem tunc Pelagio objecta sunt, etiam haec continentur cum aliis execrandis, quae Coelestius ejus discipulus sentiebat, id est: **infantes, etiamsi non baptizentur, habere vitam aeternam.**

Anhänger fanden, so schrieb er schon damals zwischen 412 und 415 mehrere Schriften zu ihrer Widerlegung, jedoch mit Achtung und Schonung[1]).

§. 280. Der Streit in Palästina.

Unterdeß brach der Streit i. J. 414 auch in Palästina aus, wo Pelagius sich aufhielt und durch einen Brief an die Nonne Demetrias Aufsehen erregte. Er fand dort weit mehr Eingang, besonders in der Partei der Origenisten; denn die orientalische Kirche war von der augustinischen Denkweise gar nicht berührt und hielt die beiden Begriffe Freiheit und Gnade fest, ohne sich auf eine nähere Bestimmung ihres beiderseitigen Verhältnisses einzulassen. Allein zu gleicher Zeit befanden sich damals zwei abendländische Theologen, Hieronymus und Orosius, in Palästina, welche Opposition gegen ihn machten.

Hieronymus zu Bethlehem huldigte anfangs entschieden der synergistischen Theorie der griechischen Väter, stimmte aber zugleich mit Ambrosius und Augustinus in der Lehre vom allgemeinen Sündenverderben ohne Ausnahme überein[2]). Er war aber aus einem begeisterten Verehrer des Origenes ein heftiger Gegner desselben geworden, leitete die Lehren des Pelagius vom freien Willen und von den guten Kräften der menschlichen Natur aus dem Einflusse des Origenes und des Rufinus ab und fühlte sich persönlich von Pelagius verletzt, da dieser einige seiner Schriften angegriffen hatte[3]). Er schrieb daher gegen ihn zuerst in einem Antwortschreiben an einen gewissen Ktesiphon in Rom (415), wo er jedoch den Namen des Pelagius noch nicht nennt[4]), und dann ausführlicher in einem Dialog gegen die Pelagianer in drei Büchern (am Ende des Jahres 415, bald nach der Freisprechung des Pelagius durch die Synode von Jerusalem)[5]). Er lehrt übrigens auch hier in diesen Schriften die Freiheit des Willens und bloß eine durch das göttliche Vorherwissen bedingte Prädestination, steht also bei aller persönlichen Bitterkeit gegen die Pelagianer dogmatisch auf semipelagianischem Standpunkt, obwohl Augustin dem Dialog ein großes Lob ertheilt.

Bei Hieronymus hielt sich damals zu seiner weiteren Ausbildung ein junger spanischer Geistlicher Namens Paulus Orosius auf, den Augustin mit ein

---

[1]) De peccatorum meritis et remissione; De spiritu et litera; De natura et gratia; De perfectione justitiae hominis.

[2]) Vgl. über sein Verhältniß zum Pelagianismus O. Zöckler: Hieronymus (1865) S. 310 ff. und S. 420 ff.

[3]) Vgl. Hieronymus, Praefat. libri I in Jeremiam (p. 834), wo er sehr verächtlich von Pelagius spricht: Nuper indoctus calumniator erupit, qui commentarios meos in epistolam Pauli ad Ephesios reprehendendos putat. Auch hatte Pelagius nachtheilig über seine Uebersetzung des A. T.'s aus dem Hebräischen sich geäußert.

[4]) Epist. 133 ad Ctesiph. adv. Pelag.

[5]) Dialogus c. Pelag. tom. II, 683—806.

Paar Briefen in der origenistischen und pelagianischen Angelegenheit dorthin geschickt hatte.

Auf einer Diöcesan-Synode, welche der Bischof **Johannes** von Jerusalem im Juni 415 veranstaltete[1]), trat dieser Orosius gegen Pelagius auf, berichtete, daß ein Concil zu Carthago den Cölestius verdammt und Augustinus gegen seine Irrlehren geschrieben habe. Pelagius antwortete ausweichend und geringschätzend: „Was geht mich Augustinus an." Orosius meinte, wer den Bischof zu lästern wage, dem die ganze nordafrikanische Kirche ihre Wiederherstellung verdanke — wahrscheinlich hatte er die Beilegung der donatistischen Streitigkeiten im Auge — der verdiene von der ganzen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen zu werden. Johannes, der ein großer Verehrer des verketzerten Origenes war und sich wenig um die Autorität Augustins bekümmerte, erklärte: „Ich bin Augustin" [2]), und nahm den Angeklagten in Schutz. Er ließ ihn, obwohl er nur Mönch und Laie war, unter den Presbytern seinen Sitz nehmen. Auch die Behauptung des Pelagius, daß der Mensch die Gebote Gottes leicht erfüllen und sündenfrei werden könne, ließ er sich gefallen, als dieser in ganz unbestimmter Weise zugab, daß die Hülfe Gottes dabei nothwendig sei. Pelagius hatte den Vortheil, daß er beide Sprachen verstand, während Johannes bloß griechisch, Orosius bloß lateinisch redete, und der Dolmetscher manches unrichtig übersetzte. Nach langem Hin- und Herreden wurde beschlossen, daß die Sache dem römischen Bischof **Innocentius** vorgelegt werden solle, da die beiden streitenden Parteien der abendländischen Kirche angehörten. Unterdessen sollten sich diese aller weiteren Angriffe auf einander enthalten.

Noch günstiger fiel eine zweite palästinensische Synode von 14 Bischöfen für Pelagius aus, welche im December desselben Jahres zu Diospolis oder Lydda unter dem Vorsitz des Bischofs **Eulogius** von Cäsarea aus Veranlassung der Anklage zweier vertriebener gallischer Bischöfe, **Heros** und **Lazarus**, im Einverständniß mit Hieronymus, gehalten wurde[3]). Die Anklagepunkte waren ungeschickt vorgebracht. Pelagius wußte sich durch Zweideutigkeiten zu helfen und verdammte die Lehren des Cölestius, die auch seine eigenen waren, zwar nicht als Ketzerei, sondern als Thorheit. Die Synode, der auch Johann von Jerusalem beiwohnte, drang gar nicht in die Tiefe der Sache ein, verstand sie auch nicht und sprach den Angeklagten von aller Ketzerei frei. Hieronymus hat Recht, wenn er sie eine „erbärmliche" Synode[4]) nennt; aber auch Augustin, wenn

---

[1]) Die Acten des Conventus Hierosolymitanus nach einem Referat des Orosius in dessen Apologia pro libertate arbitrii c. 3 u. 4, siehe bei **Mansi** IV, 307 sqq.

[2]) Auf das Augustinus ego sum, antwortete ihm Orosius nicht übel: Si Augustini personam sumis, Augustini sententiam sequere. Bei Mansi IV, 308.

[3]) Die zerstreuten Nachrichten über das Concilium Diospolitanum sind gesammelt bei Mansi, tom. IV, 311 sqq. Vgl. Hefele II. S. 95 ff.

[4]) Concilium miserabile, in einem Brief an Augustin (Ep. 143 ed. Vallars.), vgl. Mansi IV, 315.

er sagt: „Nicht die Ketzerei sei dort freigesprochen worden, sondern der Mensch, welcher die Ketzerei leugnete" [1]).

Hieronymus mußte für seine Polemik gegen die Pelagianer bitter büßen. Im Anfang des Jahres 416 brach eine Rotte pelagianisch gesinnter Mönche, Kleriker und Vagabunden in sein Kloster zu Bethlehem ein, mißhandelte die Bewohner, steckte das Gebäude in Brand und nöthigte den greisen Gelehrten zur Flucht. Der Bischof Johann von Jerusalem ließ das ungestraft hingehen. Kein Wunder, daß Hieronymus sich auch noch in seinen letzten Lebensjahren in mehreren Briefen gelegentliche Ausfälle gegen Pelagius erlaubt, den er einen zweiten Catilina nennt.

§. 281. Die Stellung der römischen Kirche. Verdammung des Pelagianismus.

Eine andere Wendung nahm die Sache, als sie vor den römischen Stuhl gebracht wurde. Zwei nordafrikanische Synoden, eine von Carthago und eine von Mileve (jetzt Mela), verdammten i. J. 416 aufs Neue die pelagianische Irrlehre und berichteten darüber an den Papst Innocenz [2]). Einen dritten mehr confidentiellen Brief richteten fünf nordafrikanische Bischöfe, worunter Augustinus, an ihn [3]). Auch Pelagius sandte ein Schreiben und ein Glaubensbekenntniß ein, die jedoch erst später eintrafen.

Innocenz verstand die Controverse und zugleich den Vortheil des römischen Stuhls. Er belobte die Afrikaner, daß sie sich an die Kirche des heiligen Petrus gewandt hätten, vor welche alle Angelegenheiten der Christenheit gebracht werden sollten, und bezeugte ihnen seine völlige Uebereinstimmung in der Verdammung des Pelagius, Cölestius nnd aller ihrer Anhänger, enthielt sich aber eines Urtheils über die Synode von Diospolis [4]).

Allein bald darauf, i. J. 417, starb Innocenz, und **Zosimus**, wahrscheinlich von orientalischer Herkunft, folgte ihm (417—418) [5]). Da traf ein Schreiben des Pelagius an Innocenz ein, worin er sich über erlittenes Unrecht beklagte und seine Orthodoxie versicherte. Cölestius erschien persönlich in Rom und wußte den Zosimus durch seine schriftlichen und mündlichen Erklärungen zufrieden zu stellen. Er setzte, wie Pelagius, weitschweifig seine Orthodoxie in den gar nicht hierher gehörigen Lehren auseinander, stellte die eigentlichen Streitpunkte als

---

[1]) Vgl. Augustin, De gestis Pelagii, c. 1 sqq. (tom. X. fol. 192 sqq.).

[2]) Die Documente des Concilium Carthaginiense bei Mansi IV, 321 sqq., und des Concilium Milevitanum ibid. fol. 326 sqq.

[3]) Mansi IV, 337 sqq.

[4]) Die Antwortschreiben des Innocenz stehen bei **Mansi**, tom. III. fol. 1071 sqq.

[5]) Die Notizen über das Leben, sowie die Epistolae und Decreta Zosimi papae sind zusammengestellt bei **Mansi** IV, 345 sqq.

unwichtige Schulfragen dar und war bereit, falls er geirrt, sich durch das Urtheil des römischen Bischofs eines Besseren belehren zu lassen.

Zosimus, der offenbar gar kein selbstständiges theologisches Urtheil hatte, erließ nun (417) zwei Circular-Schreiben sammt den Documenten an die nordafrikanischen Bischöfe, worin er diese tadelt, daß sie die Sache nicht genauer untersucht hätten und in solchen thörichten Streitigkeiten, welche von Fürwitz herrührten, mehr wissen wollten, als die heilige Schrift. Zugleich gab er dem Pelagius und Cölestius das entschiedene Zeugniß der Rechtgläubigkeit und stellte ihre Hauptgegner, Heros und Lazarus, als schlimme Subjecte dar, die er mit Bann und Absetzung bestraft habe. Man habe sich, sagte er, in Rom der Thränen kaum enthalten können, daß solche Männer, die so oft die gratia Dei und das adjutorium divinum erwähnen, als Ketzer verurtheilt worden seien. Schließlich bat er die Bischöfe, sich der Autorität des römischen Stuhls zu unterwerfen [1]).

Diese temporäre Begünstigung des Pelagianismus durch den römischen Stuhl ist ein bedeutsames Vorzeichen der späteren päpstlichen Nachsicht gegen pelagianisirende Richtungen und der Verdammung des Jansenismus.

Die Afrikaner waren ihrer Sache zu gewiß, um sich einem so schwachen Urtheil, das außerdem in offenbarem Widerspruch mit dem des Innocenz stand, zu unterwerfen. Vielmehr legten sie in einem carthagischen Concil i. J. 417 oder 418 achtungsvoll, aber entschieden gegen die Entscheidung des Zosimus Protest ein und gaben ihm zu verstehen, daß er sich durch die unbestimmten Erklärungen des Cölestius habe täuschen lassen. Auf einer Generalsynode zu Carthago i. J. 418 stellten die Bischöfe über 200 an Zahl in acht (oder neun) Kanones ihren Gegensatz gegen die pelagianischen Irrlehren ganz nach augustinischer Anschauung fest [2]). Sie lauten ihrem wesentlichen Inhalt nach also:

1. Jeder, der sagt, Adam sei sterblich geschaffen und wäre auch ohne Sünde aus Naturnothwendigkeit gestorben, der sei Anathema.

2. Wer die Kindertaufe verwirft, oder die Erbsünde der Kinder läugnet, so daß die Taufformel: „zur Vergebung der Sünde", nicht im eigentlichen, sondern uneigentlichen Sinne zu verstehen wäre, der sei Anathema.

3. Wer sagt, im Himmelreich oder anderwärts gebe es einen gewissen mittleren Ort, wo die ohne Taufe verstorbenen Kinder selig leben [3]), während sie doch ohne Taufe in das Himmelreich, d. h. in das ewige Leben nicht eingehen können, der sei Anathema [4]).

---

[1]) Siehe die zwei Briefe des Zosimus ad Africanos episcopos bei Mansi IV, 350 u. 353.

[2]) Es ist die 16. carthagische Synode. Mansi theilt die canones, tom. III, 810—823 (vgl. IV. 377) vollständig mit. Ebenso Wiggers I, 214 ff. und im Auszuge Hefele, II. S. 102—106.

[3]) Beate vivant.

[4]) Der dritte Kanon, der die Seligkeit der ungetauften Kinder läugnet, ist bedeutsamer

Kanon 4 verwirft ebenso die Lehre, daß die rechtfertigende Gnade Gottes bloß die Vergebung der bereits begangenen Sünden bewirke; die folgenden Kanones verdammen andere oberflächliche Ansichten von der Gnade und von der menschlichen Sündhaftigkeit.

Gleichzeitig wußten die Afrikaner vom Kaiser Honorius Edicte gegen die Pelagianer zu erwirken.

Dieß alles wirkte auf Zosimus. Er erließ um die Mitte des Jahres 418 ein Circularschreiben[1]) an alle Bischöfe des Orients und Occidents, worin er gegen Pelagius und Cölestius, der unterdeß sich von Rom entfernt hatte, das Anathema aussprach und sich mit den Beschlüssen der Synode zu Carthago über die Lehren vom Verderbniß der menschlichen Natur, von der Taufe und von der Gnade übereinstimmend erklärte. Wer sich weigerte, das Circular zu unterschreiben, wurde entsetzt, aus seiner Gemeinde verbannt und seiner Güter beraubt.

Achtzehn Bischöfe Italiens weigerten sich der Unterschrift und verloren ihre Stellen. Mehrere fielen nachher von ihrer Ueberzeugung ab und wurden wieder eingesetzt.

Der Ausgezeichnetste unter ihnen aber, **Julianus**, Bischof von Eclanum (einem kleinen Orte nahe bei Capua in Campanien), blieb standhaft bis zu seinem Tode und vertheidigte in der Verbannung seine Grundsätze mit großem Geschick und Eifer gegen Augustin, dem er all das Unglück seiner Partei zuschrieb, und der sich am meisten Mühe gab ihn zu bekämpfen[2]). Bischof Julian ist der gelehrteste, scharfsinnigste, am meisten systematische Pelagianer und der furchtbarste Gegner Augustin's, ein Mann, der um seiner Talente, seines sittlichen Wandels, seiner unerschütterlichen Ueberzeugungstreue willen Achtung verdient, aber freilich auch von heftiger Leidenschaftlichkeit und stolzer Anmaßung nicht freigesprochen werden kann[3]).

Julian, Cölestius und andere Häupter der exilirten Pelagianer fanden

---

Weise zweifelhafter Authentie und fehlt bei Isidor und Dionysius. Daher die Differenz in der Zahl der Kanones (8 oder 9) gegen die Pelagianer.

[1]) Epistola tractoria, oder auch tractatoria genannt, wovon nur einige Fragmente vorhanden sind. Vgl. Mansi IV, 370. Dieser Brief wurde nämlich erst **nach** und nicht **vor** dem africanischen Concil von 418 und dem sacrum rescriptum des Honorius gegen die Pelagianer geschrieben, wie Tillemont (XIII, 738) und die Benedictiner (in der Vorrede zum 10. Bd. der Opera August. §. 18) gegen Baronius, Noris und Garnier beweisen.

[2]) In zwei großen Werken Contra Julianum libri VI (Op. tom. X. fol. 497—711), und in dem Opus imperfectum contra secundam Juliani responsionem in 6 Büchern (tom. X. P. II. fol. 874—1386), vor dessen Vollendung er starb (i. J. 430).

[3]) Gennadius nennt in seinem liber de scriptoribus ecclesiasticis den Julianus Eclanensis einen vir acer ingenio, in divinis scripturis doctus, Graeca et Latina lingua scholasticus. Bei Augustin aber, Opus imperf. contra Jul. l. IV, 50 (Op. X. P. II. fol. 1163), heißt er in disputatione loquacissimus, in contentione calumniosissimus, in professione fallacissimus, weil er die Katholiken verläumde und sich doch für einen Katholiken ausgebe. Er war verheirathet.

i. J. 429 in Constantinopel freundliche Aufnahme beim Patriarchen Nestorius, der mit ihrer Lehre von der sittlichen Tüchtigkeit des Willens zum Guten (jedoch nicht mit ihrer Verwerfung der Erbsünde) sympathisirte und beim Kaiser und beim Papst Cölestin Fürsprache einlegte, aber vergebens. Theodosius, durch Marius Mercator von der Sachlage in Kenntniß gesetzt, befahl den Häretikern, die Hauptstadt zu verlassen (429). Nestorius tröstete den Cölestius in einem noch vorhandenen Briefe[1]), worin er ihm die höchsten Ehrentitel beilegt, mit dem Beispiel Johannes des Täufers und der verfolgten Apostel.

Von dem weiteren Leben des Pelagius und Cölestius haben wir gar keine Nachrichten. Zeit und Ort ihres Todes sind ganz unbekannt. Julian soll i. J. 450 als Schullehrer in Sicilien gestorben sein, nachdem er noch all seine Habe für die Armen in einer Hungersnoth geopfert hatte.

So war also der Pelagianismus schon ums Jahr 430 äußerlich gebrochen. Er bildete nie eine kirchliche Secte, sondern bloß eine theologische Schule. Einzelne Anhänger pflanzten sich bis gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts in Italien fort, so daß der römische Bischof Leo d. Gr. sich genöthigt sah, den Bischöfen einzuschärfen, ja keinen Pelagianer ohne ausdrücklichen Widerruf in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen.

Auf der dritten ökumenischen Synode zu Ephesus i. J. 431 (ein Jahr nach Augustins Tod) wurde Pelagius (oder eigentlich Cölestius) mit Nestorius in Eine Klasse gesetzt, und allerdings findet eine gewisse Verwandtschaft zwischen beiden Statt, insofern sie das Göttliche und Menschliche, der eine in der Person Christi, der andere im Werke der Bekehrung, abstract auseinanderhalten, so daß es zu keiner organischen Lebenseinheit kommt. Die abendländischen Acten gegen die Pelagianer sollen (nach dem Synodalschreiben der Synode an den Papst Cölestin) zu Ephesus vorgelesen und gebilligt worden sein, wir wissen aber nicht in welcher Sitzung. Die Verhandlungen darüber sind uns unbekannt. In den Kanones wird zwar Cölestius zwei Mal mit Nestorius verdammt, aber ohne Angabe seiner Lehre[2]). Das Verhalten der griechischen Kirche zu dieser Frage ist bloß negativ; sie hat den Pelagianismus dem Namen nach verdammt, aber die positiven Lehren Augustin's nie angenommen, ist vielmehr ihrem Synergismus treu geblieben[3]).

---

[1]) Bei Marius Mercator in lateinischer Uebersetzung, ed. Garnier-Migne p. 182.

[2]) Can. 1 und can. 4. Der letztere lautet: „Wenn Geistliche abtrünnig werden und es entweder insgeheim oder öffentlich mit Nestorius oder Cölestius halten, so beschließt die Synode, daß auch sie abgesetzt sein sollen." Dr. Shedd (II, 101) sagt richtig: „The condemnation of Pelagianism which was finally passed by the Council of Ephesus seems to have been owing more to a supposed connection of the views of Pelagius with those of Nestorius, than to a clear and conscientious conviction that his system was contrary to Scripture and the Christian experience."

[3]) Neander, Dogmengeschichte I. S. 412 sagt: „Die orientalische Kirche behauptete fortwährend die ältere Lehre von dem Zusammenwirken der Gnade und Freiheit, ohne sich

§. 282. Das pelagianische System.

Die eigenthümlichen anthropologischen Lehren, welche Pelagius klar erkannte und praktisch ausübte, Cölestius dialektisch entwickelte und Bischof Julian am scharfsinnigsten vertheidigte, stehen in einem sehr engen logischen Zusammenhang, obwohl sie nicht systematisch vorgetragen wurden. Sie empfehlen sich auf den ersten Anblick durch ihre Einfachheit, Klarheit und Verständigkeit und sind der treue Ausdruck der oberflächlichen, selbstgenügsamen Sittlichkeit des natürlichen Menschen. Sie ruhen auf einer empirischen und atomistischen Betrachtungsweise, welche bei der Erscheinung des sittlichen Lebens stehen bleibt, statt auf die Wurzeln desselben zurückzugehen, und welche jeden Menschen und jeden Willensact für sich, statt im organischen Zusammenhange mit einem großen Ganzen, auffaßt.

Wir ordnen die einzelnen Punkte dieses Systems nach den großen Entwicklungsstadien in der sittlichen Geschichte der Menschheit.

1. Der Urzustand des Menschen, und die Lehre von der Freiheit.

Die Lehre vom Urzustand nimmt bei Pelagius eine untergeordnete, die Lehre von der Freiheit aber eine centrale Stelle ein, weil jener mit dem jetzigen sittlichen Zustand wesentlich zusammenfällt, diese der charakteristische Vorzug des Menschen als eines sittlichen Wesens in all seinen Entwicklungsstadien ist.

Adam wurde von Gott frei von Sünde und mit allen Kräften zum Guten, mit einem unsterblichen Geiste und einem sterblichen Leibe geschaffen. Er war mit Vernunft und Freiheit ausgerüstet. Mit der Vernunft soll er über die unvernünftige Creatur herrschen, mit der Freiheit des Willens Gott dienen. Die Freiheit ist das höchste Gut, die Ehre und Würde des Menschen, das bonum naturae, das nicht verloren gehen kann. Auf ihr beruht das ganze sittliche Verhältniß des Menschen zu Gott, der nichts Gezwungenes will. Sie besteht nach Pelagius wesentlich im liberum arbitrium, oder der possibilitas boni et mali, d. h. in der Wahlfreiheit, oder in der völlig gleichen Fähigkeit, in jedem Momente das Gute oder das Böse zu thun[1]). Das Vermögen zum Bösen gehört nothwendig zur Freiheit, weil man das Gute nicht wollen kann, ohne zu gleicher Zeit das Böse wollen zu können. Ohne diese Alternative würde die Wahl des

---

in eine nähere Untersuchung des Verhältnisses einzulassen. Am meisten blieb sie dem Semipelagianismus verwandt." Vgl. Münscher's Dogmengeschichte IV, 238.

[1]) De gratia Christi et de pecc. origin. c. 18 (§. 19. tom. X. fol. 238), wo Augustinus aus der Schrift des Pelagius De libero arbitrio die Stelle anführt: Habemus possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quamdam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque fecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat, et quae possit ad proprii cultoris arbitrium, vel nitere flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum. Dagegen citirt Augustin das Wort des Herrn Matth. 7, 18, daß ein guter Baum keine bösen, und ein schlechter Baum keine guten Früchte hervorbringen könne, daß es also nicht una eademque radix bonorum et malorum geben könne.

Guten selbst den freien Charakter, also auch den sittlichen Werth verlieren. Der Mensch ist nur dann ein freies, sich selbst bestimmendes sittliches Subject, wenn Gutes und Böses, Leben und Tod in seine Hand gegeben ist[1])

Dieß ist die einzige Vorstellung, welche Pelagius von der Freiheit hat und auf die er und seine Anhänger immer wieder zurückkommen. Er kennt die Freiheit bloß nach ihrer formalen Seite und in ihrem ersten Stadium und fixirt sie darin, so daß sie immer in dieser unbestimmten Mitte zwischen gut und bös schwebt und jeden Augenblick sich der einen oder anderen Seite zuwenden kann. Sie ist ohne Vergangenheit und Zukunft, schlechthin unabhängig von außen und von innen, ein vacuum, das sich durch seine Thätigkeit zu einem plenum macht und dann wieder ein vacuum wird, eine fortwährende tabula rasa, die sich einen beliebigen Inhalt geben kann, aber nach jeder Entscheidung wieder in ihre Unentschiedenheit und Oscillation zurückkehrt. Der menschliche Wille ist gleichsam der ewige Herkules am Scheidewege, der bald einen Schritt rechts, bald einen Schritt links thut, aber immer wieder seine frühere Stellung einnimmt. Pelagius kennt bloß den Gegensatz von Wahlfreiheit und Zwang, aber keine Entwicklungsstufen und keine Uebergänge. Er isolirt den Willen von seinen Thaten und die Thaten von einander und verkennt die organische Verbindung zwischen Gewohnheit und Handlung. Die menschliche Freiheit hat, wie jede andere geistige Kraft, eine Entwicklung; sie muß aus dem aequilibrium, aus der bloßen Möglichkeit des Sündigens und Nichtsündigens herauskommen und sich für das eine oder andere entscheiden. Indem sich aber der Wille entscheidet, und je öfter er handelt, desto mehr verliert er die Indifferenz, desto mehr wird ihm das Gute oder das Böse zur Gewohnheit und zur anderen Natur; er wird entweder wahrhaft frei durch die Selbstentscheidung für die Tugend und Uebung in der Tugend, oder er wird ein Sklave des Lasters. Die Wahlfreiheit ist nicht eine Stärke, sondern eine Schwäche, oder genauer eine unreife Kraft, welche mit einem positiven Inhalt erfüllt werden, zur Negation des Bösen und zur Entscheidung für das Gute, zur sittlichen Selbstherrschaft fortschreiten soll, bis die Wahl des Bösen, wie bei Christus, zur moralischen (nicht physischen) Unmöglichkeit wird. Der Trieb ihrer Aeußerung ist auch der Trieb ihrer Selbstzer-

---

[1]) Ep. ad Demetr. c. 2. 3: Hinc, inquam, totus naturae nostrae honor consistit, hinc dignitas, hinc denique optimi quique laudem merentur, hinc praemium. Nec esset omnino virtus ulla in bono perseverantis, si ad malum transire non potuisset. Volens namque Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare utriusque partis possibilitatem homini inserendo proprium ejus fecit esse, quod velit, ut boni ac mali capax, naturaliter utrumque posset, et ad alterutrum voluntatem deflecteret. Neque enim aliter spontaneum habere poterat bonum, nisi aeque etiam malum habere potuisset, utrumque nos posse voluit optimus creator, sed unum facere, bonum scilicet, quod et imperavit, malique facultatem ad hoc tantum dedit, ut voluntatem ejus ex nostra voluntate faceremus. Quod ut ita sit, hoc quoque ipsum, quia enim mala facere possumus, bonum est."

störung oder wenigstens Selbstbeschränkung. Der rechte Gebrauch der Wahlfreiheit führt zu einem Zustand der Heiligkeit, der Mißbrauch zu einem Zustand der Sündenknechtschaft. Der Wille wird durch seine Handlungen wesentlich afficirt und consolidirt sich zum guten oder schlechten Charakter; jede That trägt zur Bildung sittlicher Zustände und Gewohnheiten bei, und die Gewohnheit ist wieder eine Mutter von neuen Thaten. Die vollkommene Freiheit ist eins mit sittlicher Nothwendigkeit, wo der Mensch das Böse nicht mehr thun kann, weil er es nicht thun will, und das Gute thun muß, weil er es thun will, oder wo der endliche Wille mit dem göttlichen Willen in freudigem Gehorsam vereinigt und über die Möglichkeit des Abfalls erhaben ist. Das ist die selige Freiheit der Kinder Gottes im Zustande der Herrlichkeit. Es giebt allerdings ein untergeordnetes Gebiet der natürlichen Tugend und bürgerlichen Gerechtigkeit, wo auch der gefallene Mensch noch immer eine gewisse Wahlfreiheit hat und Bildner seines Charakters ist. Aber in Bezug auf sein religiöses Verhältniß zu Gott ist er bei aller Sehnsucht nach Gott in einem Zustand der Gottentfremdung und Sündenknechtschaft, und aus diesem kann er nicht durch eigene Kraft, durch einen bloßen Willensentschluß, sondern nur durch einen neugebärenden Act der Gnade erlöst und zur christlichen Tugend, die auf Demuth und Liebe ruht, befreit werden. Einmal wiedergeboren von oben, wirkt dann der Wille des neuen Menschen mit der Gnade zusammen im Wachsthum des christlichen Lebens [1]).

Was den physischen Tod betrifft, so hielt Pelagius diesen für eine Naturnothwendigkeit, die auch ohne Sünde eingetreten wäre [2]). Er bezog die Schriftstellen, welche ihn als Folge der Sünde darstellen, auf das moralische Verderben oder auf die ewige Verdammniß [3]). Doch gab er zu, daß Adam, wenn er nicht gesündigt hätte, durch ein besonderes Privilegium vom Tode hätte verschont bleiben können.

2. Der Fall Adams und seine Folgen.

Pelagius faßte Adam in seiner atomistischen Weise bloß in seinem individuellen, nicht in seinem repräsentativen Charakter auf und schrieb daher auch seinem Thun eine blos individuelle Bedeutung zu.

Die Sünde des ersten Menschen bestand in einem einzelnen, isolirten Acte des Ungehorsams gegen das göttliche Gebot. Julian vergleicht sie mit dem unbedachtsamen Fehltritt eines Kindes, das sich durch einen sinnlichen Reiz blenden

---

[1]) Vgl. auch die eingehende und scharfsinnige Kritik des pelagianischen Freiheitsbegriffs von Julius Müller: Die christliche Lehre von der Sünde. Bd. II. S. 49 ff. (der 3. Ausg. von 1849).

[2]) Cölestius bei Mar. Mercat., Common. II. p. 133: Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset.

[3]) Die Worte Gottes zu Adam, 1 Mos. 3, 19: „Du bist Erde und sollst zur Erde werden", faßte Julian nicht als einen Fluch, sondern als einen Trost und als ein Argument für die angeborne Sterblichkeit Adams auf, indem er das „Du bist Erde" premirte. Bei Aug. Opus imperfectum contra Jul. l. VI. c. 27 (X, fol. 1346 sqq.).

läßt, aber nachher seinen Fehler bereut. Darum hatte sie auch keine weiteren Folgen weder für den Geist noch für den Leib Adams und noch weniger für seine Nachkommen, die alle für sich selber stehen und fallen.

Es giebt also nach diesem Systeme keine Erbsünde und keine Erbschuld. Bloß so viel gab Pelagius zu, daß Adam durch seinen Ungehorsam ein böses Beispiel gegeben habe, welches allerdings einen mehr oder weniger schädlichen Einfluß auf seine Nachkommen ausübte. In diesem Sinne verdammte er auf der Synode von Diospolis (415) den Satz des Cölestius, daß die Sünde Adams ihm allein geschadet habe, nicht aber dem menschlichen Geschlechte.[1]) Auch war er geneigt, eine zunehmende Verschlimmerung des Menschengeschlechtes zuzugeben, leitete sie aber lediglich von der schlechten Gewohnheit ab, die desto mächtiger wirkt, je länger sie dauert und je mehr sie sich verbreitet[2]). Die Sünde wird aber nicht mit dem Menschen geboren, sie ist nicht ein Product der Natur, sondern des Willens[3]). Der Mensch wird wie ohne Tugend, so auch ohne Laster, aber mit der Fähigkeit zu beidem geboren[4]). Der Macht des bösen Beispiels und der bösen Gewohnheit muß die Allgemeinheit der Sünde zugeschrieben werden.

Doch giebt es davon Ausnahmen, und das „alle" in Röm. 5, 12 ist bloß von der Majorität, also in relativem Sinne zu verstehen. Schon vor Christo gab es Menschen, welche sündenfrei lebten, wie der gerechte Abel, Abraham, Isaak, die Jungfrau Maria und viele andere[5]). In Bezug auf Maria steht Pe-

---

[1]) Adae peccatum ipsi soli obfuisse, et non generi humano; et infantes qui nascuntur, in eo statu esse, in quo fuit Adam ante praevaricationem. Bei Aug. De pecc. orig. c. 13 (fol. 258).

[2]) Ep. ad Demetr. c. 8: Longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae. Auch sagt er von der consuetudo, daß sie aut vitia aut virtutes alit.

[3]) Cölestius, Symb. fragm. I: In remissionem autem peccatorum baptizandos infantes non idcirco diximus, ut peccatum ex traduce [oder pecc. naturae, peccatum naturale] firmare videamur, quod longe a catholico sensu alienum est; quia peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine: quia non naturae delictum, sed voluntatis esse demonstratur.

[4]) Pelagius im ersten Buch pro lib. arbitrio, citirt bei Aug. de pecc. orig. cap. 13 (§. 14. tom. X. f. 258): Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis: capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur; atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit. Damit stimmt aber nicht gut überein, wenn er an einer andern Stelle von einer natürlichen oder angebornen Heiligkeit spricht. Ad Demetr. c. 4: Est in animis nostris naturalis quaedam, ut ita dixerim, sanctitas.

[5]) Vgl. Pelag. Com. in Rom. V, 12 und bei Aug. De natura et gratia c. 36 (oder §. 42, Opera, tom. X. fol. 144): Deinde commemorat [Pelagius] eos, qui non modo non peccasse, verum etiam juste vixisse referuntur, Abel, Enoch, Melchisedech, Abraham, Isaac, Jacob, Jesu Nave, Phineas, Samuel, Nathan, Elias, Joseph,

lagius der jetzigen römischen Lehre näher als Augustin, der sie bloß von der Thatsünde, aber nicht von der Erbsünde ausnimmt[1]). Er schloß auch aus dem Stillschweigen der Schrift über die Sünden mancher Gerechten, daß diese sündlos gewesen seien[2]).

Mit der Erbsünde fällt natürlich auch die Erbschuld weg, welche ohnedieß nach Pelagius mit der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar ist. Daraus folgt dann consequenterweise die Seligkeit der gestorbenen Kinder auch ohne Taufe. Doch machte Pelagius einen Unterschied zwischen der vita aeterna oder einem niederen Grade der Seligkeit, und dem regnum coelorum der getauften Heiligen, und behauptete die Nothwendigkeit der Taufe zum Eintritt in das Himmelreich[3]).

In dieser Lehre vom Sündenfalle begegnet uns dieselbe atomistische Betrachtungsweise. Adam wird von seinen Nachkommen, sein Ungehorsam von anderen Sünden isolirt. Er ist bloß ein Individuum, wie jeder andere Mensch, nicht der Träger des ganzen Geschlechtes. Es giebt keine schöpferischen Anfangspunkte; jeder Mensch fängt die Geschichte von neuem an. Die paulinischen Stellen von Adam und Christus als den beiden repräsentativen Stammvätern der Menschheit haben hier keinen Sinn. Wenn die That des ersteren bloß eine individuelle Bedeutung hat, so auch die des letzteren. Wenn die Sünde Adams nicht zugerechnet werden kann, so auch nicht das Verdienst Christi. Es bleibt in beiden Fällen bloß die Idee des bösen oder guten Beispiels übrig, dessen größerer oder geringerer Einfluß auf unsere Handlungen ganz von unserem freien Willen abhängt. Es gibt aber unläugbar eine Solidarität zwischen der Sünde des ersten Menschen und den Sünden seiner Nachkommen.

Ferner wird die Sünde von Pelagius fast ausschließlich als einzelner Act des Willens aufgefaßt, während es doch auch eine Sündhaftigkeit, sündliche Zustände und sündliche Gewohnheiten giebt, die durch Thatsünden erzeugt und gestärkt werden und solche wieder erzeugen. Es liegt eine tiefe Wahrheit in dem Worte des Dichters, wenn man es nicht fatalistisch mißversteht:

„Das eben ist der Fluch der bösen That,
Daß sie, fortzeugend, Böses muß gebären."

Elisaeus, Micheas, Daniel, Ananias, Azarias, Misael, Ezechiel, Mardochaeus, Simeon, Joseph cui desponsata erat virgo Maria, Johannes. Adjungit etiam feminas, Debboram, Annam Samuelis matrem, Judith, Esther, alteram Annam filiam Phanuel, Elizabeth, ipsam etiam Domini ac Salvatoris nostri matrem, quam dicit sine peccato confiteri necesse esse pietati.

[1]) In der oben angeführten Stelle stimmt zwar Augustin in Betreff der Maria propter honorem Domini überein, aber blos in Bezug auf die wirkliche Sünde, von der nach dem Zusammenhang die Rede ist; denn an anderen Stellen behauptet er die sündliche Empfängniß der Maria, vgl. oben §. 212.

[2]) De illis, quorum justitiae meminit [Scriptura sacra], et peccatorum sine dubio meminisset, si qua eos peccasse sensisset. Bei Aug. De nat. et grat. c. 37 (§. 43. tom. X. fol. 145).

[3]) Aug. De peccatorum meritis et remissione lib. I. c. 21. (§. 30. tom. X. f. 17); De haeresibus, cap. 88.

Endlich besteht auch das Wesen und die Wurzel der Sünde nicht ausschließlich in der Sinnlichkeit, wie Pelagius anzunehmen geneigt war, obwohl er sich nicht näher darüber aussprach, sondern in der Selbstsucht, welche Hochmuth und Sinnlichkeit, als die beiden Hauptformen der Sünde, umfaßt. Die Sünde Satans war der gottgleichseinwollende Stolz, die Empörung gegen Gott, und damit begann auch der Fall Adams und war innerlich schon geschehen, ehe er von der verbotenen Frucht genoß.

§. 283. Das pelagianische System. Fortsetzung.

3. Der gegenwärtige sittliche Zustand des Menschen.

Dieser ist nach dem pelagianischen System ganz derselbe, wie der Zustand Adams vor dem Fall, d. h. jedes Kind wird mit denselben sittlichen Kräften und Fähigkeiten geboren, mit welchen der erste Mensch von Gott geschaffen wurde. Die Wahlfreiheit geht ja, wie schon gezeigt, durch Mißbrauch nicht verloren, und ist ganz dieselbe bei Heiden, Juden und Christen, nur daß sie bei den letzteren durch Gnade unterstützt wird[1]). Pelagius war Creatianer, d. h. er nahm an, daß bloß der Leib des Menschen von den Eltern stamme, jede Seele aber direct von Gott geschaffen werde, also sündlos sei. Die Sünde des Vaters hat, weil sie in vereinzelten Willensacten besteht und nicht der Natur inhärirt, keinen Einfluß auf den Sohn. Der einzige Unterschied ist der, einmal daß die Nachkommen Adams nicht als erwachsene Menschen, wie er, geschaffen, sondern als Kinder geboren werden, und sodann, daß sie das böse Beispiel seines Ungehorsams vor sich haben, welches sie mehr oder weniger zur Nachahmung reizt, und welchem auch bei weitem die meisten — jedoch nicht alle — erliegen.

Julian beruft sich auf die Tugenden der Heiden, wie Tapferkeit, Keuschheit und Enthaltsamkeit, zum Beweise der natürlichen Güte der menschlichen Natur. Augustin führte den Werth einer sittlichen Handlung mit Recht auf die innere Gesinnung zurück und beurtheilte ihn nach dem Maß der Liebe zu Gott, welche die Seele aller wahren Tugend ist und erst durch Gnade uns zu Theil wird.

Die heilige Schrift, die Geschichte und die christliche Erfahrung bestätigen keineswegs die günstige Ansicht des Pelagius von dem natürlichen sittlichen Zustand des Menschen, vielmehr geben sie uns ein abschreckendes Gemälde von dem schrecklichen Verderben und der allgemeinen Neigung zu allem Bösen, welche nur durch das Eingreifen der göttlichen Gnade überwunden werden kann. Aber allerdings geht andererseits auch Augustin in der entgegengesetzten Richtung zu weit, wenn er alle Tugenden der Heiden aus Ruhmsucht und Ehrgeiz ableitet und inso-

---

[1]) Pelagius bei Aug. De gratia Christi, c. 31 (X, 244): Liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judaeis atque gentilibus. In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia.

fern als Laster bezeichnet[1]). Doch ist er darin nicht consequent. Denn die Natur selbst, die Gott geschaffen, ist und bleibt nach ihm der Substanz nach gut; das göttliche Ebenbild ist nicht ganz verloren, sondern nur getrübt. Schon der Schmerz über das verlorne Gut zeugt von einem Ueberbleibsel des Guten[2]).

Pelagius unterscheidet im Begriff des Guten drei Momente, das Können, das Wollen und das Sein oder das Handeln, das erste kommt der Natur, das zweite der Freiheit, das dritte der Handlung zu. Das Können, oder das Vermögen des Guten, die sittliche Anlage, ist Gnade, stammt also von Gott, der sie der Natur ursprünglich mitgetheilt hat, und bildet die Grundlage für das Wollen und Sein, ohne daß jedoch diese nothwendig daraus hervorgehen. Das Wollen und Sein aber sind schlechthin Sache des Menschen[3]). Das Vermögen zu denken, zu reden und zu sehen, ist Gottes Gabe; dagegen hängt es von uns ab, ob wir wirklich und ob wir gut oder übel denken, reden oder sehen[4]).

Hier wird die Naturanlage abstract geschieden vom Wollen und Handeln und das eine ausschließlich auf Gott, die anderen auf den Menschen zurückgeführt. Das sittliche Vermögen befindet sich nicht außer und neben dem Wollen und seinen Acten, sondern in ihnen und wird durch Ausübung und Anwendung gestärkt und vermehrt, ist also in seinem Wachsthum vom Menschen abhängig; andererseits ist die göttliche Hülfe auch für das Wollen und Thun des Guten unentbehrlich; denn Gott wirket in uns „beide das Wollen und das Vollbringen“[5]). Das pelagianische System ruht unbewußt auf deistischer Voraussetzung, d. h. es denkt sich die Welt wie ein Uhrwerk, das, nachdem es von Gott einmal geschaffen und aufgezogen ist, durch die selbstständige Triebkraft der Maschinerie abläuft und

[1]) De civit. Dei V, 13—20 u. XIX, 25. An der letzteren Stelle nennt er die Tugenden, welche nicht aus der wahren Religion kommen, Laster. Virtutes ... nisi ad Deum retulerit, etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes. Daraus ist wohl der dem Augustin so häufig zugeschriebene Satz: „Die Tugenden der Heiden sind glänzende Laster,“ abgeleitet worden, der sich aber in dieser Form und Allgemeinheit meines Wissens nicht in seinen Schriften findet.

[2]) De genesi ad lit. VIII, 14. Vgl. Wiggers I, S. 120 ff.

[3]) Pelagius pro libero arbitrio, citirt bei Augustinus De gratia Christi c. 4 (§. 5. tom. X. fol. 232): Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit, duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est: immo et hominis et Dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio.

[4]) Quod possumus videre oculis, nostrum non est: quod vero bene aut male videmus, hoc nostrum est ... Quod loqui possumus, Dei est: quod vero bene vel male loquimur, nostrum est. Bei Aug. De gratia Christi, c. 15 u. 16 (fol. 237 u. 238). Augustin citirt gegen diese Beispiele Ps. 119, 37: Averte oculos meos, ne videant vanitatem.

[5]) Phil. 2, 13. Auf diese Stelle beruft sich Augustin, De grat. Christi c. 5 (fol. 232 sq.), mit großem Nachdruck, als ob Paulus mit prophetischem Blicke den Irrthum des Pelagius im Auge gehabt habe.

höchstens eine gelegentliche Ausbesserung oder Nachhülfe bedarf. Gott ist hier nicht der allgegenwärtige und allwirksame Welterhalter und Regierer, in dem die Creatur lebt und webt und ist, und ohne dessen Kraft sie keinen Augenblick bestehen könnte, sondern ein mehr oder weniger passiver Zuschauer des Weltdramas[1]). Hieronymus wirft daher den Pelagianern nicht mit Unrecht vor, daß sie die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott läugnen, und hält ihnen das Wort Christi Joh. 5, 17 von der ununterbrochenen Wirksamkeit Gottes entgegen.

4. Die Lehre von der Gnade Gottes.

Die Genügsamkeit der natürlichen Vernunft und Willenskraft des Menschen scheint eine übernatürliche Offenbarung und Gnade Gottes überflüssig zu machen. Allein so weit geht Pelagius nicht. Er nimmt neben der Natur-Gnade, wie wir nach ihm die sittliche Anlage oder die anerschaffene Kraft zum Guten nennen können, auch noch eine übernatürliche Gnade an, welche durch Offenbarung und Erleuchtung auf den Verstand wirkt und das Wollen und Vollbringen des Guten erleichtert[2]). Der negative Nutzen der Gnade besteht in der Vergebung der begangenen Sünden oder in der Rechtfertigung, welche Pelagius — darin mit dem Protestantismus übereinstimmend — im Sinne der Gerechterklärung, und nicht im katholischen Sinne der Gerechtmachung (wie Augustin), auffaßt[3]); ihr positiver Nutzen ist die Stärkung des Willens durch die Macht des Unterrichts und Beispiels. Wie wir Nachfolger Adams in der Sünde geworden sind, so sollen wir Nachahmer Christi in der Tugend werden. „Bei den Nichtchristen," sagt Pelagius, „befindet sich das Gute in einem nackten Zustande ohne Hülfe; bei den

---

[1]) Gegen diese deistische Weltanschauung ist der geistvolle Vers Goethe's gerichtet:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt."

[2]) Pelagius bei Aug. De gratia Christi c. 7 (§. 8. tom. X. fol. 233): ... Deus ... gratiae suae auxilium subministrat, ut quod per liberum homines facere jubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam.

[3]) Pelagii Com. in Rom. IV, 6: Ad hoc fides prima ad justitiam reputatur, ut de praeterito absolvatur et de praesenti justificetur, et ad futura fidei opera praeparetur. Ebenso Julian von Eclanum. Augustin dagegen hat zwar den evangelischen Begriff vom Glauben und von der Gnade, aber nicht von der Rechtfertigung, die er subjectiv faßt als eine successive Gerechtmachung, wie die römische Kirche. Vgl. De grat. Chr. c. 47 (§. 52. tom. X. fol. 251): ... gratiam Dei ... in qua nos sua, non nostra justitia justos facit, ut ea sit vera nostra justitia quae nobis ab illo est. An einer andern Stelle jedoch erwähnt er auch die andere Erklärung, welche mit der protestantischen übereinstimmt, nämlich De spiritu et litera, c. 26 (§. 45. tom. X. fol. 109): Certe ita dictum est, justificabuntur, ac si diceretur, justi habebuntur, justi deputabuntur: sicut dictum est de quodam, Ille autem volens se justificare (Luk. 10, 29), id est, ut justus haberetur et deputaretur.

Christen aber wurde es durch den Beistand Christi vollkräftig" [1]). Er unterscheidet verschiedene Entwicklungsstufen der Gnade, welche dem steigenden Verderben der Menschheit entsprechen. Zuerst, sagt er, lebten die Menschen gerecht nach der Natur [2]), hernach unter dem Gesetz [3]), und endlich unter der Gnade [4]) oder dem Evangelium [5]). Als das innere Gesetz oder das Gewissen nicht mehr hinreichte, kam das äußere oder mosaische Gesetz, und als dieses wegen der übergroßen Gewohnheit zu sündigen nicht mehr hinreichte, mußte eine Anschauung und Nachahmung der Tugend Christi, wie sie das Vorbild des Herrn giebt, zu Hülfe kommen [6]). Julian von Eclanum unterscheidet ebenfalls mehrere Arten und Grade der Gnade Gottes: das erste Geschenk derselben ist, daß wir aus nichts geschaffen sind; das zweite, daß wir eine vernünftige Seele haben; das dritte das geschriebene Gesetz; und das vierte das Evangelium mit all seinen Wohlthaten. In der Gabe des Sohnes Gottes vollendet sich die Gnade [7]).

Die Gnade ist also ein nützliches äußeres Hülfsmittel [8]) zur Entwicklung der guten Naturkräfte, aber nicht absolut nothwendig. Cölestius stellte den Satz auf, daß die Gnade nicht zu einzelnen Acten gegeben werde [9]). Pelagius verdammte zwar diejenigen, welche die Nothwendigkeit der Gnade Gottes in Christo für jeden Augenblick und für jede Handlung läugnen; aber das war ein in der Polemik abgedrungenes Zugeständniß, und folgt nicht consequent aus seinen Prämissen [10]).

Die Gnade ist ferner nach Pelagius für alle Menschen (nicht bloß für einzelne Auserwählte) bestimmt, muß aber verdient werden; wodurch aber ihr freies Wesen eigentlich aufgehoben wird [11]). „Die Heiden", sagt er, „sind deßwegen dem

---

[1]) Bei Aug. De gratia Chr. c. 31 (tom. X. fol. 244): In illis nudum et inerme est conditionis bonum; in his vero qui ad Christum pertinent, Christi munitur auxilio.

[2]) justitia per naturam. [3]) justitia sub lege. [4]) justitia gratiae.

[5]) Aug. De pecc. orig. c. 26 (§. 30. tom. X. fol. 266): Non, sicut Pelagius et ejus discipuli, tempora dividamus dicentes: primum vixisse justos homines ex natura, deinde sub lege, tertio sub gratia.

[6]) Postquam nimia, wird a. a. O. aus Pelagius citirt, sicut disputant, peccandi consuetudo praevaluit, cui sanandae lex parum valeret, Christus advenit et tamquam morbo desperatissimo non per discipulos, sed per se ipsum medicus ipse subvenit.

[7]) Bei Augustin. Opus imperf. I, 94 (tom. X. fol. 928).

[8]) adjutorium.

[9]) Gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari.

[10]) Vgl. darüber Augustin. De gratia Christi cap. 2 (tom. X. fol. 229 sq.).

[11]) Vgl. Röm. 4, 4. 5; Eph. 2, 8. 9. Shakespeare hat die Natur der Gnade viel besser verstanden als Pelagius, in der berühmten Rede der Porzia im Kaufmann von Venedig (Act IV, 1):

„Die Art der Gnade weiß von keinem Zwang,
Sie träufelt, wie des Himmels milder Regen,
Zur Erde unter ihr, zwiefach gesegnet,
Sie segnet den, der giebt, und den, der nimmt."

Gericht und der Verdammniß unterworfen, weil sie ungeachtet ihres freien Willens, durch den sie zum Glauben gelangen und Gottes Gnade verdienen können, von der ihnen verliehenen Freiheit einen üblen Gebrauch machen; die Christen hingegen sind der Belohnung würdig, weil sie durch guten Gebrauch der Freiheit die Gnade des Herrn verdienen und seine Gebote halten"[1]).

Der Pelagianismus dehnt mithin den Begriff der Gnade ungebührlich aus, indem er auch die Naturanlage und das mosaische Gesetz darunter begreift; und andererseits verkümmert er die specifisch christliche Gnade, indem er sie auf die Macht der Lehre und des Beispiels reducirt. Christus ist allerdings der höchste Lehrer und das vollkommene Vorbild, aber zugleich auch Hoherpriester und König, und der Urheber einer neuen geistigen Schöpfung. Als bloßer Lehrer wäre er nicht specifisch verschieden von Moses und Sokrates, und hätte er nicht die Erlösung der Menschheit von der Schuld und Herrschaft der Sünde vollbringen können. Er wirkt ferner nicht blos von außen her auf die Gläubigen, sondern er lebt und wirkt in ihnen durch den heiligen Geist als das Princip ihres geistlichen Lebens. Daher wünscht Augustin seinem Gegner: „Möchte sich Pelagius doch einmal zu jener Gnade bekennen, welche uns nicht bloß die Größe künftiger Herrlichkeit verspricht, sondern auch Glauben an sie und Hoffnung auf sie hervorbringt, zu einer Gnade, welche nicht blos zu allem Guten ermahnt, sondern auch von innen heraus geneigt macht, nicht blos Weisheit offenbart, sondern auch Liebe zur Weisheit einflößt."[2]) Dieser oberflächliche Begriff der Gnade ergiebt sich nothwendig aus dem oberflächlichen Begriff der Sünde. Ist die menschliche Natur unverdorben, und der natürliche Wille zu allem Guten geschickt, so bedürfen wir auch keines Erlösers, der einen neuen Willen und ein neues Leben in uns schafft, sondern blos eines Verbesserers und Veredlers, und das Heil ist wesentlich ein Werk des Menschen. Für die Ideen der Erlösung, der Versöhnung, einer Wiedergeburt und einer andern Schöpfung ist eigentlich kein Raum im pelagianischen System. An ihre Stelle tritt das ethische Streben der Selbstvervollkommnung der natürlichen Kräfte, worin uns die Gnade Gottes blos hülfreich entgegenkommt und uns unterstützt. Es war blos eine glückliche Inconsequenz, wenn Pelagius und seine Anhänger an der kirchlichen Orthodoxie im Dogma von der Dreieinigkeit und der Person Christi traditionell festhielten. Folgerichtig führte ihr System auf eine rationalistische Christologie.[3])

---

[1]) Pelagius bei Aug. De gratia Chr. c. 31 (tom. X. fol. 245). Das illi muß sich nach dem Zusammenhang auf die Nichtchristen, das hi auf die Christen beziehen. Doch könnte man nach seinen Grundsätzen wieder einen ähnlichen Unterschied in beiden Klassen machen, da es nach ihm gute Heiden und schlechte Christen giebt. Dagegen macht Augustin geltend: Ubi est illud apostoli: Justificati gratis per gratiam ipsius (Rom. 3, 24)? Ubi est illud: Gratia salvi facti estis (Eph. 2, 8)? und schließt mit dem richtigen Satze: non est gratia, nisi gratuita.

[2]) De gratia Christi, c. 10 (tom. X. fol. 235).

[3]) Aehnlich urtheilt Wiggers (in der oben angeführten Stelle, I, 451) u. Neander

Der Pelagianismus ist eine anthropologische Fundamental-Häresie, indem er die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen läugnet, und entspricht der ebionitischen Christologie, welche die Gottheit Christi verwirft. Er bildet das entgegengesetzte Extrem zum Manichäismus, welcher die Erlösungsfähigkeit des Menschen leugnet und der gnostischen Christologie oder Läugnung der wahren Menschheit Christi entspricht.[1]).

§. 284. Das Augustinische System. Der Urzustand und die Freiheit.

Augustin (354—430) hat seine tiefen und reichen Erfahrungen der menschlichen Sünde und göttlichen Gnade schon zehn Jahre vor dem Anfang des pelagianischen Streites in seinen Confessionen (geschrieben i. J. 400) niedergelegt. Diese classische Autobiographie, welche jeder theologische Student lesen sollte, hat eine universale Bedeutung, indem jeder Christ darin seine eigenen Verirrungen beklagen, an sich selbst verzweifeln, sich unbedingt Gott in die Arme werfen und die unverdiente Gnade preisen kann.[2]) Augustin hatte in seinem Leben alle früheren Entwicklungsstadien der Kirche durchgemacht und die Häresie des Manichäismus theoretisch und praktisch überwunden, ehe der Pelagianismus, der das entgegensetzte Extrem bildet, auftauchte. Durch die theologische Besiegung der letzten Häresie und durch die klare Entwicklung der biblischen Anthropologie hat er sich das größte Verdienst für alle Zeiten erworben. Wie er in den Erlebnissen seiner Confessionen die evangelischen Lehren von Sünde und Gnade durchblicken läßt, so stellt er in den Lehren seiner antipelagianischen Streitschriften seine eigenen Erfahrungen dar. Er lehrt nichts, was er nicht selbst erlebt hat. Der Philosoph

---

Dogmengeschichte Bd. I. S. 384: „Die pelagianischen Principien," sagt Neander, „würden consequent zu einer rationalistischen Auffassung geführt haben, zu gänzlicher Zurückweisung des supranaturalen Elementes und zur Annahme, daß die Menschheit sich nur aus sich selber zu entwickeln brauche, ohne Offenbarung und Mittheilung Gottes, um zum Ziele zu gelangen. Aber so folgerichtig führen sie die Grundlagen nicht aus, und was sie an biblischen Elementen aufnehmen, beruht gewiß nicht auf bloßer Accommodation, sondern auf der Ueberzeugung, daß eine übernatürliche Offenbarung nothwendig sei, um die Bestimmung der Menschheit zu realisiren." Vgl. Cunningham, Hist. Theology I, p. 329: „Modern Socinians and Rationalists are the only consistent Pelagians. When men reject what Pelagius rejected, they are bound in consistency to reject every thing that is peculiar and distinctive in the Christian system as a remedial scheme."

[1]) Vgl. Augustin. Contra duas epist. Pelagianorum l. II. c. 2, wo er den Manichäismus und Pelagianismus als die beiden entgegengesetzten Extreme ausführlich charakterisirt und ihnen die katholische Lehre gegenüberstellt.

[2]) Eine geistreiche, aber doch etwas gesuchte Parallele zieht Lic. Dr. Kleinert zwischen Augustin und Faust, als zwei entgegengesetzten Repräsentanten der Menschheit, in einer Brochüre: Augustin und Goethe's Faust. Berlin 1866. Näher liegt eine Vergleichung der Confessionen Augustins mit den Confessionen Rousseau's und mit Goethe's Wahrheit und Dichtung.

und der lebendige Christ durchdringen sich in ihm überall. Die höchste metaphysische Speculation geht bei ihm unwillkührlich in Anbetung über. Gerade diese Lebenswärme der persönlichen Erfahrung verleiht seinen Ansichten ein doppeltes Interesse und eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf alle ernsten Gemüther.[1])

Sein System ist sich nicht immer gleich geblieben und hat sich erst im Kampfe und in der Erfahrung vollständig entwickelt. Viele seiner früheren Ansichten z. B. von der Wahlfreiheit und vom Glauben als einem Werke des Menschen, hat er selbst in seinen Retractationen zurückgenommen. Darum ist er auch keineswegs als ein untrüglicher Führer anzusehen. Er hält die evangelischen Lehren von Sünde und Gnade nicht im protestantischen Sinne, sondern wie seine treuen Schüler, die Jansenisten, in Verbindung mit dem sacramentalen und exclusiv kirchlichen System des Katholicismus; er lehrte die Nothwendigkeit der Tauf-Wiedergeburt und die Verdammniß aller ungetauften Kinder, und identificirte die Rechtfertigung mit der Heiligung, welche ihm aber durchweg ein Werk der freien Gnade und nicht des menschlichen Verdienstes ist. Es bleibt das ausschließliche Privilegium der inspirirten Apostel, daß sie über die Umstände der Zeit und Verhältnisse sich erhoben und in der Bekämpfung des Irrthums nie in entgegengesetzte Irrthümer verfielen. Dessenungeachtet ist Augustin das leuchtendste Gestirn in der Constellation der Kirchenväter und verbreitet seinen Schein durch die dunkelsten Zeiten des Mittelalters unter Katholiken und Protestanten bis auf die Gegenwart herab.[2])

Wir stellen seine Anthropologie unter drei sittlich religiösen Entwicklungsstadien der Menschheit, dem status integritatis, dem status corruptionis und dem status redemtionis dar.

1. Der Urzustand oder der Stand der Unschuld.

Augustin hat eine weit höhere Vorstellung vom Paradiese als Pelagius, so daß auch die Möglichkeit eines viel tieferen Falles und einer viel herrlicheren

---

[1]) Dr. Baur macht über ihn in seinen nachgelassenen, von seinem Sohne i. J. 1866 herausgegebenen Vorlesungen über die Dogmengesch., Bd. I. Abth. 2. S. 26 die feine Bemerkung: „Bei Augustin selbst liegt alles in der Individualität seiner Natur, wie sie durch den Gang seines Lebens, seine Erfahrungen und Verhältnisse bestimmt war.“ Er hätte aber hinzufügen sollen, daß bei einer so großartigen Persönlichkeit, wie Augustin, das Individuellste zugleich das Allgemeinste und das Subjectivste das Objectivste ist.

[2]) Baur, a. a. O. S. 32 f.: „Seitdem Augustin die Entwicklung des Dogma auf die beiden Lehren von der Sünde und der Gnade hingelenkt hatte, blieb diese Richtung in der abendländischen Dogmatik stets die vorherrschende, und so überwiegend wurde im Laufe der Zeit immer mehr das Ansehen Augustin's in der Kirche, daß man auch dann, wenn man offenbar von seiner ächten Lehre, an deren strenger Consequenz man nicht selten Anstoß nahm, abgekommen war, doch wenigstens auf seine Autorität sich berufen zu müssen glaubte, wozu seine Schriften leicht Gelegenheit gaben, da sein System als das Resultat so verschiedener Entwicklungsperioden und so vielfacher Gegensätze sehr verschiedene Seiten darbietet, von welchen aus es aufgefaßt werden kann.“

Entfaltung der erlösenden Gnade gegeben ist. Der Zustand am Anfang des Menschengeschlechts erinnert an den Zustand der Seligen im Himmel, mit dem Unterschied, daß jener den unentwickelten Keim, dieser die reife Frucht darstellt. Nach Augustin ist der Mensch durchaus ohne Fehl aus der Hand des Schöpfers gekommen als sein wahres Meisterstück. Er besaß Freiheit zum Guten, Vernunft zur Erkenntniß Gottes, und Gnade Gottes, worunter er hier (freilich nicht ganz passend) nur im Allgemeinen den einem Geschöpfe unentbehrlichen höheren Beistand zum Beharren im Guten versteht.[1]) Sein Verhältniß zu Gott war das des freudigen und völligen Gehorsams. Ebenso das Verhältniß des Leibes zur Seele. Es bestand noch kein Gelüsten des Fleisches wider den Geist; beide waren in vollkommener Harmonie und das Fleisch ganz dem Geiste unterworfen. „Durch keinen Streit seiner selbst gegen sich versucht und bestürmt, genoß Adam an jenem Orte der Seligkeit seines Friedens mit sich selbst. Diesem inneren Zustand entsprach auch der äußere. Es war nicht nur ein geistiges, sondern auch ein sichtbares sinnliches Paradies, ohne Hitze und Kälte, ohne Ermattung und Aufregung, ohne Krankheit, Schmerzen oder Gebrechen irgend einer Art. Die augustinischen (wie auch die altprotestantischen) Schilderungen der Vollkommenheit Adams und der Glückseligkeit des Paradieses gehen oft über das nüchterne Maß der heil. Schrift hinaus und entlehnen ihre Farben zum Theil von dem himmlischen Paradiese der Zukunft, das nie verloren gehen kann.[2])

Jedoch war der ursprüngliche Zustand, das giebt Augustin allerdings zu,

---

[1]) Die Gnade in diesem weiteren Sinne als Quelle alles Guten, macht Augustin unabhängig von der Sünde und schreibt sie auch den guten Engeln zu. Vgl. De corrept. et grat. §. 32 (tom. X. 767 u. 768): Dederat [Deus homini] adjutorium sine quo in ea [bona voluntate] non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere si vellet: quia non deerat adjutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet .... Si autem hoc adjutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent: adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Hier liegt offenbar der Keim der scholastischen und römisch-katholischen Lehre von der justitia originalis, welche als ein besonderes göttliches Gnadengeschenk oder als ein übernatürliches Accidens dem ersten Menschen zugeschrieben wurde auf Grund der bekannten Unterscheidung zwischen der imago Dei (welche zum Wesen des Menschen gehört und in der Vernunft und Freiheit besteht) und der similitudo Dei (der actuellen Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen).

[2]) Vgl. mehrere Stellen in dem Opus imperf, I, 71; III, 147; VI, 9. 17; Contr. Jul. V, 5; De civit. Dei XIII, 1. 13. 14. 21; XIV, 10, wo er die beatitudo und deliciae Edens mit poetischen Farben schildert und die Vollkommenheit auch auf die Pflanzen- und Thierwelt ausdehnt. Doch ist er nicht überall consequent; er überspannte seine Ansicht im Gegensatz gegen den Pelagianismus. In der Schrift De libero arbitrio III, 24. 71. 72, welche er im J. 395 verfaßte, sagt er, die ersten Menschen seien weder weise noch thöricht gewesen, sondern haben vorerst nur die Fähigkeit gehabt, das eine oder andere zu werden. Dagegen in seinem viel später verfaßten Opus imperfectum c. Jul. l. V. c. 1 (tom. X. fol. 1222) schreibt er dem ersten Menschen excellentissima sapientia zu mit Berufung

nur relativ vollkommen, nämlich in seiner Art, wie das Kind als Kind vollkommen sein kann, aber doch die Bestimmung hat, Mann zu werden, oder wie der Same als solcher seinem Begriff entspricht, aber zum Baum werden muß. Nur Gott ist ein unveränderliches absolutes Gut; der Mensch ist der zeitlichen Entwicklung und damit der Veränderung und dem Wechsel unterworfen. Jene Gaben waren dem Menschen bloß als Potenzen verliehen, welche die Möglichkeit einer doppelten Entfaltung in sich schlossen. Adam konnte in gerader Linie fortschreiten, sich harmonisch in ungetrübter Einheit mit Gott entwickeln und so allmählich in den Zustand der Vollendung eingehen; aber er konnte auch abfallen, das Böse durch einen Mißbrauch des freien Willens ex nihilo erzeugen und sich durch Gegensätze und Widersprüche entwickeln. Der Geist hatte die Möglichkeit, irrthumsunfähig, der Wille die Möglichkeit, sündenunfähig, der Leib die Möglichkeit, sterbensunfähig zu werden, und wäre es durch gesetzmäßiges Wachsthum wirklich geworden. Allein diese Möglichkeit war eben bloße Möglichkeit, die darum auch die entgegengesetzte Möglichkeit des Irrens, Sündigens und Sterbens in sich schloß.

Augustin macht die wichtige Unterscheidung zwischen der Möglichkeit des Nichtsündigens[1]) und der Unmöglichkeit des Sündigens[2]). Die erste ist die bedingte oder potentielle Freiheit von der Sünde, die auch in ihr Gegentheil, in die Sklaverei der Sünde umschlagen kann. Sie kam dem Menschen vor dem Falle zu. Die zweite ist die absolute Freiheit von der Sünde oder die vollendete Heiligkeit, welche einen Abfall oder Rückfall unmöglich macht. Diese kommt Gott, den guten Engeln, welche die Probe bestanden, und den erlösten Heiligen im Himmel zu.

Ebenso unterscheidet er zwischen der absoluten und der relativen Unsterblichkeit[3]). Die erste ist die Unmöglichkeit des Sterbens, gegründet auf die Unmöglichkeit des Sündigens, sie ist ein Attribut Gottes und der Heiligen nach der Auferstehung. Die letztere ist die bloße Anlage zur Unsterblichkeit und schließt die entgegengesetzte Möglichkeit des Todes in sich; sie kam dem Adam vor dem Fall zu und wäre durch sein Beharren im Guten zur Unmöglichkeit des Sterbens geworden, ging aber in Folge der Sünde verloren[4]).

---

auf Pythagoras, der denjenigen den weisesten genannt haben soll, welcher zuerst den Dingen den Namen gab.

[1]) posse non peccare, welches zugleich die possibilitas peccandi in sich schließt. Vgl. Opus imperf. V, 60 (fol. 1278): Prorsus ita factus est, ut peccandi possibilitatem haberet a necessario, peccatum vero a possibili, d. h. die Möglichkeit zu Sündigen war nothwendig, das Sündigen selbst aber bloß möglich. Das peccare posse, sagt Augustin ebendaselbst, ist natura, das peccare ist culpa.

[2]) non posse peccare, oder impossibilitas peccandi.

[3]) Zwischen dem non posse mori und dem posse non mori, oder zwischen der immortalitas major und der immortalitas minor.

[4]) Vgl. Opus imperf. l. VI. cap. 30 (tom. X. fol. 1360): Illa vero immortalitas in qua sancti angeli vivunt, et in qua nos quoque victuri sumus, procul dubio major

Was die Freiheit betrifft, so betrachtet Augustin diese ebenfalls als eine ursprüngliche Gabe des Menschen, unterscheidet aber verschiedene Arten und Entwicklungsstufen derselben, die man nicht übersehen muß, wenn man ihn nicht des Widerspruchs beschuldigen will [1].

Einmal versteht er darunter die allgemeine Form der Spontaneität oder Selbstthätigkeit, im Unterschied von äußerem Zwang oder von dem thierischen Instinkt. Sowohl die Sünde, als die Heiligkeit ist voluntaria, freiwillig, eine That des Willens, keine Naturnothwendigkeit. Diese Freiheit kommt dem menschlichen Willen nothwendig und zu allen Zeiten, also auch im Zustand der Sünde zu (wo der Wille recht eigenwillig ist), und begründet die Möglichkeit der Zuziehung der Schuld und Strafe und der Erwerbung des Verdienstes und der Belohnung. In diesem Sinne kann kein denkender Mensch die Freiheit läugnen ohne die Verantwortlichkeit und sittliche Natur des Menschen zu zerstören. Ein unfreiwilliger Wille wäre ebenso sehr ein Widerspruch in sich selbst, als ein unverständiger Verstand. [2]

---

est. Non enim talis, in qua homo habeat quidem in potestate non mori, sicut non peccare, sed etiam possit et mori, quia potest peccare: sed talis est illa immortalitas, in qua omnis qui ibi est, vel erit, mori non poterit, quia nec peccare jam poterit. De corrept. et grat. §. 33 (tom. X. fol. 768): Prima libertas voluntatis erat, posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare: prima immortalitas erat, posse non mori; novissima erit multo major, non posse mori: prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere; novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere.

[1]) Die Unterschiede im augustinischen Freiheitsbegriff sind von Wiggers und den meisten älteren Historikern übersehen, dagegen von Neander (in der Kirchengeschichte und in der Dogmengeschichte), von Ritter (Gesch. der christl. Philosophie II. S. 341 ff.), Jul. Müller (Die christl. Lehre von der Sünde II, 45 ff.), Joh. Huber (Philosophie der Kirchenväter, S. 296 ff.) mehr oder weniger klar hervorgehoben worden. Baur basirt seine scharfsinnige Kritik des augustinischen Systems auf die falsche Voraussetzung der Identität des augustinischen und pelagianischen Begriffs des liberum arbitrium. Vgl. unten.

[2]) Hieher gehören besonders die ersten Kapitel der Schriften De gratia et libero arbitrio (tom. X. fol. 717—721), das Opus imperf. contra Julianum, und Contra duas epistolas Pelagianorum. In diesem Sinne haben auch die strengsten Anhänger des augustinischen und calvinistischen Systems die menschliche Freiheit immer mehr oder weniger deutlich zugegeben. So sagt Cunningham, ein Calvinist aus der freien Kirche von Schottland, in seiner Darstellung der pelagianischen Controverse (Histor. Theol. I. p. 325): „Augustine certainly did not deny man's free-will altogether, and in every sense of the word; and the most zealous defenders of the doctrines of grace and of Calvinistic principles have admitted that there is a free-will or free-agency, in some sense, which man has, and which is necessary to his being responsible for his transgressions of God's law. It is laid down in our own [Westminster] Confession, that ‚God hath endued the will of man with that natural liberty, that it is neither forced, nor by any absolute necessity of nature determined, to good or evil.'" Aehnlich Dr. Shedd, ein amerikanischer Presbyterianer der alten Schule. History of Christian Doctrine II, p. 66, wo er in Augustin's Ansicht seine eigene aus-

Eine zweite Form der Freiheit ist das liberum arbitrium oder die Wahlfreiheit. Hier trifft er halbwegs mit Pelagius zusammen, besonders in seinen früheren Schriften gegen den Manichäismus, der die Freiheit gänzlich leugnete, das Böse aus Naturnothwendigkeit ableitete und als eine ursprüngliche Substanz auffaßte. Er schreibt dieselbe, wie sein Gegner, dem ersten Menschen vor dem Falle zu. Gott hat den Menschen mit der doppelten Fähigkeit zu sündigen oder nicht zu sündigen geschaffen, das erstere verbietend, das zweite gebietend. Augustins Ansicht unterscheidet sich aber darin von der des Pelagius, daß nach ihm Adam nicht ganz indifferent zwischen gut und bös, zwischen Gehorsam und Ungehorsam schwebte, sondern eine positive anerschaffene Neigung zum Guten, aber allerdings mit der Möglichkeit des Bösen hatte.[1]) Sodann setzt Augustin die Wahlfreiheit im Interesse der Gnade und der wahren Freiheit herab und beschränkt sie auf den Anfang, nämlich auf den vorübergehenden Zustand der Prüfung. Diese relative Unentschiedenheit läßt sich von Gott und den Engeln, von den Heiligen und Sündern gar nicht prädiciren. Sie ist eine Unvollkommenheit des Willens, welche durch die Wahl des Guten oder Bösen verloren geht oder doch sich selbst einschränkt. Adam hätte mit Hülfe der göttlichen Gnade, ohne welche zwar das Wollen, aber nicht das Beharren im Guten möglich war, sich zur wahren Freiheit oder sittlichen Nothwendigkeit des Guten erheben sollen, ist aber durch die Wahl des Bösen in die Sklaverei der Sünde gerathen.[2]) Indeß giebt Augustin gelegentlich zu, daß das liberum arbitrium inso-

---

spricht: „The guilt of sin consists in its unforced wilfulness; and this guilt is not in the least diminished by the fact that the will cannot overcome its own wilfulness. For this wicked wilfulness was not created in the will, but is the product of the will's act of apostasy. The present impotence to holiness is not an original and primitive impotence. By creation Adam had plenary power, not indeed to originate holiness, for no creature has this, but to preserve and perpetuate it. The present destitution of holiness, and impossibility of originating it, is due therefore to the creature's apostatizing agency, and is a part of his condemnation." Ebendaselbst p. 80: „There is no author in the whole theological catalogue, who is more careful and earnest than Augustine, to assert that sin is self-activity, and that its source is in the voluntary nature of man. Sin, according to him, is not a substance, but an agency; it is not the essence of any faculty in man but only the action of a faculty." Dr. Cunningham und Shedd gehen aber auf die verschiedenen Formen und Stufen der Freiheit in der augustinischen Theorie nicht ein.

[1]) Diesen wichtigen Unterschied übersieht Dr. Baur in seiner Kirchengeschichte des 4. bis 6. Jahrh. S. 143.

[2]) Vgl. über diesen Begriff der Freiheit die Schrift De libero arbitrio (in Opera tom. I. fol. 569 sqq.), welche im J. 388 begonnen und 395 vollendet wurde, also zu seinen frühesten gehört; ferner: De corveption eet gratia (besonders cap. 9—11), und das sechste Buch des Opus imperf. c. Jul. Ebenso auch Contra duas epist. Pelag. l. II. c. 2 (tom. X. fol. 432), wo er sowohl der manichäischen Läugnung des liberum arbitrium, als der pelagianischen Behauptung der Fortdauer desselben nach dem Falle entgegentritt. Manichaei negant, homini bono ex libero arbitrio fuisse initium mali;

fern auch im gefallenen Menschen noch immer vorhanden sei, als er zwar nicht zwischen Sünde und Heiligkeit, aber doch zwischen einzelnen Handlungen innerhalb der Sphäre der Sündlichkeit und der justitia civilis wählen kann.[1])

Am häufigsten und liebsten endlich redet Augustin von der Freiheit im höchsten Sinne, nämlich von der freien Selbstentscheidung oder Selbstbestimmung des Willens für das Gute und Heilige, oder der seligen Freiheit der Kinder Gottes, die im irdischen Leben zwar noch die Möglichkeit des Sündigens in sich schließt, im Himmel aber der göttlichen Freiheit ähnlich d. h. zu einer felix necessitas boni wird, sofern sie das Böse nicht thun kann, weil sie es nicht will.[2]) Sie ist das gerade Gegentheil der dura necessitas mali im Stande der Sünde. Diese Freiheit findet er in dem bekannten Wort des Herrn: „Wenn euch der Sohn frei macht, so seid ihr wohl frei." Sie steht mit der Gnade nicht im Widerspruche, vielmehr je mehr Gnade, desto mehr Freiheit. Der Wille ist um so freier, je gesünder er ist, um so gesünder, je mehr er sich in seinem Lebenselemente, in Gott bewegt und ihm aus eigenem Antrieb gehorcht. Gott zu dienen ist die wahre Freiheit.[3])

Pelagiani dicunt, etiam hominem malum sufficienter habere liberum arbitrium ad faciendum praeceptum bonum; catholica [fides] utrosque redarguit, et illis dicens: Fecit Deus hominem rectum, et istis dicens: Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis.

[1]) Contra 2 epist. Pelag. II. c. 5 (oder §. 9. tom. X. fol. 436): Peccato Adae arbitrium liberum de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo, ad bene autem pieque vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuta. Ferner De gratia et libero arbitrio c. 15 (tom. X. fol. 734): Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a justitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est, quando servit justitiae, et tunc est bona. Gratia vero Dei semper est bona. Freilich hat Dr. Baur (Die christl. Kirche vom Anfang des 4. bis Ende des 6. Jahrh. S. 140) nicht ganz unrecht, wenn er mit Rücksicht auf diese Stelle den Augustin eines zweideutigen Stiles beschuldigt, indem das Wort Freiheit beibehalten, aber gerade in sein Gegentheil verkehrt wird. „So bedeutungslos es auch ist," sagt Baur, „in diesem spielenden Sinne von einer Freiheit zu reden, so sieht man doch auch daraus, welches Interesse die Idee der Freiheit auch noch dann für ihn hatte, als er sie dem Determinismus seines Systems aufgeopfert hatte." Die lutherischen Theologen beschränkten das liberum arbitrium des gefallenen Menschen auf die justitia civilis, im Unterschied von der justitia Dei oder spiritualis. Vgl. Melanchthon in der Confessio August. art. XVIII. Die Formula Concordiae geht sogar über Augustin hinaus und vergleicht den natürlichen Menschen in spiritualibus et divinis rebus mit einer statua salis, einem truncus und lapis, ja noch schlimmer, sofern er nicht blos passiv, sondern voluntati divinae rebellis est et inimicus (p. 661 u. 662).

[2]) De corrept. et gratia, §. 32 (tom. X. fol. 768): Quid erit liberius libero arbitrio, quando non poterit servire peccato? ... §. 33: Prima libertas voluntatis erat, posse non peccare, novissima erit multo major, non posse peccare.

[3]) Deo servire vera libertas est, ein tiefes und herrliches Wort. Diesen höheren Begriff der Freiheit sprach Augustin im Wesentlichen schon lange vor dem pelagianischen Streit aus, z. B. in den Confessionen. Vgl. auch De civit. Dei l. XIV. c. 11: Arbitrium

§. 285. Der Sündenfall und seine Folgen.

Um Augustins Lehre vom Sündenfall gehörig zu würdigen, muß man vor allem bedenken, daß er, von einer organischen Auffassung der Einheit des Menschengeschlechtes und von der tiefsinnigen paulinischen Parallele zwischen dem ersten und zweiten Adam[1]) ausgehend, den Urmenschen nicht blos als ein Individuum, sondern zugleich als den Stammvater und Repräsentanten des ganzen Geschlechtes ansieht, der zur natürlichen Menschheit in einem ähnlichen Verhältniß steht, wie Christus zur erlösten und wiedergebornen Menschheit. Darum hat die Geschichte des Sündenfalls, die im dritten Kapitel der Genesis auf eine ebenso tiefsinnige als kindliche Weise erzählt wird, eine universale Bedeutung. In Adam fiel zugleich die menschliche Natur und folglich alle, welche dieselbe von ihm ererbt haben, und in ihm, wie die Frucht im Keime, beschlossen waren, so daß sie gleichsam Eine Person mit ihm ausmachten.[2]) Augustin blieb nicht bei der ganz richtigen Idee eines organischen Zusammenhangs des menschlichen Geschlechts und der Sünde Adams mit der Erbsünde stehen, sondern er nahm auch gewissermaßen eine Präexistenz aller Nachkommen in Adam an, so daß sie persönlich, obwohl allerdings nicht mit individuellem Bewußtsein, in ihm factisch gesündigt haben. Adams Sünde ist jure seminationis et germinationis, sofern wir zur Zeit des Falls in lumbis Adami waren, unsere Sünde und Schuld, und der leibliche Tod ist eine Strafe selbst für unmündige Kinder, wie er eine Strafe für Adam war. Die Nachkommen Adams erleiden also Strafe nicht für fremde Sünde, sondern für ihre eigene, die sie in Adam begangen haben. Diese Ansicht stützt er auf eine falsche Auslegung von Röm. 5, 12, wie wir später sehen werden.

I. Der Sündenfall. Im Urzustande des Menschen lag die Möglichkeit zum Sündigen, und das war die Unvollkommenheit dieses Zustandes. Diese Möglichkeit wurde zur Wirklichkeit. Warum, das ist unbegreiflich, da das Böse nie einen zureichenden Grund hat, wie das Gute. Es ist die Unvernunft selbst. Augustin setzt eine ungeheuere Kluft zwischen den Urzustand und den Zustand der Sünde. Hat das Denken aber diesen kühnen Sprung gemacht, so hängt in seinem System alles eng zusammen.

Adam fiel nicht ohne Versuchung von außen her. Jener Engel, der sich in

---

igitur voluntatis tunc est vere liberum, quum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo: quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde veritas dicit: Si vos filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. Id ipsum est autem, ac si diceret: Si vos Filius salvos fecerit, tunc vere salvi eritis. Inde quippe liberatur, unde salvatur.

[1]) Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15, 22.

[2]) De civit. Dei l. XIII. c. 14: Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Vgl. andere Stellen weiter unten.

seinem Stolze von Gott ab und zu sich selbst hingewendet hatte, verführte den Menschen, den er ebenfalls beneidete, weil er aufrecht stand. Er machte sich zuerst an das Weib als den schwächeren und leichtgläubigeren Theil. Das Wesen der Sünde Adams bestand nicht im Genießen der Frucht; denn diese war an sich weder böse noch schädlich, sondern im Ungehorsam gegen Gottes Gebot. „Der Gehorsam ward in jenem Gebote empfohlen, als die Tugend, die in dem vernünftigen Geschöpfe gleichsam die Mutter und Hüterin aller Tugenden ist." Das Princip, die Wurzel der Sünde war der Hochmuth, die Selbstsucht, jenes Verlangen des Willens seinen Ursprung zu verlassen und sich selbst Ursprung zu sein. Dieser Hochmuth ging der äußeren That voran. Die Stammeltern waren zuerst im Verborgenen böse, ehe sie in offenbaren Ungehorsam verfielen. „Denn nimmer wurde zu einem bösen Werke geschritten, wenn nicht ein böser Wille vorangegangen." Dieser Hochmuth ging sogar der Versuchung der Schlange voran. „Wenn der Mensch nicht früher angefangen hätte, sich selbst zu gefallen, so hätte der Teufel den Menschen nicht fahen können."

Der Fall Adams erscheint um so größer und strafbarer, wenn wir bedenken einmal die Höhe, auf welcher der Mensch vorher stand, das göttliche Ebenbild, in dem er geschaffen war; sodann die Einfachheit und Leichtigkeit des Gebotes und seiner Erfüllung bei dem großen Ueberfluß des Paradieses an Speisen aller Art; und endlich die Androhung der schrecklichen Strafe von Seiten seines Schöpfers und größten Wohlthäters.

Wir sehen, Augustin geht von der Erscheinung auf das Wesen, von der Oberfläche auf die Tiefe zurück. Er bleibt nicht bei der äußerlichen That stehen, sondern faßt vor allem die innere Gesinnung ins Auge, welche allen Thaten zu Grunde liegt.

II. Wir gehen nun über zu den Folgen der ersten Sünde. Je schwerer diese dem Augustin erscheint, desto bedeutungsvoller und schrecklicher müssen die Consequenzen sein, welche daraus nicht nur für Adam selbst, sondern zugleich für alle seine Nachkommen hervorgingen. Die Folgen sind alle zugleich Strafen des gerechten Gottes, der mit dem Guten den Lohn, aber auch nach demselben Gesetz mit dem Bösen das Uebel verbunden hat. Sie sind im Allgemeinen befaßt in dem Worte Tod im weitesten Sinne; wie denn Paulus sagt: „der Tod ist der Sünde Sold". Auch 1 Mos. 2, 17 ist unter dem angedrohten Tod alles Uebel des Leibes und der Seele zu verstehen.

Im Einzelnen faßt Augustin die Folgen der Sünde unter folgenden Punkten zusammen, von denen die vier ersten mehr negativer, die anderen positiver Art sind.

1. Der Verlust der Wahlfreiheit[1]), die ursprünglich in der positiven

---

[1]) Natürlich nicht in indifferenten Dingen des alltäglichen Lebens, worin auch der größte Sünder wahlfrei ist, sondern in Bezug auf die große religiöse Entscheidung für oder wider Gott und göttliche Dinge.

Richtung und Liebe zum Guten, freilich mit der eingeschlossenen Möglichkeit des Bösen, bestand. Statt dessen ist die harte Nothwendigkeit des Sündigens, die Knechtschaft des Bösen eingetreten. „Der Wille, der von der Gnade unterstützt, zu einem Quell des Guten geworden wäre, ward ihm dadurch daß er Gott verließ, zu einem Quell der Sünde."

2. Trübung der Erkenntniß. Der Mensch besaß die Fähigkeit alles leicht und mühelos zu lernen und richtig zu verstehen. Nun aber ist die Erkenntniß getrübt und kann nur im Schweiße des Angesichts sowohl erworben, als mitgetheilt werden.

3. Der Verlust der Gnade Gottes, die den Menschen befähigte, das Gute, das die Freiheit wollte, auch zu können und darin zu beharren. Durch das Nichtwollen verscherzte der Mensch auch das Können, und selbst wenn er auch das Gute wollte, so hat er die Kraft dazu verloren.

4. Der Verlust des Paradieses. Die Erde liegt nun unter dem göttlichen Fluch: sie bringt Disteln und Dornen hervor, und im Schweiße seines Angesichts muß der Mensch sein Brot essen.

5. Die Concupiscenz, d. h. nicht die Sinnlichkeit selbst, sondern das Uebergewicht der Sinnlichkeit, das Gelüsten des Fleisches wider den Geist. Also Gott straft die Sünde mit der Sünde — ein Satz, in dem Julian eine Blasphemie sah. Ursprünglich war nämlich der Leib dem Geiste ebenso freudig unterthan, wie der Mensch Gott. Es fand nur ein Wille Statt. Durch den Fall ist diese schöne Harmonie gelöst, und jener Dualismus und Widerstreit eingetreten, den Paulus im siebenten Kapitel des Römerbriefes beschreibt (welches Augustin auf den Zustand des Wiedergebornen bezog). Mit der Empörung des Geistes gegen Gott war die Empörung des Fleisches gegen den Geist als natürliche Strafe gegeben. Die concupiscentia kommt also auf dasselbe hinaus, was Paulus „Fleisch" im schlimmen Sinne nennt. Es ist nicht die Sinnlichkeit als solche, sondern die Uebermacht derselben über die höhere vernünftige Natur des Menschen.[1] Allerdings war aber Augustin in seiner Sehnsucht nach einem freien Geistesleben geneigt, auch erlaubte Lüste des Leibes, wie Hunger und Durst, sofern sie als heftige Begierde auftreten, mit dem Falle wenigstens in einen entfernten Zusammenhang zu bringen.[2] Julian leitete die Macht der sinnlichen Begierden aus der anerschaffnen animalischen Natur des Menschen ab. Augustin antwortete ihm, daß gerade in der völligen Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit die Erhabenheit des Menschen über das Thier bestehe, also sein Herabsinken zum Thier

---

[1]) Nicht sentiendi vivacitas, sondern die libido sentiendi quae nos ad sentiendum sive consentientes mente sive repugnantes appetitu carnalis voluptatis impellit. C. Julian. l. IV. c. 14 (§. 65. tom. X. fol. 615).

[2]) Quis autem mente sobrius non mallet, si fieri posset, sine ulla mordaci voluptate carnali vel arida sumere alimenta, vel humida, sicut sumimus haec aëria quae de circumfusis auris respirando et spirando sorbemus et fundimus? Ebendaselbst §. 68 (fol. 616).

in dieser Hinsicht eine Strafe Gottes sei. Sodann ist Concupiscenz ebensowenig als die paulinische σάρξ etwas bloß Leibliches, sondern sie hat ihren tieferen Sitz in der Seele, ohne welche keine Lust gefühlt wird. Man muß einen Widerstreit in der Seele selbst annehmen, einen niederen, irdischen, selbstsüchtigen Trieb und einen höheren gottverwandten Zug.

Dieß ist der allgemeine Sinn von concupiscentia: das Widerstreben sämmtlicher sinnlichen und seelischen Triebe gegen den gottverwandten Geist. Häufig aber gebraucht Augustin das Wort dem Sprachgebrauch der entsprechenden Ausdrücke gemäß auch im engeren Sinne, nämlich von der unerlaubten Geschlechtslust. Sie trat gleich nach dem Falle ein. Er findet das in der Scham der ersten Aeltern, die sich nicht auf die Nacktheit als solche beziehen konnte, da ja diese ihnen nichts Neues war, sondern das Zurückschrecken vor dem Gelüsten des Leibes, also an und für sich etwas Gutes (so zu sagen das Gewissen des Leibes) ist, aber hervorgerufen durch eine unerlaubte Begierde, durch eine Störung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele. Aber hätte es denn ohne Fall keine Fortpflanzung gegeben? Allerdings. Allein eine solche, wobei die Vernunft vollkommen über die sinnliche Lust geherrscht hätte. Die Fortpflanzung wäre ein Product des reinen Willens und der keuschen Liebe gewesen, und Scham hätte ebensowenig Statt gefunden, als bei dem Ausstreuen des Samens in den mütterlichen Schooß der Erde. Nun aber herrscht die Begierde über den Geist, worüber Augustin in seinen früheren Jahren bittere Erfahrungen machte. Aus diesem sündlichen Elemente im Zeugungsacte leitet er die Schmerzen der Gebärenden ab, wie denn allerdings diese schon in der Genesis als Folge des Falls, als Fluch Gottes dargestellt sind. Wäre der Mensch rein geblieben, so „wäre dem mütterlichen Schoße die Frucht ohne Mühe und Schmerz des Weibes, wie die reife Frucht dem Baume, entsunken.“ [1])

6. Der physische Tod mit seinem Gefolge von Krankheiten und leiblichen Schmerzen. Adam war zwar sterblich, d. h. mit der Möglichkeit des Sterbens, aber nicht sterbend geschaffen. Durch naturgemäße Entwicklung wäre die Sterbensmöglichkeit von der Sterbensunmöglichkeit überwunden, der Leib allmählich spiritualisirt und mit der Herrlichkeit überkleidet worden, ohne durch einen gewaltsamen Proceß oder auch nur durch die Schwäche des Alters hindurchzugehen. Statt dessen ist nun der Mensch in die bittere Nothwendigkeit des Todes versetzt. Weil der Geist freiwillig Gott verließ, so muß er nun gezwungen den Körper verlassen. Sehr sinnreich macht aber Augustin darauf aufmerksam, daß nicht nur der eigentliche Act der Scheidung des Leibes und der Seele, sondern das ganze Leben des sündigen Menschen ein beständiges Sterben sei. Schon mit dem Schmerz der Geburt und dem ersten Schrei des Kindes beginnt der Tod. Darum ist die Drohung des Herrn: „An welchem Tage ihr davon esset, sollt ihr des Todes sterben,“ sogleich in Erfüllung gegangen. Denn obwohl die Stamm-

---

[1]) De civit. Dei XIV, 26.

ältern noch viele Jahre lebten, so fingen sie doch schon damals an zu altern und zu sterben. Das Leben besteht in einem ununterbrochenen Lauf zum Tode, und „niemanden ist vergönnt, auch nur ein wenig stille zu stehen oder langsamer zu gehen, sondern gedrängt werden alle, gleichen Schrittes zu gehen, und keiner wird auf andere Weise als der andere getrieben. Denn der, dessen Leben kürzer war, verlebte darum keinen kürzeren Tag, als derjenige, dessen Leben länger war. Und wer mehr Zeit zum Tode braucht, geht darum nicht langsamer, sondern macht nur eine längere Reise."

7. Die wichtigste Folge des Falls Adams ist die Erbsünde und Erbschuld, welche die ganze Nachkommenschaft berührt und ausführlicher erörtert werden muß, da diese ein Hauptgegenstand des Streites war.

§. 286. Die Erbsünde und der Ursprung der Seele.

Die Erbsünde[1]) ist nach Augustin die angeborne Anlage und Neigung zum Bösen, mit welcher alle Nachkommen Adams — mit Ausnahme Christi und vielleicht der Jungfrau Maria als der Mutter des sündlosen Erlösers — auf die Welt kommen, und aus welcher die Thatsünden mit Nothwendigkeit hervorgehen. Sie zeigt sich vornämlich in der schon beschriebenen Concupiscenz oder dem Widerstreit zwischen Fleisch und Geist. Die Sünde ist nicht blos ein einzelner Willensact, sondern zugleich ein Zustand, ein status und habitus, der sich durch die Zeugung von Geschlecht zu Geschecht fortpflanzt. Die Erbsünde folgt, wie schon früher bemerkt wurde, nothwendig aus der generellen und repräsentativen Bedeutung Adams, in welchem die menschliche Natur als solche gefallen ist, mithin der Potenz nach die ganze Nachkommenschaft, welche diese Natur ererbt.[2]) Das Verderben der Wurzel theilt sich dem Stamm und den Zweigen mit. Wo aber Sünde ist, da ist immer Schuld und Sterblichkeit in den Augen eines gerechten Gottes. Das ganze Geschlecht ist durch den Fall seines Stammvaters eine massa perditionis geworden. Natürlich wird damit nicht geleugnet, daß es verschiedene Grade wie der Sündhaftigkeit, so auch der Strafbarkeit giebt.

Die Erbsünde und Erbschuld pflanzt sich mit der natürlichen Zeugung fort. Die Allgemeinheit, die in Adam gesetzt ist, explicirt sich in einer successiven Reihe von Individuen, die aus einander organisch hervorgehen. Da aber die Sünde nicht blos etwas Sinnliches, sondern zuerst und wesentlich etwas Geistiges ist, so fragt sich, mit welcher von den gangbaren Theorien über die Entstehung

---

[1]) Peccatum originale, vitium hereditarium.

[2]) De peccatorum meritis et remissione, l. III. c. 7 (§. 14. tom. X. fol. 78): In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt. De corrept. et gratia §. 28 (tom. X. fol. 765): Quia vero [Adam] per liberum arbitrium Deum deseruit, justum judicium Dei expertus est, ut cum tota sua stirpe, quae in illo adhuc posita tota cum illo peccaverat, damnaretur.

und Fortpflanzung der Seelen Augustin seine Ansicht in Verbindung bringt.

Die Erbsünde ist der Punkt, wo dieses metaphysische Problem in die Theologie eingreift, und hier ist daher der Ort, das Nöthige darüber zu sagen.[1]) Die gnostische und pantheistische Emanationstheorie war schon längst allgemein als häretisch verworfen worden. Dagegen fanden in der Kirche drei andere Ansichten Vertheidiger.

1. Der Traducianismus[2]) oder Generatianismus lehrt, daß die Seele durch den Act der Zeugung, also durch menschliche Thätigkeit, zugleich mit dem Leibe entsteht. Es wird auf mehrere Schriftstellen: wie 1 Mos. 5, 3; Ps. 51, 5; Röm. 5, 12; 1 Kor. 15, 22; Eph. 2, 3; gestützt, ist dem Dogma von der Erbsünde entschieden günstig und daher auch seit Tertullian von den meisten occidentalischen Theologen zur Stütze und Erklärung desselben adoptirt worden.[3])

2. Der Creatianismus leitet jede einzelne Seele direct von der schöpferischen Thätigkeit Gottes ab, und läßt sie im Momente der Zeugung des Körpers oder später mit diesem verbunden werden. Dafür entschieden sich mehrere orientalische Theologen und Hieronymus, mit Berufung auf die ununterbrochene schöpferische Thätigkeit Gottes[4]). Hiebei müßte man annehmen, daß die Seele, die nur rein aus den Händen des Schöpfers hervorgehen kann, durch ihre Verbindung mit dem natürlich erzeugten Leibe sündhaft werde. Pelagius und seine Anhänger waren Creatianer.[5])

---

[1]) „La première difficulté est," sagt Leibnitz in der Théodicée, Partie I, 86, „comment l'âme a pu être infectée du péché originel, qui est la racine des péchés actuels, sans qu'il y ait eu de l'injustice en Dieu à l'y exposer."

[2]) Von tradux, Fortleiter. Der Gründer dieser Theorie ist Tertullian, De anima, c. 27 (Opera ed. Fr. Oehler, tom. II. p. 599 sq.): Immo simul ambas [animam et corpus] et concipi et confici et perfici dicimus, sicut et promi, nec ullum intervenire momentum in conceptu quo locus ordinetur . . . Igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia. Cap. 36 (p. 617): Anima in utero seminata pariter cum carne pariter cum ipsa sortitur. Vgl. c. 19 (anima velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta); De resurr. carnis c. 45; Adv. Valentin. c. 25 (tradux animae). Bei Tertullian hing diese Theorie mit einer materialisirenden Anschauung von der Seele zusammen.

[3]) Hieronymus sagt von der maxima pars occidentalium, daß sie lehre: ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima, et simili cum brutis animalibus conditione subsistat. Ep. 78 ad Marcell. Leo der Große erklärte es sogar für catholica fides, daß jeder Mensch in corporis et animae substantiam formari intra materna viscera. Ep. 15 ad Turrib. Aehnlich unter den orientalischen Vätern Theodoret, Fab. haer. V, 9: ἡ ἐκκλησία, τοῖς θείοις πειθομένη λόγοις, — λέγει τὴν ψυχὴν συνδημιουργεῖσθαι τῷ σώματι.

[4]) Joh. 5, 17.

[5]) Hieronymus sagt mit Berufung auf Joh. 5, 17; Zach. 12, 1; Ps. 33, 15: Quotidie Deus fabricatur animas, cuius velle fecisse est, et conditor esse non cessat. Pelagius spricht sich in seinem Glaubensbekenntniß für die Ansicht aus, daß die Seelen von Gott selbst gemacht und gegeben werden.

3. Der **Präexistentianismus**, der von Plato herrührt und von Origenes ausgebildet wurde, behauptet, daß die Seele schon vor der Entstehung des Leibes in einer anderen Welt existirt und gesündigt habe und in den Körper als einen Kerker[1]) verbannt sei, um jene voradamitische Schuld abzubüßen und durch einen asketischen Reinigungsproceß zu ihrem ursprünglichen Zustand wiederhergestellt zu werden. Dieß ist eine der origenistischen Ketzereien, welche unter Justinian verdammt wurden. Selbst Gregor von Nyssa, obwohl er, wie Nemesius und Cyrill von Alexandrien, eine Schöpfung der Seele vor dem Körper annahm, vergleicht sie mit den heidnischen Mythen und Fabeln.[2]) Origenes selbst gab zu, daß die Bibel nicht direct die Präexistenz der Seele lehre, aber in manchen Stellen voraussetze, wie in dem Streit zwischen Esau und Jacob im Mutterleibe und in dem Hüpfen des Johannes vor der Geburt bei der Begrüßung der Elisabeth. Das einzig Wahre an dieser Theorie ist, daß jede Menschenseele von Ewigkeit in dem Gedanken und Rathschluß Gottes gelebt hat.

Augustin verwirft mit Entschiedenheit die Lehre von der Präexistenz[3]), ohne zu bedenken, daß seine Ansicht von einer individuellen Präexistenz und Apostasie aller Menschen in Adam eigentlich derselben Einwendung unterliegt. Denn auch er knüpft ja das ganze Schicksal des menschlichen Geschlechtes an eine transcendente That der Freiheit, welche jenseits unseres zeitlichen Bewußtseins liegt; freilich mit dem Unterschied, daß er sie in den Anfang der irdischen Geschichte hinaufrückt und vom Einem Stammvater ableitet, während Origenes sie in eine frühere Welt verlegt und als That jeder einzelnen Seele auffaßt[4]).

Dagegen schwankt Augustin zwischen Creatianismus und Traducianismus, da die heil. Schrift sich nicht klar ausspricht. Er will die fortgehende schöpferische Thätigkeit Gottes, aber zugleich die organische Verbindung von Leib und Seele festhalten. Und in der That lassen sich die Theorien des Traducianismus und Creatianismus mit einander vereinigen durch die Annahme eines Zusammen-

---

[1]) Das *σῶμα* als *σῆμα* (Grabdenkmal) aufgefaßt. Origenes beruft sich auf das Seufzen der Creatur Röm. 8, 19.

[2]) Neuerdings hat die Präexistenz-Theorie in Amerika einen Vertheidiger gefunden an Dr. **Edward Beecher**, in seinem Buche The Cónflict of Ages, Boston 1853. Wordsworth hat derselben in seiner Ode über Unsterblichkeit einen poetischen Ausdruck gegeben:

„Our birth is but a sleep and a forgetting.
The soul that rises with us, our life's star,
Hath had elsewhere its setting,
And cometh from afar."

[3]) De civit. Dei XI, 23. Ad Oros. c. Priscill. et Orig. c. 8. In seinem früheren Werke, De libero arbitrio (um 395), sprach er günstiger vom Präexistentianismus.

[4]) Vgl. **Baur**, Vorlesungen über die Dogmengeschichte I. II. S. 31: „Was das augustinische System von dem des Origenes wesentlich unterscheidet, besteht nur [?] darin, daß an die Stelle des vorzeitlichen Falles der Seelen der adamitische Sündenfall tritt, und was bei Origenes noch ein heidnisches Gepräge trägt, bei Augustin eine rein alttestamentliche [doch gewiß auch paulinische] Form angenommen hat."

wirkens der göttlichen und menschlichen Thätigkeit in der Entstehung jeder menschlichen Persönlichkeit, während der einseitige Traducianismus auf eine materialistische Vorstellung der Seele führt, und der einseitige Creatianismus die Seele in ein bloß zufälliges Verhältniß zum Leibe setzt.

Augustin betrachtet diese ganze Frage als der Wissenschaft und der Schule, nicht dem Glauben und der Kirche angehörig, und thut ein Bekenntniß des Nichtwissens, das für einen Mann von seiner speculativen Genialität eine große Selbstverläugnung involvirt. „Wo die Schrift", sagt er, „kein sicheres Zeugniß gibt, da muß menschliche Auffassung sich hüten, für das Eine oder Andere sich zu entscheiden. Wäre es dem Menschen zum Heile nothwendig, etwas darüber zu wissen, so würde die Schrift mehr darüber sagen." [1])

Doch paßt offenbar der Traducianismus am Besten in seine Anthropologie und Hamartologie. Der Creatianismus läßt sich mit seiner Lehre von

---

[1]) De peccatorum remissione l. II. §. 59. Bei dieser Unentschiedenheit blieb er noch in seinen Retractationen lib. I. cap. 1. §. 3 (Opera tom. I. fol. 4), wo er ehrlich gesteht: Quod attinet ad ejus [animi] originem ... nec tunc sciebam, nec adhuc scio. Er handelt öfter von dieser Frage, z. B. Opus imperf. IV, 104; De anima et ejus origine; De Genesi ad literam X, 23, und Epist. 190 ad Optatum. Vergl. auch Gangauf a. a. O. S. 248 ff. u. Joh. Huber, Philosophie der Kirchenväter, S. 291 f. Huber giebt folgende bündige Darstellung der augustinischen Lehre: „Im Problem über die Entstehung der Seele kam Augustinus zu keiner bestimmten Ansicht. In seinen früheren Schriften läßt er selbst noch die Präexistenzlehre dahingestellt sein (De lib. arbitr. I, 12, 24; III, 20 u. 21), später aber verwirft er dieselbe, namentlich Origenes gegenüber, mit vollster Entschiedenheit und kritisirt dabei überhaupt dessen Lehre von der Weltentstehung (De civ. Dei XI, 23). Ebenso spricht er sich gegen die Emanationslehre aus, wonach die Seele aus Gott ausgeflossen (De Genes. ad litt. VII, 2. 3), mit ihm einer Natur (Epist. 166 ad Hieron. §. 3) und gleich ewig wäre (De civ. Dei X, 31). Dagegen kann er zwischen dem Creatianismus und Generatianismus zu keiner Entscheidung kommen, und zwar sind es nicht so fast reinwissenschaftliche, als vielmehr theologische Gesichtspunkte, welche ihn in einem ungewissen Schwanken erhalten. Beim Generatianismus erinnert er sich an Tertullian und fürchtet, wie er, zur Behauptung der Körperlichkeit der Seele getrieben zu werden. Er erkennt aber, daß diese Theorie den Uebergang der Erbsünde erkläre, und stellt die Vermuthung auf, ob nicht vielleicht die eine Seele aus der anderen entspringe, wie ein Licht an einem anderen ohne Verminderung seiner Flamme angezündet wird (Ep. 190 ad Opt. 4, 14—15). Die Hauptschwierigkeit für den Creatianismus liegt aber gerade im Dogma der Erbsünde. Wird die Seele unmittelbar von Gott geschaffen, so ist sie rein und sündelos, und es fragt sich, wodurch sie es verschuldete, mit dem verderbten Fleische bekleidet und in den erbsündlichen Zusammenhang gebracht zu werden. Gott selbst scheint dann die Ursache ihrer Sündhaftigkeit zu sein, weil er sie mit dem Leib verbindend schuldig werden ließ (De an. et ej. orig. I, 8, 9; II, 9, 13). Alle hier einschlägigen Stellen der Schrift sind nur darin einig, daß Gott der Geber, Urheber und Bildner der Seelen sei; aber wie er dabei verfahre, ob er die neuen schaffe oder den Aeltern entnehme, drücken sie nicht aus (ib. IV, 11, 15). — Seine Lehre, daß Gott alles zumal dem Keime nach geschaffen habe, dürfte ihn mehr dem Generatianismus geneigt machen; indeß tritt er aus seiner Unentschiedenheit nicht heraus und erklärt noch in den Retractationen (I, 1, 3), daß er es weder früher wußte, noch jetzt wisse, ob die späteren Seelen von den zuerst geschaffenen abstammten, oder einzeln neugeschaffen würden."

der Verdammung der vor der Taufe sterbenden Kinder gar nicht vereinigen, ohne entweder Gott zum Urheber der Sünde oder zum Verurtheiler der Unschuld zu machen.

§. 287. Beweise für die Lehre von der Erbsünde und Erbschuld.

Wir gehen nun über zu den Beweisen, womit Augustin seine Lehre von der Erbsünde und Erbschuld begründete, und zu den Einwendungen, welche seine Gegner geltend machten.

1. Von Schriftstellen stützt er sich vorzugsweise und wiederholt auf die Worte Röm. 5, 12: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, welches von der Vulgata fälschlich in quo omnes peccaverunt übersetzt wird[1]). Da Augustin wenig griechisch verstand, so hielt er sich gewöhnlich an die lateinische Bibel und bezog das in quo auf Adam (den „einen Menschen" im Anfang des Verses), während es entweder auf das näher liegende Wort „Tod" bezogen, oder richtiger als Neutrum und als Conjunction gefaßt werden muß, nämlich in dem Sinne auf Grund dessen, oder weil alle gesündigt haben[2]). Die Exegese Augustins und seine darauf gebaute eigenthümliche Lehre von einem persönlichen Fall aller Menschen in Adam ist also jedenfalls unhaltbar. Dagegen lehrt allerdings Paulus in dieser Stelle einen Causalzusammenhang zwischen Sünde und Tod und zugleich einen Causalzusammenhang zwischen der Sünde Adams und der Sündhaftigkeit seiner Nachkommen, mithin auch die Erbsünde. Die Beweiskraft liegt in der ganzen Parallele zwischen Adam und Christus in ihrem repräsentativen Verhältniß zur Menschheit[3]) und besonders in dem πάντες ἥμαρτον, nicht aber in der falschen Uebersetzung von ἐφ' ᾧ in der Vulgata.

Außerdem berief sich Augustin auf die anderen Schriftstellen für die Erbsünde, wie 1 Mos. 8, 21; Ps. 51, 7; Joh. 3, 6; 1 Kor. 7, 14; Eph. 2, 3.

2. Der kirchliche Gebrauch der Kindertaufe, mit der gewöhnlichen Formel zur „Vergebung der Sünden" und in Verbindung mit manchen Ceremo-

---

[1]) Welches ἐν ᾧ voraussetzt. Der ganze Vers lautet in der Vulgata: Propterea, sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Vgl. Aug. De peccat. merit. et remiss. I, 8, 10; Op. imperf. II, 63: Contra duas ep. Pel. IV, 4; De nupt. et concup. II, 5. Pelagius erklärt die Stelle: in eo, quod omnes peccaverunt exemplo Adae oder per imitationem, im Gegensatz von per propagationem. Julian übersetzte: propter quod. Vgl. Contra Jul. VI, 75; Op. imperf. II, 66.

[2]) ἐφ' ᾧ (= ἐφ' οἷς) ist gleich ἐπὶ τούτῳ ὅτι, auf Grund dessen daß, unter der Voraussetzung daß, propterea quod. So Meyer in loc. u. And. R. Rothe (in einer äußerst scharfsinnigen exegetischen Monographie über Röm. 5, 12—21. Wittenberg 1836) und Chr. Fr. Schmid (Bibl. Theologie II. S. 261) erklären ἐφ' ᾧ durch ἐπὶ τούτῳ ὥστε, d. h. unter der näheren Bestimmtheit daß, insofern als. Vergl. die Commentare.

[3]) Vgl. 1 Kor. 15, 45 ff.

nien, wie dem Exorcismus, setzt die Herrschaft der Sünde und der dämonischen Gewalten auch über das Kindesalter voraus. Da nun das Kind vor dem Erwachen des Selbstbewußtseins noch keine Thatsünde begangen hat, so muß sich die Wirkung der Taufe auf die Vergebung der Erbsünde und Erbschuld beziehen.[1]) Dieß war ein sehr wichtiger Punkt von Anfang des pelagianischen Streits, worauf Augustin oft zurückkommt.

Hier hatte allerdings Augustin einen logischen Vortheil gegen die Pelagianer, welche die herkömmliche Kindertaufe beibehielten, aber sie ihrer eigentlichen Bedeutung entkleideten, auf die bloße Veredlung der an sich guten Natur bezogen, und consequenter die Taufe auf die Erwachsenen zur Vergebung der Thatsünden hätten beschränken sollen.

Andererseits aber hatten die Pelagianer guten Grund sich an der empörenden Folgerung der Verdammung aller ungetauften Kinder zu stoßen, die in der heil. Schrift nirgends gelehrt wird und jedem gesunden religiösen Gefühl widerstrebt. Pelagius war geneigt, den ungetauften Kindern einen halbseligen Mittelort zwischen dem Himmelreich der Getauften und der Hölle der Gottlosen anzuweisen, obwohl er sich nicht positiv ausdrückt.[2]) Man sieht deutlich, daß er die Seligkeit im Grunde nicht sowohl von der christlichen Erlösung, als von der natürlichen sittlichen Beschaffenheit jedes Menschen abhängig macht. Deßhalb konnte er auch der Taufe, obwohl er traditionell dieselbe festhielt, bei weitem keine so große Bedeutung zuschreiben, wie sein Gegner.

Augustin leugnet mit Berufung auf Math. 25, 34 und andere Schriftstellen mit Recht einen indifferenten Mittelzustand und behilft sich mit verschiedenen Graden der Seligkeit und Verdammniß, die man jedenfalls annehmen muß, entsprechend den verschiedenen Graden der Heiligkeit und Schlechtigkeit. Aber er scheut sich nicht, die ungetauften Kinder auf Grund der Erbsünde und der angenommenen Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit, geradezu in die Verdammniß zu verweisen[3]), obwohl er allerdings dieses schreckliche Dogma möglichst mildert und

---

[1]) Vgl. De nupt. et concup. I. c. 26 (tom. X. fol. 291 sq.); De peccat. mer. et rem. I. c. 26 (§. 39. tom. X. fol. 22); De grat. Christi, c. 32. 33 (tom. X. fol. 245 sq.) und andere Stellen. Die Beziehung der Lehre von der Erbsünde auf den Gebrauch der Kindertaufe trat von Anfang des Streites sehr klar hervor. Einige haben sogar aus einer Stelle des Augustin (De pecc. mer. III, 6) geschlossen, daß der Streit mit der Kindertaufe und nicht mit der Erbsünde angefangen habe. Vgl. Wiggers I. S. 59.

[2]) Quo non eant scio, quo eant, nescio, sagt er von den ungetauften Kindern. Er schreibt ihnen zwar salus oder vita aeterna, aber nicht das regnum coelorum zu. Aug. De pecc. meritis et remiss. I, 18; III, 3. An der letzteren Stelle sagt Augustin, es sei absurd, eine vita aeterna extra regnum Dei zu statuiren.

[3]) De pecc. orig. c. 31 (§. 36. tom. X. fol. 269): Unde ergo recte infans illa perditione punitur, nisi quia pertinet ad massam perditionis?... De nuptiis et concup. c. 22 (tom. X. fol. 292): Remanet originale peccatum, per quod [parvuli] sub diaboli potestate captivi sunt, nisi inde lavacro regenerationis et Christi sanguine redimantur et transeant in regnum redemtoris sui. De peccat.

die Strafe derselben auf ein Minimum, auf einen negativen Zustand, auf die Entbehrung der Seligkeit reducirt[1]). Er hätte sich hier, ohne seine Prämissen aufzugeben, durch seine Lehre von der Gnadenwahl oder durch die Annahme einer außergewöhnlichen Aneignung des Verdienstes Christi im Tode oder im Hades helfen können; allein die katholische Lehre von der Nothwendigkeit der äußeren Wassertaufe zur Wiedergeburt und zum Eintritt in das Reich Gottes verhinderten ihn an einer liberaleren Auffassung des endlosen Schicksals der Hälfte des Menschengeschlechtes, die in der Kindheit stirbt.

Wir erinnern indeß noch einmal an die beachtenswerthe Thatsache, daß der dritte Kanon der carthagischen Generalsynode von 418, welcher die Behauptung des Seligwerdens der ungetauften Kinder verdammt, in vielen Handschriften fehlt und daher zweifelhafter Aechtheit ist. Der Rigorismus des augustinischen Systems brach sich hier an der größeren Macht der christlichen Liebe. Auch spricht Augustin in der Stadt Gottes, wo er von dem Beispiel Melchisedeks redet, die Vermuthung aus, daß Gott auch unter den Heiden ein erwähltes Volk, ächte Israeliten nach dem Geiste haben möge, die er durch die geheimnißvolle Kraft seines Geistes zu sich ziehe. Warum läßt sich dieser Gedanke nicht vor allem auf die Kinder anwenden, denen der Heiland selbst ja in ganz besonderem Sinne (und ohne Rücksicht auf die Taufe) das Himmelreich zuerkennt?

3. Das Zeugniß der Schrift und der Kirche wird bestätigt durch die Erfahrung. Mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit offenbart sich auch die Neigung zum Bösen. Schon im Säugling zeigen sich Spuren des Eigensinns, Trotzes und Ungehorsams. Je weiter der Mensch in seiner sittlichen Entwicklung fortschreitet, desto mehr erscheint ihm diese Disposition als etwas wirklich Böses und Strafbares, und nicht etwa als bloße Schranke der Endlichkeit. Ebenso finden wir schon das Kind dem Uebel, der Krankheit, dem Tode unterworfen. Es widerstreitet dem geläuterten Gottesbegriff, den dermaligen Zustand als den ursprünglichen anzusehen. Gott muß den Menschen ohne Fehl und mit der Richtung zum Guten geschaffen haben. Ein Gefühl, daß die menschliche Natur nicht so sei, wie sie sein sollte, geht eigentlich durch die ganze Menschheit hindurch. Augustin führt einmal eine Stelle aus dem dritten

---

meritis et remissione l. III. cap. 4 (tom. X. fol. 74): Manifestum est, eos [parvulos] ad damnationem, nisi hoc [die Einverleibung mit Christo durch die Taufe] eis collatum fuerit, pertinere. Non autem damnari possent, si peccatum utique non haberent.

[1]) Contra Julianum Pelagianum, l. V. c. 11 (§. 44. tom. X. fol. 651): Si enim quod de Sodomis ait (Matth. 10, 15; 11, 24), et utique non de solis intelligi voluit, alius alio tolerabilius in die judicii punietur: quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros? Vgl. De peccat. meritis et remissione, l. I. c. 16 (oder §. 21. tom. X. fol. 12): Potest proinde recte dici, parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros.

Buch der Republik Cicero's an: „Die Natur habe sich am Menschen nicht als ächte, sondern als Stiefmutter erzeigt, indem sie ihn mit einem nackten, gebrechlichen und schwächlichen Körper und mit einem Gemüthe in die Welt gesetzt habe, das ängstlich bei Uebernahme von Beschwerden, niedergebeugt in allerlei Befürchtungen, weichlich zu Anstrengungen und geneigt zur Genußsucht sei; doch könne man ein gewisses göttliches Feuer des Geistes nicht verkennen, das im Herzen wie unter Schutt fortglimme." Cicero klagte dafür die schaffende Natur an. „Er sah also wohl die Sache, aber nicht die Ursache, denn er hatte keinen Begriff von der Erbsünde, weil er der heil. Schriften unkundig war."

§. 288. Widerlegung der pelagianischen Einwürfe.

Zu diesen positiven Argumenten gesellen sich noch negative oder die Widerlegung der zum Theil sehr scharfsinnigen Einwendungen, welche die Pelagianer, besonders Julian von Eclanum, im Verlaufe der dialektischen Entwicklung gegen die augustinische Theorie erhoben.

Julian faßt seine Polemik in folgende fünf Argumente zusammmen, welche aus zugestandenen augustinischen Prämissen die Lehre von der Erbsünde widerlegen sollen: Wenn Gott Schöpfer der Menschen ist, so können die Menschen nur gut aus seinen Händen kommen; wenn die Ehe an sich gut ist, so kann sie nichts Böses erzeugen; wenn die Taufe alle Sünden vergiebt und Wiedergeburt ist, so können die Kinder der Getauften keine Sünde erben; wenn Gott gerecht ist, so kann er die Kinder nicht für fremde Sünden verdammen; wenn die menschliche Natur vollkommener Gerechtigkeit fähig ist, so kann sie nicht natürliche Fehler haben.[1])

Wir wollen die vier ersten dieser Argumente näher beleuchten; das fünfte fällt eigentlich mit dem ersten zusammen.

1. Wenn die Erbsünde sich mit der Zeugung fortpflanzt, wenn es einen tradux peccati, und ein malum naturale giebt, so ist die Sünde etwas Substantielles, und wir fallen in den Irrthum des Manichäismus, nur mit dem Unterschied, daß Augustin Gott, als den Vater der Kinder, Manichäus den Teufel, als den Vater der menschlichen Natur, zum Urheber des Bösen macht.[2])

Diesen Vorwurf erhob der scharfsinnige Julian mehrmals und mit Nachdruck. Aber nach Augustin ist und bleibt alle Natur an sich gut, so weit sie Natur (in dem Sinne von Creatur) ist, das Böse ist nur Verderbung der Natur, die an ihr haftende Vitiosität. Manichäus macht das Böse zur Substanz, Augustin zum bloßen Accidens; jener hält es für ein positives und ewiges Princip, dieser leitet es vom Geschöpfe ab und schreibt ihm bloß eine negative

---

[1]) Contra Julianum Pelagianum, l. II. c. 9 (§. 31. tom. X. fol. 545 sq.).

[2]) Vgl. dagegen besonders das zweite Buch De nuptiis et concup. Contra Jul. l. I u. II., und das Opus imperf. gleich im Eingang.

oder privative Existenz zu; jener betrachtet es als eine Naturnothwendigkeit, dieser als eine freie That; jener setzt es in die Materie, den Leib, dieser in den Willen.[1]) Augustin gab den Pelagianern den Vorwurf des Manichäismus zurück, indem sie die fleischliche Begierde des Menschen schon in die ursprüngliche Natur des Menschen setzen und somit eine Heilung dieses Uebels abschneiden. Aber sie hatten einen anderen Begriff von der concupiscentia carnis als Augustin und betrachteten sie als einen unschuldigen Naturtrieb, der erst in seinem Uebermaß zur Sünde wird.

2. Wenn das Böse nichts Substantielles ist, so sollte man erwarten, daß die Getauften und Wiedergeborenen, in welchen seine Macht gebrochen ist, sündlose Kinder zeugen. Nach demselben Gesetz, wonach die Sünde sich fortpflanzt, sollte sich auch die Gerechtigkeit fortpflanzen.

Allein die Taufe hebt nach Augustin nur die Schuld[2]) der Erbsünde, nicht die Sünde selbst[3]) auf. In der Zeugung nun ist nicht der wiedergeborene Geist das Agens, sondern die unter dem Einfluß der Concupiscenz stehende Natur. „Wiedergeborne Eltern zeugen nicht als Söhne Gottes, sondern als Kinder der Welt.“ Es bedürfen daher alle Gebornen der Wiedergeburt durch dieselbe Taufe, welche den Fluch der Erbsünde tilgt. Augustin beruft sich auf Analogien, besonders darauf, daß aus dem Samen des guten Oelbaums ein wilder Oelbaum hervorgeht, obwohl zwischen dem guten und wilden Oelbaum ein großer Unterschied ist.[4])

3. Wenn aber die Kindererzeugung nicht ohne fleischliche Lust möglich ist, folgt denn daraus nicht die Verwerflichkeit der Ehe?[5])

Nein, wie die Natur, so ist auch die Ehe und die mit ihr gesetzte Kindererzeugung an sich gut. Sie ist gegeben mit der Polarität der Geschlechter. Der Segen: „Wachset und mehret euch,“ das Wort: „Ein Mann wird Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und beide werden Ein Fleisch werden,“ und s. f., rühren schon aus dem paradiesischen Zustand her, und die

---

[1]) „Non est ulla substantia vel natura, sed vitium.“ De nupt. et concup. lib. II. c. 34 (fol. 332). „Non ortum est malum nisi in bono; nec tamen summo et immutabili, quod est natura Dei, sed facto de nihilo per sapientiam Dei.“ Ibid. lib. II. c. 29 (oder §. 50. tom. X. fol. 327). Vgl. besonders auch Contra duas epist. Pelag. II. c. 2, wo er seine Lehre vom Manichäismus und Pelagianismus gleich scharf unterscheidet.

[2]) den reatus. [3]) die concupiscentia.

[4]) De peccat. merit. et remiss. II. cap. 9 u. c. 25; De nuptiis etc. I. c. 18; Contra Julian. VI. c. 5.

[5]) Vgl. dagegen besonders das erste Buch De nuptiis et concupiscentia (tom. X. fol. 279 sqq.), geschrieben im J. 418 oder 419, um diesen Vorwurf zu widerlegen. Dagegen richtete Julian eine Gegenschrift von vier Büchern, welche den Augustin zur Abfassung des zweiten Buchs De nuptiis et concup. und der sechs Bücher Contra Julianum im J. 421 veranlaßte. Julian blieb eine Antwort nicht schuldig, und diese widerlegte Augustin in seinem Opus imperfectum im J. 429, worüber er starb (430).

generatio hätte auch ohne Sünde stattgefunden, aber freilich sine ulla libidine als eine tranquilla motio et conjunctio vel commixtio membrorum. Die fleischliche Concupiscenz ist das später Hinzugekommene, das jetzt als ein Accidens im Acte der Zeugung mit enthalten und von der Natur selbst mit Scham zugedeckt ist, aber doch den Segen der Ehe nicht aufhebt. Die Geschlechtsglieder sind erst durch die Sünde zu pudenda geworden, aber sind an sich doch gut. Für den Wiedergebornen entsteht nun allerdings die Aufgabe, die Concupiscenz zum dienenden Momente herab zu setzen und dem vernünftigen Willen zu unterwerfen, um Kinder zu erzeugen, die zugleich Kinder Gottes, also in Christo wiedergeboren werden sollen. Eine solche Lust nennt Augustin mit Beziehung auf 1 Kor. 7, 3 ff. „eine verzeihliche Schuld." Da nun aber einmal im jetzigen Zustand die concupiscentia carnis wesentlich zur Ehe gehört, so wäre es eigentlich consequenter gewesen, wenn er um dieserwillen das bonum nuptiarum aufgegeben und die Ehe als ein nothwendiges Uebel betrachtet hätte, wozu sich der mönchisch-asketische Zeitgeist stark hinneigte.

4. Es widerstreitet der Gerechtigkeit Gottes, den Menschen um der Sünde eines anderen willen zu strafen. Wir sind bloß zurechnungsfähig für die Sünden, welche Thaten unseres eigenen Willens sind.

Diese Einwendung ist auf dem atomischen Standpunkte des Pelagius sehr natürlich uud unwiderleglich, verliert aber einen Theil ihrer Schärfe im System Augustins, wo die Menschheit als ein Organismus und Adam als Repräsentant der menschlichen Natur und Träger der ganzen Nachkommenschaft erscheint. Er betrachtet ja alle Menschen als Theilnehmer am Sündenfall, so daß sie eigentlich für ihre eigene That in Adam gestraft werden. Allein das ist doch keine genügende Lösung der Schwierigkeit. Er hätte seine organische Auffassung anders anwenden und weiter entwickeln sollen, um den Einwurf völlig zu heben. Denn ebensowenig wie man Adam von seinen Nachkommen scheiden darf, ebensowenig darf man auch die Erbsünde abstract von der wirklichen Sünde lostrennen. Gott bestraft die eine nicht ohne die andere. Er schaut das Menschenleben immer als ein Ganzes und die Erbsünde als die fruchtbare Mutter wirklicher Sünden an und richtet einen Menschen nicht für fremde Schuld, sondern sofern er die That Adams zu der seinigen macht und den Sündenfall wiederholt, was jeder thut, der nicht im unbewußten Kindesalter stirbt. Augustin aber verdammt, wie wir schon gesehen haben, selbst das Kindesalter blos auf Grund der Erbsünde, und tritt dadurch allerdings in Conflict nicht nur mit der Idee der Gerechtigkeit, sondern auch der Liebe Gottes, die der Anfang und das Ende seiner Wege und der Schlüssel zum Verständniß aller seiner Werke ist.

Blicken wir nun auf die ganze augustinische Lehre von der Sünde zurück, so ist diese furchtbare Macht allgemein, die Gattung, wie die Individuen umfassend, in der Beschaffenheit des Willens gegründet, von da auf die einzelnen Handlungen übergehend und von diesen auf jene wieder zurückwirkend, jeden Menschen ohne Ausnahme zu einem Objecte der göttlichen Strafgerechtigkeit

machend. Allein so groß ist das Verderben doch nicht, daß es die Substanz des Menschen verändert und seine Erlösungsfähigkeit aufgehoben hätte. Das wäre ja der manichäische Irrthum, das gerade Extrem des pelagianischen Irrthums, der die Erlösungsbedürftigkeit aufhebt. „Noch ist das gut," sagt Augustin, „was das verlorne Gut beklagt; denn wenn nicht etwas Gutes in der Natur zurückgeblieben wäre, so würde kein Schmerz über ein verlornes Gut zur Strafe sein."[1]) Auch in den Heiden ist das Gesetz Gottes nicht gänzlich verwischt[2]) und selbst im Leben des verworfensten Menschen sind einige gute Werke. Aber diese nützen nichts zur Seligkeit. Sie sind nicht wahrhaft gut, weil sie aus der trüben Quelle der Selbstsucht hervorgehen. Der Glaube ist die Wurzel und die Liebe zu Gott ist das treibende Motiv aller wahrhaft guten Handlungen, und diese wird durch den heil. Geist in unser Herz ausgegossen. Alle Tugenden vor Christo waren entweder bewußt oder unbewußt christlich, wie die Tugenden der Frommen im alten Bunde, die auf denselben Christum hofften, an welchen wir glauben; oder sie erweisen sich bei näherer Prüfung als Scheintugenden, denen das reine Motiv und das rechte Ziel fehlt.[3]) Der Ehrgeiz und die Herrschsucht war der Grundcharakter der alten Römer und erzeugte zuerst die in den Augen der Menschen so glorreichen Tugenden der Hingebung für Freiheit und Vaterland, nachher aber als mit der Zerstörung Carthagos alles Sittenverderben einriß, die römischen Laster. Dieß ist indeß ein extremer Standpunkt, den Augustin selbst nicht consequent festhalten kann. Auch er muß einen bedeutenden sittlichen Unterschied unter den Heiden, z. B. zwischen einem Fabricius mit seiner unbestechlichen Redlichkeit und dem Verräther Catilina, annehmen, und wenn er auch diesen Unterschied blos negativ bestimmt, als ein plus und minus der Sünde und Verdammungswürdigkeit, so liegt doch darin schon das positive Zugeständniß, daß Fabricius dem Standpunkt der christlichen Sittlichkeit näher steht und daß es wenigstens ein relativ Gutes im Heidenthum giebt. Ferner kann er nicht läugnen, daß es vor Christo nicht nur unter den Israeliten, sondern auch unter den Heiden gottesfürchtige Seelen, wie Melchisedek und Hiob, „wahre Israeliten, nicht dem Fleische, sondern dem Geist nach" gab, welche Gott durch das geheime Walten seines Geistes auch ohne Taufe und die äußeren Gnadenmittel zu sich

[1]) De Genesi ad lit. VIII, 14. [2]) Röm. 2, 14.

[3]) Vgl. die Bemerkungen in §. 287. Baur, Vorlesungen über die Dogmengeschichte, Bd. I. Abth. 2. S. 342: „Ist, wie Augustin lehrte, der Glaube an Christus das höchste Princip des Wollens und Handelns, so kann nichts wahrhaft gut sein, was nicht im Glauben seine Wurzel hat, welchen Grundsatz Augustin mit den Worten des Apostels Paulus Röm. 14, 23 so ausdrückte: Omne, quod non ex fide, peccatum. Augustin beurtheilte daher alles Gute im Wollen und Handeln des Menschen nach dem absoluten Maßstab des christlich Guten, und konnte somit alle Tugenden der Heiden nur für Scheintugenden halten und allem Vorchristlichen nur insofern einen inneren Werth zuschreiben, sofern es eine innere Beziehung zum Glauben an Christus hatte." Vgl. auch Baur's Geschichte der christl. Kirche vom 4.—6. Jahrh. S. 153 ff.

zog.[1]) So sahen ja auch die alexandrinischen Väter vereinzelte Strahlen des Logos in der dunklen Nacht des Heidenthums; nur schieden sie bei weitem nicht so scharf zwischen dem Christlichen und Nichtchristlichen.

Also aller Menschenruhm ist ausgeschlossen, der Mensch ist krank, todtkrank außer Christo, aber er ist heilungsfähig; und um so schwerer die Krankheit, desto größer der Arzt, desto kräftiger das Universalheilmittel, die erlösende Gnade.

§. 289. Die Lehre von der erlösenden Gnade.

Augustin kommt auf doppeltem Wege zu seiner eigenthümlichen Ansicht von der erlösenden Gnade. Einmal von unten herauf nach dem Gesetz des Gegensatzes, nämlich von seiner Ansicht über die gänzliche Unfähigkeit des unwiedergebornen Menschen zum Guten. Je größer das Verderben ist, desto mächtiger muß das Princip sein, welches demselben abhilft. Die Lehre von der Gnade ist also nur das positive Gegenbild von der Lehre von der Sünde. Zweitens gelangt er zu demselben Ziele von oben herab, nämlich von seinem Begriff der allwirksamen, alles durchdringenden Gegenwart Gottes im natürlichen und noch vielmehr im geistlichen Leben. Während Pelagius deistisch Gott und Welt nach der Schöpfung scharf von einander trennt und den Menschen auf einen unabhängigen Fuß stellt, war Augustin schon vor dieser Controverse vermöge seines speculativen Geistes und seiner ernsten Lebenserfahrung tief durchdrungen von der absoluten Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer, in dem wir leben, weben und sind. Dieses Bewußtsein der Immanenz Gottes in der Welt hat bei ihm aber keine pantheistische Form, so daß er die Transcendenz und absolute Unabhängigkeit Gottes von der Welt leugnete. Geleitet von der heil. Schrift hält er sich in der rechten Mitte zwischen Deismus und Pantheismus. Gleich zu Anfang seiner Bekenntnisse[2]) sagt er sehr schön: „Wie soll ich meinen Gott anrufen, meinen Gott und Herrn? In mir selbst muß ich ihn heranrufen, wenn ich ihn anrufe; und welche Stätte ist in mir, wo mein Gott in mich eingeht, der Gott, der Himmel und Erde schuf? Herr, mein Gott, so ist in mir etwas, das dich faßt? Fassen dich denn Himmel und Erde, die du schufst, in denen du mich erschufst? Oder faßt dich darum alles, was da ist, weil ohne dich nicht wäre, was da ist? Weil denn auch ich bin, was flehe ich zu dir, daß du in mich kommst,

---

[1]) Vgl. De peccato orig. c. 24 (§. 28. tom. X. f. 265), wo er behauptet, daß die Gnade und der Glaube Christi auch unbewußt gewirkt haben sive in eis justis quos sancta scriptura commemorat, sive in eis justis quos quidem illa non commemorat, sed tamen fuisse credendi sunt, vel ante diluvium, vel inde et usque ad legem datam, vel ipsius legis tempore, non solum in filiis Israel, sicut fuerunt prophetae, sed etiam extra eundem populum, sicut fuit Job. Et ipsorum enim corda eadem mundabantur mediatoris fide, et diffundebatur in eis caritas per Spiritum Sanctum, qui ubi vult spirat, non merita sequens, sed etiam ipsa merita faciens.

[2]) L. I. c. 2.

der ich gar nicht wäre, wenn du nicht in mir wärest? Noch lebe ich, noch sank ich nicht hinab in die Unterwelt, und doch bist du daselbst. Bettete ich mich in die Hölle, siehe, so bist du auch dort. Ich wäre also nicht, mein Gott, ganz und gar wäre ich nicht, wenn du nicht in mir wärest. Ja, noch mehr, ich wäre nicht, mein Gott, wenn ich nicht wäre in dir, von dem alles, in dem alles, durch den alles ist. Ja, so ist's, Herr, so ist's." Kurz der Mensch ist nichts ohne Gott, und alles in und durch Gott. Dieses Grundgefühl mußte unseren Kirchenvater nothwendig zu all den Lehren treiben, die er im Gegensatz gegen den Pelagianismus ausgebildet hat.

Während Pelagius den Begriff der Gnade in's Unbestimmte erweiterte und abschwächte zu einem vagen Nebeneinander von Naturgabe, Gesetz, Evangelium, Sündenvergebung, Erleuchtung und Vorbild, so beschränkte Augustin die Gnade auf das specifisch christliche Gebiet (daher gratia Christi), faßte sie hier aber ungleich tiefer. Sie ist ihm vor allem eine den Menschen von innen heraus umbildende schöpferische Kraft Gottes in Christo. Ihre Wirkung besteht einmal negativ in der Vergebung der Sünden, also in der Entfernung des Hindernisses der Gemeinschaft mit Gott; sodann zugleich positiv in der Mittheilung eines neuen Lebensprincips. Beides ist befaßt in dem Begriff der Rechtfertigung, die Augustin, wie bereits bemerkt wurde, nicht im protestantischen Sinne einer einmaligen Gerechterklärung, sondern im katholischen Sinne einer allmählichen Gerechtmachung, also wesentlich identisch mit Heiligung faßt[1]. Dabei aber steht er durch die Zurückführung dieses ganzen Processes auf die göttliche Gnade und die Ausschließung alles Verdienstes doch wesentlich auf evangelischem Boden[2]. Wie wir vom ersten Adam unser sündliches und sterbliches Leben ererbt haben, so pflanzt der zweite Adam durch den heil. Geist in uns den Keim eines sündlosen und unsterblichen Lebens aus Gott und in Gott. Die positive Gnade wirkt also nicht bloß, wie nach der Ansicht von Pelagius, von außen her durch Belehrung und Ermahnung auf unser Erkenntnißvermögen ein, sondern sie steigt in das Centrum unserer Persönlichkeit herab und theilt zugleich dem Willen die Kraft mit, das Gute, welches die Lehre vorhält, wirklich zu erfüllen und das Vorbild Christi nachzuahmen[3]. Daher nennt er sie häufig die Eingebung des Willens zum Guten oder der Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist[4]. „Dem Nichtwollenden

[1]) De spiritu et litera c. 26 (tom. X. f. 109): Quid est enim aliud, justificati, quam justi facti, ab illo scilicet qui justificat impium, ut ex impio fiat justus? Retract. II, 33: Justificamur gratia Dei, hoc est justi efficimur.

[2]) Vgl. De gratia et libero arbitr. c. 8 (§. 19) und viele andere Stellen, wo er fides, caritas, omnia bona opera und die vita aeterna von der freien unverdienten Gnade Gottes ableitet.

[3]) Non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operatur Deus in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates. De grat. Christi, c. 24 (X. f. 24).

[4]) De corr. et grat. c. 2 (X, 751): Inspiratio bonae voluntatis atque operis. Ohne diese Gnade können die Menschen nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et

kommt die Gnade zuvor, daß er wolle, dem Wollenden folgt sie nach, daß er nicht vergeblich wolle"[1]). Auch der Glaube ist eine Wirkung der Gnade, und zwar die erste oder grundlegende, welche alle übrigen bedingt und sich in der Liebe gütig erweist. Früher hatte er den Glauben für ein Werk des Menschen erklärt (und das ist er auch allerdings, obwohl nicht ausschließlich, nämlich als Glaubensfähigkeit oder Empfänglichkeit für das Göttliche); aber später kam er davon ab besonders durch das paulinische Wort 1 Kor. 4, 7: „Was hast du, das du nicht empfangen hättest?"[2]) Kurz die Gnade ist Saft und Blut des neuen Menschen, von ihr geht alles wahrhaft Gute und Göttliche aus, und ohne sie können wir nichts thun, was Gott wohlgefällig ist.

Aus diesem Grundbegriff der Gnade ergeben sich die einzelnen Merkmale, welche ihr Augustin im Gegensatz gegen Pelagius zuschreibt, als natürliche Folgen.

Sie ist einmal *absolut nothwendig* zur christlichen Tugend, nicht etwa bloß diese erleichternd, sondern die unerläßliche Bedingung ihrer Existenz. Sie ist nothwendig „für jeden guten Act, für jeden guten Gedanken, für jede gute Rede des Menschen, für jeden Augenblick". Ohne sie kann das christliche Leben weder anfangen, noch fortdauern, noch sich vollenden.

Sie ist ferner *unverdient*. Die gratia wäre keine gratia, wenn sie nicht gratuita, gratis data wäre.[3]). Da der Mensch ohne Gnade nichts Gutes thun kann, so ist er natürlich auch nicht im Stande, sich die Gnade zu verdienen, was ja etwas Gutes wäre. „Welche Verdienste konnten wir haben zur Zeit, als wir Gott noch nicht liebten? Um die Liebe zu erhalten, mit der wir lieben sollten, sind wir geliebt worden, als wir jene Liebe noch nicht hatten. Nimmer vermöchten wir Gott zu lieben, wofern wir eine solche Liebe nicht von dem erhielten, der uns zuvor geliebt und weil er uns zuvor geliebt hat. Was aber könnten wir Gutes thun ohne eine solche Liebe? Oder wie nicht Gutes thun mit solcher Liebe? Der heil. Geist bläst, wo er will, und folgt nicht den Verdiensten, sondern bringt die Verdienste hervor"[4]). Nicht deßwegen also wird dem Menschen die Gnade zu Theil, „*weil* er schon gläubig ist, sondern *damit* er gläubig werde, nicht *weil* er sich durch gute Werke verdient hat, sondern damit er sich gute Werke verdiene." Pela-

---

amando, sive agendo facere bonum. Anderwärts nennt er sie auch inspiratio dilectionis oder caritatis, Contra duas ep. Pel. IV, 11 und De grat. Christi 39.

[1]) Nolentem praevenit, ut velit, volentem subsequitur, ne frustra velit. Enchir. c. 32.

[2]) Vgl. Retract. I. c. 23; De dono persever. c. 20, und De praedest. c. 2.

[3]) Vgl. De gestis Pelagii §. 33 (X, 210); De pecc. orig. §. 28 (X, 265): Non Dei gratia erit ullo modo, nisi gratuita fuerit omni modo. — An vielen andern Stellen sagt er gratia gratis datur; gratia praecedit bona opera; gratia praecedit merita; gratia indignis datur.

[4]) De pecc. orig. §. 28 (X, 265): Et ipsorum [prophetarum] corda eadem mundabantur mediatoris fide, et diffundebatur in eis caritas per Spiritum sanctum, qui ubi vult spirat, non merita sequens, sed etiam ipsa merita faciens.

gius kehrt das naturgemäße Verhältniß um, indem er die Ursache zur Wirkung und die Wirkung zur Ursache macht. Der Grund unseres Heils kann nur in Gott selber ruhen, wenn er unbeweglich sein soll. Augustin beruft sich auf Beispiele von begnadigten Sündern, „wo nicht nur keine guten, sondern sogar böse Verdienste vorausgegangen." So auf den Ap. Paulus: „Abgewandt vom Glauben, den er verwüstete, und gegen ihn heftig entbrannt, wurde er plötzlich durch die Gnade zum Glauben bekehrt und dergestalt, daß er nicht blos aus einem Feind ein Freund, sondern auch aus einem Verfolger ein Erdulder der Verfolgung um des Glaubens willen wurde, den er selbst einst verfolgt hatte. Denn ihm ward verliehen von Christo, an ihn nicht bloß zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden." Ferner verweist er auf die Kinder, welche ohne Willen, also auch ohne vorhergehendes Verdienst des Willens durch die heil. Taufe in das Reich der Gnade einverleibt werden[1]. Seine eigene Erfahrung endlich gab ihm einen für ihn unwiderleglichen Beweis für die freie und grundlose Barmherzigkeit Gottes. Wenn er dennoch an anderen Stellen von Verdiensten redet, so versteht er darunter gute Werke, die der heil. Geist im Menschen wirkt und die Gott aus Gnaden belohnt, so daß das ewige Leben Gnade für Gnade ist. „Wenn alle deine Verdienste guter Art Gaben Gottes sind, so krönet Gott deine Verdienste, nicht als deine Verdienste, sondern als deine Gnadengaben." [2])

Die Gnade ist unwiderstehlich in ihrer Wirkung, d. h. nicht in der Form eines physischen Zwanges, der dem Willen angethan wird, sondern als eine sittliche Macht, welche den Menschen willig macht und ihr Ziel, die Bekehrung und endliche Vollendung sicher erreicht[3]. Dieser Punkt hängt genau mit Augustin's Lehre von der Prädestination zusammen, darf aber nicht auf alle Gnadenwirkungen ausgedehnt werden, da die Bibel in vielen Stellen unleugbar die Möglichkeit eines Widerstandes voraussetzt, wo von dem Betrüben, dem Dämpfen, dem Belügen und Lästern des heil. Geistes die Rede ist, und da sie uns viele lebendige Beispiele solchen Widerstandes vorführt. Es läßt sich nicht läugnen, daß Saul, Salomo, Ananias und Sapphira und selbst Judas der Verräther unter dem Einfluß der göttlichen Gnade gestanden und diese wieder von

---

[1]) De gratia et libero arbitrio c. 22 (§. 44. tom. X. f. 742). Die parvuli, sagt er, haben keinen Willen die Gnade zu empfangen, widerstreben sogar oft mit Thränen in der Taufe, quod eis ad magnum impietatis peccatum imputaretur, si jam libero uterentur arbitrio: et tamen haeret etiam in reluctantibus gratia, apertissime nullo bono merito praecedente, alioquin gratia jam non esset gratia. Dann macht er darauf aufmerksam, daß die Gnade bisweilen den Kindern der Ungläubigen geschenkt, vielen Kindern der Gläubigen aber vorenthalten werde.

[2]) De grat. et lib. arbitrio c. 6 (fol. 726), wo Augustin aus Stellen wie Jak. 1, 17; Joh. 3, 27; Eph. 2, 8 den Schluß zieht: Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tamquam merita tua, sed tamquam dona sua.

[3]) Subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur. De corrept. et grat. §. 38 (tom. X fol. 771).

sich gestoßen haben. Augustin muß also die unwiderstehliche Gnade auf die specifische Gnade der Wiedergeburt in den Auserwählten beziehen, welche zugleich das donum perseverantiae mittheilt.[1])

Die Gnade wirkt endlich progressiv oder stufenweise. Sie hebt alle Folgen des Falls auf, aber in gesetzmäßiger Ordnung, wie sie der endlichen sich allmählich entfaltenden Natur des Gläubigen entspricht. Sie ist eine Erzieherin, die sich weise und liebevoll an die jemaligen Bedürfnisse des Zöglings zu seinem Besten accommodirt. Augustin giebt diesen verschiedenen Entwickelungsstufen der Gnade verschiedene Namen. Zuerst überwindet sie den widerspenstigen Willen und wirkt eine lebendige Erkenntniß der Sünde und Sehnsucht nach Erlösung. Das ist die gratia praeveniens oder praeparans. Sodann schafft sie den Glauben und den freien Willen zum Guten und vereinigt die Seele mit Christo,

---

[1]) Auf diese Weise haben auch die calvinistischen Theologen immer das augustinische System verstanden, besonders die englisch-presbyterianischen. So z. B. Dr. Cunningham (a. a. O. vol. II. p. 352): „Augustine, in asserting the invincibility or irresistibility of grace, did not mean, — and those who in subsequent times have embraced his general system of doctrine as scriptural, did not intend to convey the idea, — that man was compelled to do that which was good, or that he was forced to repent and believe against his will, whether he would or not, as the doctrine is commonly misrepresented; but merely that he was certainly and effectually made willing, by the renovation of his will through the power of God, whenever that power was put forth in a measure **sufficient** or **adequate** to produce the result. Augustine, and those who have adopted his system, did not mean to deny that men may, in some sense and to some extent, resist the Spirit, the possibility of which is clearly indicated in Scripture; inasmuch as they have most commonly held that, to use the laguage of our [the Westminster] Confession, 'persons who are not elected, and who finally perish, may have some common operations of the Spirit', which, of course, they resist and throw off." Aehnlich Dr. Shedd (History of Doctrine, vol. II. 73), der aber die unwiderstehliche Gnade auf alle Wiedergebornen ausdehnt. „Not all grace," sagt er, „but the grace which actually regenerates, Augustine denominates irresistible. By this he meant, not that the human will is converted unwillingly, or by compulsion, but that divine grace is able to overcome the utmost obstinacy of the human spirit. . . . Divine grace is irresistible, not in the sense that no form of grace is resisted by the sinner; but when grace reaches that special degree which constitutes it regenerating, it then overcomes the sinner's opposition, and makes him willing in the day of God's power." Dieß ist calvinistisch, aber nicht augustinisch. Denn nach Augustin und der fast einstimmigen Lehre der Kirchenväter sind alle Getauften wiedergeboren und doch gehen viele ewig verloren. (Vgl. Ep. 98, 2; De peccat. mer. et remiss. I, 39 und die Stellen in Hagenbachs Dogmengeschichte, vol. I. p. 358 ff. in der anglo-amerik. Ausg.) Man muß also die gratia irresistibilis auf den engeren Kreis der electi beschränken. Augustin's Lehre von der Taufe ist weit mehr lutherisch und katholisch, als calvinistisch. Nach Calvin ist die wiedergebärende Wirkung der Taufe von dem decretum divinum abhängig, und der wahrhaft Wiedergeborne ist zugleich erwählt, kann also nie finaliter aus der Gnade fallen. Augustin nimmt zu Ehren des Sacramentes die Möglichkeit einer fruchtlosen Wiedergeburt, Calvin im Interesse der Erwählung und der Wiedergeburt die Möglichkeit einer wirkungslosen Taufe an.

als gratia operans. Drittens kämpft sie, als gratia cooperans, in Gemeinschaft mit dem freigewordenen Willen gegen das noch nachwirkende Böse und bringt die guten Werke, als Früchte des Glaubens, hervor. Endlich befähigt sie den Gläubigen, im Guten bis an's Ende zu beharren und führt ihn zuletzt, jedoch nicht in diesem Leben, zu dem Zustande der Vollendung, wo er nicht mehr sündigen und nicht mehr sterben kann. Das ist die gratia perficiens[1]). Sie enthält das donum perseverantiae, welches das einzige sichere Merkmal der Erwählten ist[2]). „Wir nennen uns Auserwählte oder Kinder Gottes, weil wir alle so nennen, welche wir als Wiedergeborne augenscheinlich ein frommes Leben führen sehen. Allein nur dann ist man in Wahrheit, was man heißt, wenn man in dem verharrt, weßwegen man diesen Namen erhält." So lange einer noch lebt, kann demnach in dieser Hinsicht kein sicheres Urtheil über ihn gefällt werden. Die Beharrlichkeit bis zum Tode, d. h. bis zu dem Punkte, wo die Gefahr des Rückfalls aufhört, ist in emphatischem Sinne eine Gnade, „insofern es viel schwerer ist, diese Gnadengaben zu besitzen, als irgend eine andere, obwohl es demjenigen, welchem nichts schwer ist, gleich leicht ist, diese wie jene zu ertheilen".

Was endlich das Verhältniß der Gnade zur Freiheit betrifft, so schließen sich diese gegenseitig keineswegs aus, obwohl es den Anschein hat. In Augustins System ist die Freiheit, d. h. die Selbstbestimmung zum Guten, der subjective Correlatbegriff der objectiven Gnade. Je mehr Gnade, desto mehr Freiheit zum Guten und Freude am Guten. Beide sind Eins in der Idee der Liebe, welche objectiv und subjectiv, passiv und activ ein Ergriffensein und ein Ergreifen ist[3]).

Blicken wir auf die Anthropologie Augustin's zurück, so können wir sie unter folgenden drei Gesichtspunkten zusammenfassen:

1. Urstand: unmittelbare Einheit des Menschen mit Gott, kindliche Unschuld, reiner Keim und Voraussetzung alles Folgenden, Möglichkeit einer sündlosen und einer sündigen Entwicklung.

---

[1]) Alle diese Stufen zusammenfassend, sagt Augustin: Et quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait Apostolus: Certus sum, quoniam qui operatur in vobis opus bonum, perficiet usque in Diem Christi Jesu (Phil. 1, 6). De grat. et lib. arbitr. c. 27 oder §. 33 (tom. X. fol. 735).

[2]) Davon handelt Augustin in dem Liber de dono perseverantiae, einer seiner letzten Schriften vom Jahr 428 oder 429 (tom. X. fol. 821 sqq.)

[3]) Vgl. darüber besonders das Buch De gratia et libero arbitrio, welches Augustin im J. 426 an Valentinus und andere Mönche von Adrumetum schrieb, um die falsche Folgerung derer zu widerlegen, qui sic gratiam Dei defendunt, ut negent hominis liberum arbitrium (c. 1. tom. X. fol. 717).

2. Stand der Sünde: Entzweiung mit Gott, Zustand der Knechtschaft, Herrschaft des Todes, aber mit einem Heimweh nach Erlösung.

3. Erlösung oder Gnade: höhere, vermittelte Einheit mit Gott, durch Kampf bewährte Tugend, selige Freiheit der Kinder Gottes, hier zwar noch mit Ueberresten der Sünde und des Todes, jenseits aber absolut vollendet ohne Möglichkeit eines Rückfalls.

§. 290. Die Prädestinationslehre.

I. Quellen:

Augustinus: De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium (geschrieben im J. 428 oder 429 gegen die Semipelagianer). De dono perseverantiae (verfaßt in demselben Jahre und gegen dieselben Gegner). De gratia et libero arbitrio (geschrieben im J. 426 oder 427 ad Valentinum et Monachos Adrumetinos). De correptione et gratia (geschrieben an dieselben und in demselben Jahre).

II. Bearbeitungen:

Corn. Jansenius: Augustinus. Lovan. 1640. **J. Sirmond** (Jesuit): Historia praedestinatiana. Par. 1648 (und in seinen Opera tom. IV). **Maguin**: Vindiciae praedestinationis et gratiae. Par. 1650. **Carl Beck:** Die Augustinische, Calvinische und Lutherische Lehre von der Prädestination aus den Quellen dargestellt und mit besonderer Rücksicht auf Schleiermacher's Erwählungslehre comparativ beurtheilt, in „Studien und Kritiken," 1847. **J. B. Mozley**: Augustinian Doctrine of Predestination. Lond. 1855.

Augustin blieb bei dieser Lehre von Sünde und Gnade nicht stehen. Er führte seine Anthropologie und Soteriologie auf ihre Wurzeln in der Theologie zurück. Seine persönliche Erfahrung der wunderbaren und unverdienten Gnade Gottes, verschiedene Stellen der heil. Schrift, vor allem der Römerbrief, und die Consequenz des Gedankens trieben ihn zur Lehre von dem unbedingten ewigen Rathschluß des allwissenden und allmächtigen Gottes. Darin fand er das Programm der Geschichte des Sündenfalls und der Erlösung des menschlichen Geschlechtes. Er wagte es kühn, doch ehrfurchtsvoll, an jenen Abgrund der Speculation hinzutreten, wo alle menschliche Erkenntniß in Geheimniß und in Anbetung ausläuft.

Prädestination im Allgemeinen ist ein nothwendiges Attribut des göttlichen Willens, so gut als Präscienz ein Attribut der göttlichen Intelligenz, obwohl man genau genommen bei Gott weder von einem vor noch nach reden kann, da bei ihm alles ewige Gegenwart ist. Es läßt sich schlechterdings nicht denken, daß Gott die Welt und den Menschen blindlings und ohne festen Plan geschaffen habe, oder daß dieser Plan irgendwie durch seine Geschöpfe gestört oder gehindert werden könne. Außerdem waltet überall schon im natürlichen Leben des Menschen in der Vertheilung von Geistesgaben und irdischen Segnungen, und noch vielmehr im Reiche der Gnade eine höhere Fügung, welche von unserem Wollen und Schaffen ganz unabhängig ist. Wer muß nicht in seiner Geburt an diesem oder jenem Orte,

in dieser oder jener Zeit, in diesen oder jenen Verhältnissen, in allen Epochen seines Daseins, in allen Gelegenheiten der Erziehung und vor allem in seiner Wiedergeburt und Heiligung, die Vorsehung und die freie Gnade Gottes erkennen und anbeten? Gerade je weiter wir im christlichem Leben gefördert sind, desto weniger sind wir geneigt, uns selbst irgend ein Verdienst zuzuschreiben, und dagegen Gott für alles zu danken. Der Gläubige blickt nicht nur vorwärts auf das ewige Leben, sondern auch rückwärts in die vorzeitliche Ewigkeit und findet in dem ewigen Rathschluß der göttlichen Liebe den Anfang und festen Ankergrund seines Heils[1]).

Insofern hat auch die Kirche vor Augustin immer an eine Gnadenwahl geglaubt, wie denn auch die heilige Schrift voll von dieser Lehre ist. Aber sie war bis auf ihn nicht Gegenstand der tieferen Forschung gewesen, und daher nicht genau bestimmt, sondern nur sehr oberflächlich hie und da berührt worden. Die griechischen Väter und auch Tertullian, Ambrosius, Hieronymus und Pelagius lehrten blos eine bedingte Prädestination und machten sie von der Präscienz der freien Thaten der Menschen abhängig. Darin, wie in seinen Ansichten von der Sünde und Gnade, ging Augustin weit über die frühere Kirchenlehre hinaus, indem er eine unbedingte Gnadenwahl lehrte und die Intention des Erlösungswerkes auf einen bestimmten Kreis der Auserwählten einschränkte[2]).

Die Prädestinationslehre ist bei Augustin nicht der Ausgangspunkt des Systems, wie bei Calvin, sondern der Schlußpunkt. Sie ist eine Folgerung aus seiner Lehre von Sünde und Gnade. Sie ist daher mehr praktisch als speculativ. Sie bewegt sich, um hier eine viel spätere Terminologie zu anticipiren, in den Schranken des Infralapsarianismus, ist aber philosophisch weniger consequent, als der Supralapsarianismus. Während die infralapsarische Theorie, vom Sündenbewußtsein ausgehend, den Sündenfall, — also die wichtigste Thatsache der Weltgeschichte

---

[1]) Röm. 8, 29; Eph. 1, 4.

[2]) Vgl. die Meinungen der voraugustinischen Väter über Gnade, Prädestination und den Umfang der Erlösung ausführlich bei Wiggers, I. S. 440 ff. Er sagt S. 448: „In Ansehung der Prädestination entfernten sich die Väter vor Augustinus völlig von demselben und dachten mit dem Pelagius übereinstimmend. Sie gründeten mit Pelagius die Prädestination auf Präscienz, auf das Vorherwissen Gottes, wer sich der Seligkeit würdig oder nicht würdig machen würde. Sie nahmen daher nicht die unbedingte Prädestination des Augustinus, sondern die bedingte der Pelagianer an. Daher hatten die Massilienser ganz Recht, wenn sie (Aug. Epist. 225) behaupteten, Augustin's Prädestinations-Lehre sei der Meinung der Väter und dem kirchlichen Sinne (ecclesiastico sensui) entgegen, und noch kein Kirchenschriftsteller habe den Brief an die Römer auf Augustinische Weise erklärt, oder so erklärt, daß daraus eine Gnade hervorgehe, welche den Verdiensten der Auserwählten zuvorkomme. Augustinus suchte es auch nur durch einen Schluß (De dono pers. 19) herauszubringen, daß Cyprianus, Ambrosius und Gregor von Nazianz seine Prädestination gekannt und angenommen hätten, indem er sich auf die Uebereinstimmung dieser Lehre mit ihrer Theorie von der Gnade beruft." Pelagius sagt über die Prädestination in seinem Commentar zu Röm. 8, 29 und 9, 30: Quos praevidit conformes esse in vita, voluit ut fierent conformes in gloria . . . Quos praescivit credituros, hos vocavit; vocatio autem volentes colligit, non invitos.

mit Ausnahme der Erlösung — vom göttlichen Rathschluß ausschließt und unter den Begriff der göttlichen Zulassung stellt, oder ihn von dem freien Willen des ersten Menschen abhängig macht: so nimmt die supralapsarische Theorie, von dem Gedanken der absoluten Souveränität Gottes ausgehend, auch den Fall Adams in den ewigen und unveränderlichen Weltplan Gottes auf, als die negative Bedingung einer Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit an den Verworfenen und der göttlichen Gnade an den Auserwählten. Augustin kennt daher eigentlich kein doppeltes Decret der Erwählung und Verwerfung, sondern blos ein einfaches Decret der Erwählung zur Seligkeit, obwohl die logische Consequenz ihn allerdings bisweilen bis an die Grenze des Supralapsarianismus hintreibt. Uebrigens ist der Rathschluß Gottes in beiden Systemen ein ewiger und unbedingter; der Unterschied liegt im Subject, das nach dem einen System der gefallene Mensch, nach dem anderen der Mensch überhaupt ist.

Die erste Sünde war nach Augustins Theorie eine That der Freiheit und hätte vermieden werden können und sollen. Aber einmal begangen unterwarf sie das ganze Geschlecht, das in Adams Lenden keimartig beschlossen war, dem Strafgerichte Gottes. Alle Menschen sind nur eine Masse des Verderbens[1]) und verdienen durch ihre angeborne und wirkliche Sünde den zeitlichen und ewigen Tod. Gott erweist nur seine Gerechtigkeit, wenn er einen großen — ja, wenn alle Heiden und ungetauften Kinder verloren gehen, entschieden den größten — Theil der Menschen ihrem verdienten Schicksal überläßt. Aber er hat von Ewigkeit beschlossen, an einem Theil der Menschen seine Gnade zu offenbaren, indem er sie der Masse des Verderbens entreißt und ohne Verdienst selig macht.

Dies ist die Gnadenwahl oder Prädestination. Sie verhält sich zur Gnade selbst, wie die Ursache zur Wirkung, wie die Vorbereitung zur Ausführung[2]). Sie ist der letzte unergründliche Grund des Heils. Sie unterscheidet sich von der Präscienz, wie der Wille vom Verstand, sie schließt diese immer in sich, aber nicht umgekehrt[3]). Gott bestimmt und weiß voraus was er thun wird; den

---

[1]) Massa perditionis, ein beliebter Ausdruck Augustin's.

[2]) De praedest. sanct. c. 10 (oder §. 19. tom. X. fol. 803): Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio. Quod itaque ait apostolus: Non ex operibus, ne forte quis extollatur, ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo Jesu in operibus bonis (Eph. 2, 9), gratia est; quod autem sequitur: Qua praeparavit Deus, ut in illis ambulemus, praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse. Ebendaselbst weiter unten: Gratia est ipsius praedestinationis effectus.

[3]) De praed. sanctorum cap. 10: Praedestinatio . . . sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus . . . . praescire autem potens est etiam quae ipse non facit, sicut quaecunque peccata. Vgl. De dono perseverant. c. 18 (fol. 847 sq.)

Sündenfall und die einzelnen Sünden weiß er wohl auch von Ewigkeit her, bestimmt und will sie aber nicht, sondern läßt sie blos zu. Es giebt hiemit einen Punkt, wo die Präscienz von der Prädestination unabhängig ist und wo sich die menschliche Freiheit gleichsam zwischen sie hinstellt. (Hier liegt die philosophische Schwäche, aber auch die ethische Stärke des infralapsarischen Systems im Vergleich mit dem supralapsarischen.) Die Vorherbestimmung bezieht sich hiermit bloß auf die Guten, nicht auf die Bösen. Sie ist gleichbedeutend mit Auserwählung[1]), während die praedestinatio im supralapsarischen System das decretum electionis und das decretum reprobationis umfaßt. Augustin spricht allerdings an einigen Stellen auch von einer Prädestination zum Verderben (in Folge der Sündenschuld), jedoch nie von einer Prädestination zur Sünde[2]). Die Gnadenwahl ist durch kein vorhergesehenes Verdienst bedingt, vielmehr absolut frei. Gott prädestinirt seine Kinder nicht um ihres Glaubens willen, denn dieser ist ja selbst ein Geschenk der Gnade, sondern zum Glauben und zur Heiligkeit[3]).

Damit ist zugleich der Einwurf abgeschnitten, als ob einer erwählt sein und doch dabei gottlos leben könne[4]). Heiligung ist die unausbleibliche Wirkung der Erwählung. Diejenigen, welche so als Gefäße der Barmherzigkeit vorausbestimmt sind, können zwar für eine Zeit lang, wie David und Petrus, aber nicht finaliter aus der Gnade fallen, sondern müssen durch die Stufen der Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung zuletzt selig werden, so gewiß als Gott allmächtig ist und seine Verheißungen Ja und Amen sind[5]); während die Gefäße

---

[1]) electio.

[2]) De anima et ejus origine (geschrieben im J. 419) l. IV. c. 11 (oder §. 16. tom. X. fol. 395): Ex uno homine omnes homines ire in condemnationem qui nascuntur ex Adam, nisi ita renascantur in Christo . . . quos praedestinavit ad vitam aeternam misericordissimus gratiae largitor: qui est et illis quos praedestinavit ad aeternam mortem, justissimus supplicii retributor. Vgl. Tract. in Joann. 48, 4: Ad sempiternum interitum praedestinatos, und ähnliche Stellen.

[3]) De praed. sanct. c. 18 (§. 37, tom. X. fol. 815): Elegit ergo nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans in adoptionem filiorum: non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus. Dann bekämpft Augustin die pelagianische und semipelagianische Theorie von einer durch die vorhergesehene Heiligkeit des Geschöpfs bedingten Prädestination. Cap. 19 (§. 38): Nec quia credidimus, sed ut credamus vocamur.

[4]) Diesem Einwurf einiger Mönche von Adrumetum in Tunis begegnete Augustin besonders in seiner Schrift De correptione et gratia (vom J. 427), worin er zeigt, daß wie die gratia und das liberum arbitrium, so auch die correptio und gratia, die Ermahnung und Gnade, sich keineswegs ausschließen, sondern vielmehr bedingen.

[5]) De corrept. et grat. c. 7 (§. 14): Nemo eorum [electorum] perit, quia non fallitur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur Deus; sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus. Ibid. c. 9 (§. 23. fol. 763): Quicunque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, jam

des Zorns durch ihre eigene Schuld ewig verloren gehen. Zur Erwählung gehört nothwendig auch die Gabe der Ausdauer, das donum perseverantiae, das sich in einem seligen Tode bewährt. Diejenigen welche abfallen, ob sie auch getauft und wiedergeboren waren, beweisen dadurch, daß sie niemals zu der Zahl der Auserwählten gehörten[1]). Deßhalb können wir in diesem Leben nicht sicher wissen, wer zu den Auserwählten gehört, und wir müssen alle zur Buße rufen und allen das Heil anbieten, wenn gleich der Gnadenruf bloß an einigen sich wirksam erweist.

Augustin leitete diese Lehre, wie schon gesagt, aus seiner Ansicht von der Sünde ab. Wenn alle Menschen von Natur zum Guten gänzlich unfähig sind, wenn die Gnade das Wollen und das Vollbringen des Guten in uns wirkt, wenn der Glaube selbst ein unverdientes Geschenk der Gnade ist; so kann der letzte Grund der Seligkeit blos in dem unbegreiflichen Rathschluß Gottes gefunden werden. Er berief sich auf die wunderbaren Fügungen des menschlichen Lebens im Einzelnen und unter den Völkern, indem die einen zum Evangelium und zur Taufe gerufen werden, die andern im Dunkel sterben. Daß gerade dieser oder jener zum Glauben gelangt, und der andere nicht, das ist freilich ein Geheimniß. Wir können, sagt er, die göttlichen Führungen in diesem Leben nicht erklären; wenn wir nur glauben, daß Gott nicht ungerecht ist, so werden wir drüben zur vollen Erkenntniß gelangen.

Er konnte viele Schriftstellen, besonders aus dem Römerbriefe, für diese Lehre anführen. Aber bei andern Schriftstellen, welche die allgemeine Berufung zur Seligkeit lehren und den Menschen für die Annahme oder Verwerfung des Evangeliums verantwortlich machen, mußte er sich mit gekünstelten Erklärungen helfen. So z. B. versteht er in 1 Tim. 2, 4 unter allen Menschen, denen geholfen werden soll, allerlei Menschen, reiche und arme, gelehrte und ungelehrte; oder er schiebt der Stelle den Sinn unter: alle die selig werden, werden nur durch den Willen Gottes selig[2]). Wo er sich nicht anders gegen die Einwendungen der Gegner zu helfen weiß, beruft er sich auf die unergründlichen Tiefen der Weisheit Gottes.

Die Prädestinationslehre Augustins war die nächste Veranlassung zu einer fast hundertjährigen theologischen Controverse, worin alle Gründe für und wider dieselbe vorgebracht wurden, und zur Entstehung eines vermittelnden Systems, zu dem wir nun übergehen.

---

filii Dei sunt, et omnino perire non possunt. Dabei beruft er sich auf Röm. 8, 31 ff. Joh. 6, 37. 39 ꝛc.

[1]) De corrept. et gratia c. 9 (§. 23. tom. X. fol. 763): Ab illo [Deo] datur etiam perseverantia in bono usque in finem: neque enim datur, nisi eis qui non peribunt: quoniam qui non perseverant peribunt. Ibid. c. X, 11 (§. 36. fol. 770): Qui autem cadunt et pereunt, in praedestinatorum numero non fuerunt.

[2]) Op. imperf. IV, 124; De corrept. et grat. I, 28; De praed. sanct. 8; Enchir. c. 103; Epist. 217. c. 6. Vgl. Wiggers a. a. O. S. 365 u. 463 ff.

§. 291. Der Semipelagianismus.

Vgl. die Literatur zu §. 278.

Quellen:

I. **Joh. Cassianus** (gest. 432): Collationes Patrum XXIV, besonders die XIII. In den Opera omnia, cum commentariis D. Alardi Gazaei (Gazet), 1628, und 1733; und auch mehrmals besonders herausgegeben. Ferner die Schriften von **Vincentius Lirinensis** († 450), **Faustus Rhegiensis** († 490—500) u. A.

II. **Augustinus**: De gratia et libero arbitrio; De correptione et gratia; De praedestinatione sanctorum; De dono perseverantiae (alle im 10. Bande der Bened. Ausg.). **Prosper Aquitanus** (ein Schüler und Bewunderer Augustin's, gest. 460): Epistola ad Augustinum de reliquiis Pelagianae haereseos in Gallia (Aug. Ep. 225 und in Opera Aug. tom. X, 780), und De gratia et libero arbitrio (contra Collatorem). **Hilarius:** Ad Augustinum de eodem argumento (Ep. 226 unter den Epp. Aug. und tom. X, 783). Ferner die augustinischen Schriften des **Avitus** von Vienne, **Caesarius** von Arles, **Fulgentius** von Ruspe u. A. Die Acta der Synode von Orange im J. 529 bei Mansi, tom. VIII, 711 sqq.

Bearbeitungen:

Joh. Geffken: Historia Semipelagianismi antiquissima (richtiger antiquissimi). Gott. 1826 (geht nur bis zum J. 434). **G. Fr. Wiggers:** Versuch einer pragmatischen Darstellung des Semipelagianismus in seinem Kampfe gegen den Augustinismus bis zur zweiten Synode zu Orange. Hamburg 1833. (Der zweite Theil seines schon angeführten Werkes über Augustinismus und Pelagianismus.) Ein sehr gründliches Werk, aber leider ohne Index. Vgl. auch **Walch, Schröckh** und die betreffenden Abschnitte in den neueren Werken über Kirchen- und Dogmengeschichte.

Der Semipelagianismus ist eine vermittelnde Richtung von einem etwas vagen und unbestimmten Charakter, welche zwischen den scharf ausgeprägten Systemen des Pelagianismus und Augustinismus in der Mitte schwebt, beiden die Spitze abbricht und bald sich mehr zu dem einen, bald zum anderen hinneigt. Der Name stammt erst aus der scholastischen Periode, aber der Lehrbegriff bildete sich in allen wesentlichen Punkten in Südfrankreich im zweiten Jahrhundert während der letzten Jahre Augustins und bald nach seinem Tode aus, und zwar auf Grundlage des Synergismus der voraugustinischen Kirchenlehre und des mönchischen Legalismus. Sein Hauptgedanke ist, daß die göttliche Gnade und der menschliche Wille gemeinsam das Werk der Bekehrung und Heiligung zu Stande bringen und daß dabei der Mensch gewöhnlich den ersten Schritt thun muß. Der Semipelagianismus verwirft die pelagianische Lehre von der sittlichen Unverdorbenheit, aber auch die augustinische Lehre von der völligen Verdorbenheit und Unfreiheit des natürlichen Menschen, und substituirt dafür die Idee einer sittlichen Krankheit oder Lähmung der Willenskraft. Er verwirft den pelagianischen Begriff der Gnade als eines bloßen äußeren Hülfsmittels, aber auch ebenso entschieden die augustinische Lehre von der Souveränität, Unwiderstehlichkeit und Beschränkung der Gnade, und behauptet die Nothwendigkeit und innere Wirkung

der Gnade mit und durch die Freiheit, eine allgemeine Versöhnung durch Christum und eine durch Präscienz des Glaubens bedingte Prädestination zur Seligkeit. Die Verbindung der pelagianischen und augustinischen Elemente, welche er anstrebt, ist jedoch keine organische innere Ausgleichung, sondern mehr eine mechanische und willkührliche Verknüpfung, welche weder das eine noch das andere Bedürfniß recht befriedigt, gewöhnlich aber mehr auf pelagianischer Seite steht. Daher sagte es dem legalistischen und asketischen Charakter der mittelalterlichen Frömmigkeit besser zu und bewegte sich auch immer innerhalb der katholischen Kirche ohne je eine besondere Secte zu bilden[1]).

Wir wollen nun den Ursprung und Fortgang dieser Schule in ihren Hauptzügen darstellen.

Das pelagianische System war von Augustin besiegt und von der Kirche als eine Ketzerei verworfen und verdammt. Das war aber zunächst nur ein negatives Resutat und schloß nicht nothwendig die vollständige Billigung des augustinischen Systems in sich. Vielmehr nahmen auch unter den Gegnern des Pelagius viele an den Lehren Augustin's über die Unfreiheit des Menschen und die absolute Gnadenwahl, welche so stark von den Ansichten der älteren Kirchenlehrer abwichen, Anstoß und schlugen einen Mittelweg ein. Zuerst geriethen die Mönche im Kloster Adrumetum in Nordafrika unter sich in Zwiespalt, indem die einen die Prädestinationslehre zu fleischlicher Sicherheit mißbrauchten, andere dadurch zur Seelenangst und Verzweiflung geführt wurden, noch andere ein größeres Gewicht auf die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit legen zu müssen glaubten. Augustin suchte die Bedenken dieser Mönche zu lösen in seinen zwei Schriften über die Gnade und die Freiheit, und über die Zurechtweisung und die Gnade. Der Abt Valentinus antwortete darauf im Namen der Mönche in ehrerbietigem und unterwürfigem Tone[2]).

---

[1]) Wiggers (II. S. 359—364) stellt die drei Systeme in vergleichender Tabelle neben einander. Vgl. auch die Kritik von Baur, Die christliche Kirche vom 4. bis zum 6. Jahrh. S. 181 ff. Der letztere urtheilt mit seiner gewohnten Schärfe im Ganzen sehr ungünstig vom Semipelagianismus. „Dieses Halbiren und Neutralisiren," sagt er S. 199 f., „dieses so viel möglich gleichmäßige Vertheilen der beiden zusammengehörenden Elemente nach beiden Seiten hin, so daß nicht nur das eine dahin, das andere dorthin zu stehen kommt, sondern auch beide auf beiden Seiten sich so zu einander verhalten, daß bald das eine bald das andere das überwiegende ist, und so überhaupt auf diesem ganzen Gebiete alles zufällig und willkührlich, nach der Verschiedenheit der Umstände und Individuen wechselnd und unbestimmt ist, gehört ganz zum Charakter des Semipelagianismus. Können die beiden einander gegenüberstehenden Theorien nicht innerlich mit einander vermittelt werden, so sollen sie doch wenigstens in der Weise combinirt werden, daß von jeder derselben ein specifischer Begriff aufgenommen wird. Die pelagianische Freiheit und die augustinische Gnade haben die gleiche Berechtigung, aber es ist auch nur ein äußerliches Nebeneinandersein beider."

[2]) Die Antwort steht in den Briefen Augustins, Ep. 216, und in Opera tom. X. fol. 746 (ed. Bened.).

Gleichzeitig erhob sich aber ein gefährlicherer Widerspruch gegen die Prädestinationslehre im südlichen Gallien, wo sich eine förmliche theologische Schule innerhalb der katholischen Kirche selbst bildete, deren Anhänger zuerst **Ueberbleibsel der Pelagianer**[1], gewöhnlich aber, von ihrem Hauptsitze in Marseille, **Massilienser**, später **Semipelagianer** genannt wurden. Darüber erstatteten zwei befreundete Laien, **Prosper** von Aquitanien und **Hilarius**[2] i. J. 429 dem Augustinus Bericht, und baten ihn, selbst die Feder dagegen zu ergreifen. Er verfaßte deßhalb seine beiden Schriften über die Prädestination der Heiligen und über die Gabe der Ausdauer, womit er seine literarische Thätigkeit würdig beschloß. Er behandelt diese Gegner in milderem Tone, als die Pelagianer, und redet sie als Brüder an. Nach seinem Tode (430) wurde die Controverse hauptsächlich in Gallien weiter fortgeführt, während Nordafrika durch die Eroberung der Vandalen beunruhigt wurde und auf mehrere Decennien vom Schauplatz der theologischen und kirchlichen Bewegung zurücktrat.

An der Spitze der semipelagianischen Partei stand **Johannes Cassianus**, der Gründer und Vorsteher des Klosters zu Massilia (Marseille), ein Mann von gründlicher Bildung, reicher Erfahrung und unbezweifelter Rechtgläubigkeit[3]. Er war ein dankbarer Schüler des Chrysostomus, der ihn zum Diakonus und wahrscheinlich auch zum Presbyter weihte. Seine griechische Bildung und seine Vorliebe für's Mönchthum erklären eine günstige Basis für seine semipelagianische Theorie. Er wirkte eine Zeit lang in Rom mit Pelagius und nachher in Südfrankreich durch Lehre und Beispiel und zwar mit großem Erfolg für die weltflüchtige Frömmigkeit, welche in klösterlichen Institutionen einen schützenden Halt gegen die Versuchungen der Sünde, die verheerenden Einfälle der Barbaren und den Jammer einer trüben, verworrenen Zeit suchte. Mit dieser Begeisterung für das Mönchthum verband sich aber sehr leicht eine Ueberschätzung äußerer Handlungen und asketischer Uebungen und eine Abneigung gegen die freie evangelische Richtung der augustinischen Theologie. Cassianus

---

[1]) Reliquiae Pelagianorum. So nennt sie Prosper in seinem Brief an Augustin. Er sah in ihnen verkappte, und darum nur um so gefährlichere Pelagianer.

[2]) Der nicht mit Bischof Hilarius von Arelate verwechselt werden darf. Vgl. die Benedictiner zu tom. X. fol. 783, und **Wiggers** II, 137. Hilarius nennt sich selbst einen Laien (Aug. Epp. 226, §. 9).

[3]) Sehr ausführlich und gründlich handelt von ihm **Wiggers** in der oben angeführten Monographie Th. II. S. 7—136. Er ist aus Mißverständniß für einen Scythen gehalten worden. Sein Name und seine fertige Latinität weisen auf abendländischen Ursprung hin. Doch erhielt er seine theologische Bildung theilweise in Bethlehem und in Constantinopel und brachte sieben Jahre unter den Einsiedlern in Aegypten zu. Er gedachte des Johann Chrysostomus noch am Abend seines Lebens mit dankbarer Verehrung (De incarn. VII, 30 f.). „Was ich geschrieben," sagt er, „hat Johannes mich gelehrt, und deßhalb haltet es nicht sowohl für das Meinige als für das Seinige. Denn ein Buch entsteht aus einer Quelle, und was dem Schüler zugeschrieben wird, muß ganz zur Ehre des Lehrers gerechnet werden."

schrieb 12 Bücher De coenobiorum institutis, wo er zuerst das äußere Leben und dann die inneren Kämpfe und Siege der Mönche über die acht Hauptlaster: Unmäßigkeit, Unkeuschheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Stumpfheit, Ruhmsucht und Stolz beschreibt. Wichtiger sind seine 24 Collationes Patrum, d. h. Gespräche, welche Cassianus und sein Freund Germanus mit den erfahrensten Asketen in Aegypten während eines siebenjährigen Aufenthaltes gepflogen hatte.

In diesem Werke, besonders im 13. Gespräche, verwirft er entschieden die Irrthümer des Pelagius[1]), behauptet die allgemeine Sündhaftigkeit und ihren ursächlichen Zusammenhang mit dem Falle Adams, sowie die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zu jeder einzelnen Handlung. Andererseits aber bekämpfte er auch mit unverkennbarer Rücksicht auf Augustin, jedoch ohne ihn zu nennen, die Ansichten dieses Theologen über die Gnadenwahl und die Unwiderstehlichkeit und den Particularismus der Gnade, welche mit der kirchlichen Tradition, besonders mit der orientalischen Theologie und mit seinem ernsten asketischen Legalismus im Widerspruch standen.

Im Gegensatz gegen beide Systeme lehrte er, daß das göttliche Ebenbild und die menschliche Freiheit durch den Fall nicht vernichtet, sondern blos geschwächt worden sei; mit anderen Worten, daß der Mensch zwar krank, aber nicht todt sei, daß er sich selbst nicht helfen, wohl aber die Hülfe des Arztes verlangen und dieselbe entweder annehmen oder abweisen könne, und daß er mit der göttlichen Gnade zum Heile zusammenwirken müsse. Die Frage hinsichtlich der Priorität oder Initiative des einen oder anderen Factors beantwortet er ganz empirisch dahin, daß bald und zwar in der Regel der menschliche Wille, wie der verlorne Sohn, Zachäus, der bußfertige Schächer, und Cornelius, sich zur Bekehrung entschließe, bald die Gnade ihm zuvorkomme und, wie bei Matthäus und Paulus, den widerstrebenden Willen — jedoch auch in diesem Falle ohne Zwang — zu Gott ziehe[2]). Es wird also hier die Bedeutung der gratia praeveniens offenbar verkannt.

Das sind ächt pelagianische Säße, welche jedoch mannigfacher Modification und Anwendung fähig sind. Die Kirche, auch die römische, hat mit Recht die Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade betont, aber den Cassianus, den eigentlichen Vater der semipelagianischen Theorie, nicht angetastet. Leo der Große trug

---

[1]) Er nennt die pelagianische Lehre von der eigenen Kraft des Menschen profanam opinionem (Coll. XIII, 16), und sagt sogar: Pelagium paene omnes impietate (d. h. wohl hier so viel als Verachtung der Gnade, wie Wiggers II, 20 erklärt) vicisse (De incarn. Dom. IV, 2).

[2]) Nonnumquam, sagt er De instit. Coenob. XII, 18 (citirt von Wiggers II, 85) etiam inviti trahimur ad salutem. Das ist jedoch nach Cassian eine seltene Ausnahme. Im Allgemeinen kann man den Unterschied des Pelagianismus und des Melanchthonischen Synergismus dahin bestimmen, daß jener dem menschlichen Willen, dieser der göttlichen Gnade die Initiative im Werke der Bekehrung zuschreibt, womit dann eine verschiedene Schätzung der Bedeutung der gratia praeparans oder praeveniens zusammenhängt.

ihm sogar auf, ein Werk gegen den damals aufkommenden Nestorianismus zu schreiben [1]), wo er eine erwünschte Gelegenheit hatte, seine Rechtgläubigkeit zu documentiren und sich von den verwandten Häresien des Pelagianismus und Nestorianismus, welche i. J. 431 zu Ephesus mit einander verdammt wurden, loszusagen. Er starb nach 432 in hohem Alter und wird, obwohl nicht förmlich kanonisirt, doch von einigen Diöcesen als Heiliger verehrt. Seine Werke wurden als Erbauungsschriften sehr viel gelesen.

Gegen das 13. Gespräch des Cassian schrieb der schon genannte Prosper Aquitanus um 432 ein Buch über Gnade und Freiheit [2]), worin er zwölf Sätze desselben kritisirt und sie mit Ausnahme des ersten für ketzerisch erklärt. Auch schrieb er Antworten auf die Gallischen Verleumdungen und Vincentianischen Einwürfe, welche die Prädestinationslehre in das grellste Licht stellen [3]).

Aber die semipelagianische Lehre war populärer und machte in Frankreich große Fortschritte. Die wichtigsten Vertheidiger derselben nach Cassian sind folgende: Der Presbyter-Mönch Vincentius von Lerinum, der Verfasser des Commonitorium, worin er die ächt katholische Glaubensregel von dem dreifachen Consensus mit verstecktem Gegensatz gegen die neuen Doctrinen des Augustinismus entwickelte (um 434) [4]), Faustus, Bischof von Rhegium (Riez), der auf dem Concil von Arelate (475) den hyper-augustinischen Presbyter Lucidus besiegte, und im Auftrage des Concils ein Werk über die Gnade Gottes und die menschliche Freiheit verfaßte [5]); Gennadius, Presbyter zu Marseille (gest. nach

---

[1]) De incarnatione libri VII.

[2]) In den Werken des Prosper, Paris 1711, auch im Anhang zu den Opera Augustini, tom. X, 171—198 unter dem Titel: Pro Augustino liber contra Collatorem. Vgl. Wiggers II. S. 138 ff.

[3]) Diese Responsiones Prosperi Aquitani ad Capitula calumniantium Gallorum und ad Capitula Objectionum Vincentiarum (des Vincentius Lerinensis) stehen ebenfalls im Anhang zum 10. Bde. der Bened. Ausg. der Opera Augustini, f. 198 sqq. und f. 207 sqq. Unter den 16 Vincentianischen Einwendungen sind z. B. die:

3. Quia Deus majorem partem generis humani ad hoc creet, ut illam perdat in aeternum.

4. Quia major pars generis humani ad hoc creetur a Deo, ut non Dei, sed diaboli faciat voluntatem.

10. Quia adulteria et corruptelae virginum sacrarum ideo contingant, quia illas Deus ad hoc praedestinavit ut caderent.

[4]) Vgl. oben §. 250; ferner Wiggers II. S. 208 ff., u. Baur, a. a. O. S. 185 ff., welche dem Commonitorium ebenfalls eine semipelagianische Tendenz zuschreiben. Dieß ist außer allem Zweifel, wenn Vincentius der Verfasser der oben erwähnten Objectiones Vincentianae war. Vielleicht war der zweite Theil des Commonitorium, der bis auf die letzten Kapitel verloren ging, speciell gegen die augustinische Prädestinationslehre gerichtet, und wurde deßhalb zerstört, während der erste Theil zu fast kanonischem Ansehen in der katholischen Kirche gelangte.

[5]) De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio in der Bibl. maxima Patrum, tom. VIII. Diese Schrift gilt für die tüchtigste Apologie des Semipelagianismus aus jener Zeit. Vgl. über ihn Wiggers II. S. 224 ff.

495), der das biographische Werk des Hieronymus de viris illustribus bis 495 fortsetzte und die Prädestinationslehre des Augustin aus dessen Vielschreiberei ableitete[1]; Arnobius der jüngere[2], und die vielbesprochene anonyme Schrift Praedestinatus (um 460), welche die Prädestinationslehre durch schroffe Uebertreibung und unberechtigte Consequenzmacherei, wogegen sich schon Augustin ausdrücklich verwahrt hatte, in ein gehässiges Licht stellte und dann widerlegte[3].

Der Verfasser des Praedestinatus sagt in der Vorrede, es sei eine Schrift in seine Hände gekommen, welche lügnerisch den Namen des orthodoxen Lehrers Augustin auf dem Titel führe, um ein glaubensfeindliches und blasphemisches Dogma unter einem katholischen Namen einzuschmuggeln. Deßhalb habe er es unternommen, dieses Buch abzuschreiben, und zu widerlegen. Die Schrift selbst besteht aus drei Büchern: das erste giebt mit Anschluß an Augustin's Buch: De haeresibus, eine Darstellung von 90 Häresien von Simon Magus bis auf die Zeit des Verfassers und führt darunter zuletzt die Lehre von einer doppelten Prädestination auf, welche Gott zum Urheber des Bösen und alle sittliche Anstrengung des Menschen vergeblich mache[4]; das zweite Buch ist das pseudo-augustinische Werk über diese 90. Häresie, ist aber wahrscheinlich blos eine semipelagianische Caricatur von demselben Verfasser[5]; das dritte Buch enthält die Wider-

---

[1]) De vir. illustr. c. 38, wo er übrigens rühmend von Augustin redet. Er verweist auf die Stelle in den Sprüchwörtern 10, 19: In multiloquio non fugies peccatum. Vgl. über ihn Wiggers II, 350 ff. u. Neander, Dogmengesch. I. S. 401. Seine Werke stehen unter andern in Migne's Patrol. vol. 58.

[2]) In seinem Commentarius in Psalmos, geschrieben um 460, besonders über Ps. 127: Nisi Dominus aedificaverit domum. Einige halten ihn, nach dem Vorgange von Sirmond, für den Verfasser der gleich zu nennenden Schrift Praedestinatus, jedoch ohne guten Grund. Vgl. Wiggers II. S. 348 f.

[3]) Praedestinatus, seu Praedestinatorum haeresis, et libri S. Augustino temere adscripti refutatio. Die haeresis Praedestinatorum ist die letzte von 90 Häresien, und besteht in der Behauptung, Dei praedestinatione peccata committi. Diese Schrift wurde zuerst von J. Sirmond aufgefunden und zu Paris 1643 herausgegeben (auch bei Gallandi, tom. X) und veranlaßte im 17. Jahrh. einen lebhaften Streit zwischen den Jesuiten und Jansenisten über die Frage, ob es eine besondere Secte der Prädestinatianer gegeben habe. Der Verfasser aber fingirte blos eine solche Secte, um den Schein einer directen Polemik gegen das Ansehen Augustins zu vermeiden. Vgl. Weiteres bei Wiggers II. S. 329 ff., Neander, Dogmengesch. I, 399 ff. und Baur, S. 190 ff. Der letztere sagt: „Die Schrift [genauer blos das zweite Buch; das Ganze besteht aus 3 Büchern] wird Augustin zugeschrieben, indem aber zugleich gesagt wird, daß sie ihm nur untergeschoben sei, geschieht beides offenbar in der Absicht, die augustinische Lehre mit ihren Consequenzen nur nicht gerade unter Augustins Namen selbst als eine in sittlicher Beziehung höchst verwerfliche zu verdammen." Neander schreibt blos das erste und dritte Buch, Baur auch das zweite Buch einem Semipelagianer zu.

[4]) Dieses erste Buch ist auch abgedruckt im Corpus haeresiolog. ed. F. Oehler, tom. I. Berol. 1856.

[5]) Aehnlich wie die Capitula Gallorum und die Objectiones Vincentianae den Augustinismus übertreiben, um ihn um so leichter zu widerlegen.

legung der so entstellten pseudo-augustinischen Prädestinationslehre mit den gewöhnlichen semipelagianischen Argumenten.

Ein Gegenstück zu dieser Schrift bildet das ebenfalls anonyme Buch De vocatione omnium gentium, welches den Augustinismus in demselben Grade durch Milderung zu empfehlen, als ihn der Praedestinatus durch Uebertreibung ad absurdum zu führen sucht[1]). Man hat dieselbe dem Papst Leo I. (gest. 461) zugeschrieben, dessen sie nicht unwürdig wäre, wenn es sich denken ließe, daß das Werk eines so berühmten Mannes anonym bleiben konnte. Der Verfasser vermeidet sogar den Ausdruck praedestinatio und lehrt ausdrücklich, daß Christus für alle Menschen gestorben sei und alle selig machen wolle; er verwirft also den augustinischen Particularismus. Aber andererseits verwirft er auch die semipelagianischen Sätze und behauptet die gänzliche Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten. Er setzt die Gnade entschieden über den menschlichen Willen und stellt das ganze Glaubensleben vom Anfang bis zu Ende als ein Werk der unverdienten Gnade dar. Er führt drei Gedanken durch, daß Gott alle Menschen selig machen wolle, daß niemand durch eigenes Verdienst, sondern aus Gnaden selig werde, und daß der menschliche Verstand die Tiefen der göttlichen Weisheit nicht ergründen könne. Man muß auf die Gerechtigkeit Gottes vertrauen. Jeder Verdammte erduldet nur gerechte Strafe für seine Sünden, während kein Heiliger sich seiner Verdienste rühmen kann, da er aus lauter Gnade selig wird. Wie steht es aber mit der großen Menge ungetaufter Kinder, die jährlich sterben ohne Taufe und ohne Gelegenheit zur Erkenntniß des Heils zu gelangen? Der Verfasser fühlt diese Schwierigkeit, ohne sie jedoch lösen zu können. Er ruft die stellvertretende Bedeutung der Eltern zu Hülfe und schwächt die augustinische Lehre der Erbsünde zum negativen Begriff eines bloßen Mangels des Guten herab, womit natürlich auch der Begriff der Erbschuld und der Verdammniß ungetaufter Kinder abgeschwächt werden muß. Er unterscheidet zwischen einer allgemeinen Gnade, welche durch die äußere Offenbarung in Natur, Gesetz und Evangelium an den Menschen kommt, und einer speciellen Gnade, welche durch innere Mittheilung der Heilskräfte Bekehrung und Wiedergeburt wirkt und nur denen zu Theil wird, die selig werden.

Der Semipelagianismus hatte mehrere Jahrzehnte in Gallien das Uebergewicht. Er siegte auf zwei Synoden unter der Leitung des Faustus von Rhegium zu Arles i. J. 572 und zu Lyon 475, wo die Prädestinationslehre Augustins, jedoch ohne Nennung seines Namens verdammt wurde.

---

[1]) Es befindet sich unter den Werken Leo's und auch des Prosper Aquitanus, weicht aber von den Ansichten des letzteren ab. Vgl. Quesnel's gelehrte Dissertationes de auctore libr. de vocatione gentium im 2. Theil seiner Ausgabe der Werke Leo's, und Wiggers II. S. 218 ff.

§. 292. Der Sieg des Semiaugustinismus. Die Synode von Orange. 529.

Allein diese Synoden hatten blos provinziale Bedeutung und verursachten eine Spaltung. In Nord-Afrika und in Rom behielt der augustinische Lehrbegriff, jedoch in etwas gemilderter Form, die Ueberhand. In dem Decret des Papstes Gelasius de libris recipiendis et non recipiendis von 496 (dem Anfang eines index librorum prohibitorum) werden die Schriften des Augustinus und Prosper Aquitanus zu den kirchlich recipirten, die Schriften des Cassian und Faustus von Rhegium aber zu den apokryphischen oder verbotenen gezählt.

Auch in Gallien traten im Anfang des fünften Jahrhunderts mehrere sehr tüchtige und angesehene Vertheidiger desselben auf, besonders Avitus, Erzbischof von Vienne (490—523), und Cäsarius, Erzbischof von Arles (502—542). Zu ihnen gesellte sich Fulgentius von Ruspe (gest. 533), im Namen der 60 von den Vandalen verbannten und damals in Sardinien lebenden afrikanischen Bischöfe[1])

Der Streit wurde aufs neue angeschürt durch die skythischen Mönche, welche im Eifer für den monophysitischen Theopaschitismus alles, was mit dem Nestorianismus zusammenhing, verabscheuten und zuerst bei dem Papst Hormisdas und dann mit besserem Erfolge bei den exilirten afrikanischen Bischöfen für die Verdammung des Semipelagianismus agitirten.

Diese verschiedenen Verhandlungen endeten zuletzt in dem Siege eines gemäßigten Augustinismus oder Semiaugustinismus, wie man ihn im Unterschied vom Semipelagianismus auch nennen könnte. Auf der Synode von Orange (Arausio) i. J. 529 wurde nämlich unter der Leitung des Cäsarius von Arles der semipelagianische Lehrbegriff, jedoch ohne Nennung seiner Anhänger, in 25 Kapiteln oder Kanones verworfen, und die augustinische Lehre von der Sünde und Gnade, jedoch ohne eine absolute und particularistische Prädestination sanctionirt[2]). Etwas Aehnliches geschah auf einer uns weiter nicht näher bekannten Synode von Valence (Valencia) aus demselben Jahre[3]).

---

[1]) Er schrieb De veritate praedestinationis et gratiae Dei, 3 libb. gegen Faustus. Er gebraucht darin den Ausdruck praedestinatio duplex, versteht aber unter der zweiten praedestinatio die Vorherbestimmung zur Verdammniß, nicht zur Sünde, und tadelte diejenigen, welche eine Prädestination zum Bösen behaupteten. Doch verdammte er ausdrücklich alle ungetauften Kinder, selbst diejenigen, welche schon im Mutterschoße sterben. Vgl. Wiggers II. S. 378.

[2]) Vgl. die Verhandlungen des Concilium Arausicanum; die 25 capitula und das Symbolum in den Opera Aug. ed. Bened. Appendix zu tom. X, 157 sqq., bei Mansi, tom. VIII. p. 712 sqq. und bei Hefele II. S. 704 ff., der zugleich die einzelnen Capitula auf ihre Quellen in den Schriften Augustins, Prospers u. A. zurückführt.

[3]) Die Acten der Synode von Valence (in der Kirchenprovinz von Vienne), welche in demselben Jahre oder im J. 530 gehalten wurde, sind verloren gegangen. Pagi und

Die Synode von Orange ist durch ihre Entscheidung der anthropologisch-soteriologischen Fragen in augustinischem Sinne sehr wichtig. Da aber die Capitula viele Wiederholungen enthalten (meist aus der Bibel und aus den Werken und in den Worten Augustin's und seiner Anhänger), so genügt es die wichtigsten Sätze in positiver Form im Auszuge anzuführen.

1. Die Sünde Adams hat nicht nur dem Leibe, sondern auch der Seele des Menschen geschadet.

2. Die Sünde Adams hat Sünde und Tod über die ganze Menschheit gebracht.

3. Die Gnade wird nicht blos verliehen, wenn wir darum bitten, sondern sie selbst bewirkt es, daß wir darum bitten.

5. Auch der Anfang des Glaubens, die Glaubensgeneigtheit, wird von der Gnade gewirkt.

9. Alle guten Gedanken und Werke sind Gottes Geschenk.

10. Auch die Wiedergebornen und Heiligen bedürfen fortwährend der göttlichen Hülfe.

12. Was Gott an uns liebt, ist nicht unser Verdienst, sondern sein eigenes Geschenk.

13. Der in Adam geschwächte freie Wille[1]) kann erst durch die Gnade der Taufe wieder hergestellt werden.

16. Alles Gute, was wir haben, ist Gottes Geschenk, und deßhalb soll sich niemand rühmen.

18. Die unverdiente Gnade geht den verdienstlichen Werken voran[2]).

19. Auch ohne den Sündenfall hätte der Mensch die göttliche Gnade zur Seligkeit nöthig gehabt.

23. Wenn der Mensch sündigt, so thut er seinen eigenen Willen; wenn er Gutes thut, so vollzieht er den Willen Gottes, jedoch freiwillig.

25. Die Liebe Gottes ist selbst ein Geschenk Gottes.

Diesen Capitula oder Kanones fügte die Synode noch ein summarisches anthropologisch-soteriologisches Symbolum bei, das im Gegensatz gegen den Semipelagianismus folgende fünf Hauptsätze enthält[3]):

---

die gewöhnliche Annahme setzen diese Synode nach der Synode von Orange, Hefele dagegen (II, 718) vor dieselbe. Es fehlt uns aber an entscheidenden Daten.

[1]) Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum (nicht amissum).

[2]) Es giebt also doch verdienstliche Werke. Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia quae non debetur praecedit ut fiant. Cap. 18, entnommen aus Augustin's Opus imperf. c. Jul. I. c. 133 und aus den Sentenzen des Prosper Aquitanus. Andererseits aber sagt Augustin auch: Merita nostra sunt Dei munera.

[3]) Im lateinischen Original lautet der Epilogus vollständig also:

„Ac sic secundum suprascriptas sanctarum scripturarum sententias vel antiquorum patrum definitiones hoc deo propitiante et praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit aut credere in Deum,

1. Durch den Sündenfall ist der freie Wille so geschwächt worden, daß fortan Niemand ohne zuvorkommende Gnade Gott recht[1]) lieben, an ihn glauben und um Gottes willen Gutes thun kann.

2. Durch die Taufgnade können alle unter Mitwirkung Gottes das vollziehen, was zum Heil ihrer Seele gereicht.

3. Es ist keineswegs unser Glaube, daß einige von Gott zum Bösen[2])

---

aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit. Unde et Abel justo et Noe et Abrahae et Isaac et Jacob et omni antiquorum patrum multitudini illam praeclaram fidem, quam in ipsorum laude praedicat apostolus Paulus, non per bonum naturae quod prius in Adam datum fuerat, sed per gratiam Dei credimus fuisse collatam. Quam gratiam etiam post adventum Domini omnibus qui baptizari desiderant, non in libero arbitrio haberi, sed Christi novimus simul et credimus largitate conferri, secundum illud quod saepe jam dictum est et quod praedicat Paulus apostolus: Vobis donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro illo patiamini (Phil. 1, 29); et illud: Deus qui coepit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri Jesu Christi (Phil. 1, 6); et illud: Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est (Ephes. 2, 8); et quod de se ipso ait apostolus: Misericordiam consecutus sum ut fidelis essem (1 Cor. 7, 25); non dixit quia eram, sed ut essem; et illud: Quid habes quod non accepisti? (1 Cor. 4, 7); et illud, Omne datum bonum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum (Jac. 1, 17); et illud: Nemo habet quidquam nisi illi datum fuerit desuper (Joann. 3, 27). Innumerabilia sunt sanctarum scripturarum testimonia quae possunt ad probandam gratiam proferri, sed brevitatis studio praetermissa sunt, quia et revera cui pauca non sufficiunt plura non proderunt.

Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant si fideliter laborare voluerint adimplere.

Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.

Hoc etiam, salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adjutorio ea quae sibi sunt placita implere possimus. Unde manifestissime credendum est, quod et illius latronis, quem Dominus ad paradisi patriam revocavit, et Cornelii centurionis ad quem angelus Domini missus est, et Zachaei qui ipsum Dominum suscipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natura sed divinae largitatis donum.

Et quia definitionem antiquorum patrum nostramque, quae suprascripta est, non solum religiosis, sed etiam laicis medicamentum esse et desideramus et cupimus, placuit ut eam et illustres ac magnifici viri, qui nobiscum ad praefatam festivitatem convenerunt, propria manu subscriberent.

[1]) sicut opportuit, also doch gewissermaßen.

[2]) ad malum.

prädestinirt seien, vielmehr: wenn es Leute giebt, die so Schlimmes glauben, so verdammen wir sie mit allem Abscheu.[1])

4. Bei jedem guten Werke kommt der Anfang nicht von uns her, sondern Gott haucht uns, ohne vorausgehende Verdienste von unserer Seite, den Glauben und die Liebe zu ihm ein, so daß wir die Taufe nachsuchen und nach der Taufe mit seinem Beistand seinen Willen vollziehen können.

5. Weil diese Lehre der Väter und der Synode auch für die Laien ein Heilmittel ist, so sollen auch die angesehenen Männer aus dem Laienstande, welche bei der Festlichkeit mit anwesend gewesen, unterschreiben.

In Folge dieser Aufforderung unterzeichneten außer den Bischöfen auch der Präfectus Prätorio Liberius und sieben andere viri illustres. Diese Anerkennung des Laienelementes ist bedeutsam im Gegensatz gegen die hierarchische Zeitströmung und weist auf eine innere Verwandtschaft evangelischer Lehre mit der Idee des allgemeinen Priesterthums. So waren es ja auch zwei Laien, Prosper und Hilarius, welche zuerst energisch gegen den Semipelagianismus in Gallien und für die Souveränität der göttlichen Gnade auftraten.

Die Beschlüsse der Synode von Orange wurden von Cäsarius nach Rom gesandt und von Papst Bonifacius II. i. J. 530 bestätigt, der dabei entschieden hervorhob, daß auch der Anfang des guten Willens und der Glaube ein Geschenk der zuvorkommenden Gnade sei, während der Semipelagianismus auch ohne dieselbe einen Weg zu Christo offen ließ. Und darin war ohne Frage die Kirche in ihrem vollen Rechte, daß sie die Superiorität der Gnade über die Freiheit und die Nothwendigkeit und Bedeutung der gratia praeveniens behauptete.

Trotz dieser Verwerfung der semipelagianischen Lehren (aber nicht Lehrer), drangen dieselben doch wieder in die Kirche ein, und während Augustin als ein kanonisirter Heiliger und normativer Lehrer allgemein verehrt wurde, blieben Cassian und Faustus von Rhegium in dankbarem Andenken als Heilige in Frankreich[2]).

Am Ende unserer Periode stellt Gregor der Große das geschwächte augustinische System, mit der gratia praeveniens, aber ohne gratia irresistibilis und ohne ein particularistisches decretum absolutum, dar und übte großen Einfluß auf die mittelalterliche Theologie. Daneben behielt aber auch der strenge Augustinismus immer seine Anhänger, wie Beda, Alcuin, Isidor von Sevilla, welche eine gemina praedestinatio, sive electorum ad salutem, sive reproborum ad mortem lehrten, trat in der Gottschalkischen Controverse im 9. Jahrh. wieder hervor, wurde durch die Scholastik und die vorherrschende Werkheiligkeit zurück-

---

[1]) cum omni detestatione. Es wird dabei ohne Zweifel vorausgesetzt, daß Augustin selbst dieß nicht lehre.

[2]) Vgl. über die weitere Geschichte der Anthropologie Wiggers: Schicksale der augustinischen Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence, 529, bis zur Reaction des Mönchs Gottschalk für den Augustinismus, in Niedner's Zeitschrift für hist. Theol. 1854. S. 1 ff.

gedrängt, von den Vorläufern der Reformation, aber besonders von **Wiclif** und **Huß** vertheidigt, und kam in großartigem Maßstabe und in selbstständiger Weiterbildung und theilweiser Umgestaltung in der Reformation des 16. Jahrh., am consequentesten im Calvinismus zur Geltung.

Zehntes Kapitel.

Die Kirchenväter und die theologische Literatur.

Vgl. die allgemeine Literatur über Patristik in §. 248, und die specielle Literatur in den folgenden Paragraphen.

I. Die griechischen Väter.

§. 293. Eusebius von Cäsarea.

I. Quellen:

Eusebius Pamphili: Opera omnia Gr. et Lat., curis variorum nempe H. Valesii, Fr. Vigeri, B. Montfauconii, Card. Angelo Maii edita; collegit et denuo recognovit J. P. Migne. Par. (Petit-Montrouge) 1857. 6 voll. (in Migne's Patrologia Graeca. tom. XIX—XXIV). Von seinen einzelnen Werken ist die Kirchengeschichte am häufigsten theils allein, theils in Verbindung mit seiner Vita Constantini, und den Kirchengeschichten seiner Nachfolger herausgegeben worden, am besten von Henr. Valesius (Du Valois), Par. 1659—73, 3 voll., u. Cantabr. 1720, 3 voll., und abermals 1746 (mit Zusätzen von G. Reading, beste Ausg.); ferner (ohne die späteren Historiker) von E. Zimmermann, Francof. 1822; F. A. Heinichen, Lips. 1827—28, 3 voll. 8.; E. Burton, Oxon. 1838, 2 voll. (1845 u. 1856 in 1 vol.); Schwegler, Tubing. 1852; Lämmer, Schaffh. 1859; ebenso in verschiedenen Uebersetzungen; deutsch von Stroth, Quedlinburg 1776 ff. 2 Bde.; von Closs, Stuttg. 1839. und mehrmals französisch und englisch. Englische Uebersetzungen von Hanmer (1584), T. Shorting, und besser von Chr. Fr. Cruse (einem amerikan. Episkopalisten von deutscher Herkunft, gest. 1865): The Eccles. History of Euseb. Pamphilus, etc. New-York 1856 (10th ed.), u. Lond. 1858 (in Bohn's Eccles. Library). Vgl. außerdem die literarischen Angaben bei Brunet sub Euseb., u. James Darling, Cyclop. Bibliograph. p. 1072 sqq.

II. Bearbeitungen:

Biographien von **Hieronymus** (De viris illustr. c. 81, — blos eine kurze Notiz aus einem Verzeichniß seiner Schriften); **W. Cave** (Lives of the Fathers, vol. II. p. 95—144 der Ausgabe von H. Cary, Oxf. 1840). **Valesius** (De vita scriptisque Eusebii Caes.); **Heinichen, Stroth, Cruse**, und andere in ihren Ausgaben der Kirchengeschichte des Eusebius. **F. C. Baur**: Comparatur Eusebius hist. eccl. parens cum parente hist. Herodoto. Tubing. 1834. **Haenell:** De Euseb. Caes. religionis christ. defensore. Gott. 1843. **Sam. Lee**, in einer einleitenden Abhandlung zu seiner Ausgabe der Theophanie des Eusebius. Cambr. 1843. **Semisch:** Art. Eusebius

von Cäsarea in Herzog's Theol. Encyklop. Bd. IV. (1855.) S. 229—238. **Lyman Coleman:** Eusebius as an historian, in der Bibliotheca Sacra, Andover 1858, p. 78—96. (Die Biographie des Acacius, seines Nachfolgers im Bisthum von Cäsarea, Socr. II, 4, ist verloren gegangen.)

Die dritte Periode ist ungewöhnlich reich an großen Kirchenlehrern, welche theologische Tüchtigkeit und praktische Frömmigkeit glücklich verbanden und durch Ausbildung der wichtigsten Dogmen im Kampfe mit gewaltigen Irrthümern sich den Dank der Nachwelt verdient haben. Sie waren im Besitz aller Gelehrsamkeit des alternden römischen Reichs und verwendeten die classische Bildung im Dienste des Christenthums zum Nutzen zukünftiger Geschlechter. Sie heißen mit Recht Kirchenväter, sie gehören der gesammten Christenheit ohne Unterschied der Confession an und üben noch immer durch ihre Schriften und ihr Beispiel einen großen Einfluß aus, vor allem Athanasius und Chrysostomus unter den Griechen, Augustinus und Hieronymus unter den Lateinern, obwohl mit einem verschiedenen Grade der Autorität je nach der Stellung der verschiedenenen Kirchen zur Frage über die Suprematie der heiligen Schrift und den Werth der Tradition.

Wir beginnen die Reihe der bedeutendsten nicänischen und nach-nicänischen Väter mit Eusebius von Cäsarea, dem „Vater der Kirchengeschichte", oder dem christlichen Herodot.

Er wurde um das Jahr 260 oder 270 wahrscheinlich in Palästina geboren, zu Antiochia und später zu Cäsarea in Palästina gebildet, besonders unter dem Einfluß der Schriften des Origenes. Er trat in ein intimes Freundschaftsverhältniß mit dem gelehrten Presbyter Pamphilus[1]), der eine bedeutende biblische und patristische Bibliothek gesammelt hatte und eine von ihm gegründete blühende theologische Schule zu Cäsarea leitete, bis er i. J. 309 als Märtyrer in der diocletianischen Verfolgung starb[2]). Eusebius lehrte eine Zeit lang an dieser Schule, machte nach dem Tode seines Lehrers und Freundes Reisen nach Tyrus und Aegypten und war daselbst Augenzeuge der grausamen Scenen der letzten Christenverfolgung. Er wurde als Confessor ins Gefängniß geworfen, aber bald wieder befreit.

---

[1]) Daher der Beiname *Εὐσέβιος (ὁ φίλος) τοῦ Παμφίλου*, Pamphili, womit er im Alterthum häufig bezeichnet wird, im Unterschied von vielen anderen weniger berühmten Männern dieses Namens, wie Eusebius von Nikomedien, gest. 341, Eusebius von Vercelli, gest. 371, Eusebius Emesenus, von Emesa oder Emisa in Phönizien, gest. 360. Ueber den letzten vgl. Opuscula quae supersunt Graeca, ed. Augusti, Elberfeld 1829, etwas eilfertig; berichtigt von Thilo: Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa, Halle 1832.

[2]) Hieronymus (De viris illustr. cap. 75) erzählt von Pamphilus: „Tanto bibliothecae divinae amore flagravit, ut maximam partem Origenis voluminum [die er anderwärts wohl übertreibend auf sechstausend anschlägt] sua manu descripserit, quae usque hodie [d. h. im J. 392] in Caesariensi bibliotheca habentur."

Zwanzig Jahre später, als Eusebius auf der Synode zu Tyrus, wo er präsidirte (335), gegen Athanasius Partei nahm, rief ihm Bischof Potamon von Heraklea nach dem Bericht des Epiphanius ins Gesicht: „Wie, Eusebius, Du sitzest als Richter des unschuldigen Athanasius da? Wer kann das erdulden? Wie, saßest Du mit mir zur Zeit der Tyrannen nicht im Gefängniß? Mir rissen sie das Auge wegen des Bekenntnisses der Wahrheit aus; Du kamst unbeschädigt davon; nichts hast Du durch Dein Bekenntniß gelitten; unversehrt bist Du hier zugegen. Wie entkamst Du dem Gefängniß? Aus einem anderen Grunde, als weil Du etwas Unerlaubtes (den Götzen zu opfern) zu thun versprachst, oder vielleicht wirklich gethan hast?“ Allein diese Insinuation der Feigheit und des Verrathes an Christo ist wahrscheinlich dem Neid und der Parteileidenschaft in einem Momente der Aufregung zuzuschreiben. Mit einem solchen Schandflecken hätte ihm die alte Kirche wohl nicht den Hirtenstab anvertraut[1]).

Um das Jahr 315 oder früher wurde Eusebius zum Bischof von Cäsarea erwählt[2]), wo er bis zu seinem Tode 340 wirkte. Das nach der Absetzung des Eustathius (331) ihm angetragene Patriarchat von Antiochien lehnte er in ehrenwerther Selbstverläugnung und aus Vorliebe zu einem ruhigeren literarischen Leben ab.

Er wurde wider Willen in die arianischen Streitigkeiten verwickelt und spielte eine hervorragende Rolle auf dem Concil zu Nicäa, wo er den Ehrensitz zur Rechten des präsidirenden Kaisers hatte. Er nahm in diesen Wirren eine vermittelnde Stellung ein und suchte die Parteien zu vereinigen. Dieß verschaffte ihm einerseits die besondere Gunst des Kaisers Constantin, brachte ihn aber andererseits bei den Häuptern der nicänischen Orthodoxie in den Verdacht geheimer Hinneigung zur arianischen Ketzerei[3]).

Gewiß ist, daß er vor dem nicänischen Concil mit Arius sympathisirte, daß er auf dem Concil ein orthodoxes, aber unbestimmtes Vermittlungssymbol vor-

---

[1]) So sieht auch Valesius die Sache an, während Baronius dem Vorwurf Glauben schenkt.

[2]) Daher er auch E. Caesariensis oder Palaestinus genannt wird.

[3]) So urtheilten über ihn unter den Alten Hilarius, Hieronymus, Theodoret und das zweite nicänische Concil (im J. 787), welches ihn sogar ausdrücklich als arianischen Ketzer verdammte; unter den Neueren Baronius, Petavius, Clericus, Tillemont, Gieseler; während der Kirchenhistoriker Sokrates, die römischen Bischöfe Gelasius und Pelagius II., Valesius, G. Bull, Cave und Sam. Lee (überhaupt die meisten Anglicaner) die Orthodoxie des Eusebius in Schutz nehmen, oder wenigstens seiner sehr ehrenvoll erwähnen. Die gallicanische Kirche hat ihn in den Katalog der Heiligen aufgenommen. Vgl. die Sammlung der Testimonia veterum pro Eusebio und contra Eusebium in Migne's Ausgabe seiner Werke tom. I. p. 68 sqq. Athanasius beschuldigt ihn nie ausdrücklich eines Abfalls vom nicänischen Glauben zum Arianismus oder Semiarianismus, sagt aber häufig, daß er es vor 325 mit Arius gehalten und erst zu Nicäa seine Meinung geändert habe. Derselben Ansicht ist auch Möhler (Athanasius der Gr. S. 333 ff.), den Dorner (Geschichte der Christologie I, 792) ungenau zu den Gegnern der Orthodoxie des Eusebius zählt.

schlug, und nach demselben dem Athanasius und anderen Verfechtern der Orthodoxie nicht hold war und an der Synode von Tyrus, welche den Athanasius absetzte (335), einen hervorragenden Antheil nahm (nach Epiphanius war er Präsident). Charakteristisch ist auch sein Stillschweigen über die arianische Controverse, die im Jahre 318 ausbrach, in seiner Kirchengeschichte, die bis 324 geht und wahrscheinlich erst 326, also nach dem nicänischen Concil, das den besten Abschluß gebildet hätte, vollendet wurde. Er wollte lieber mit dem Siege des Constantin über Licinius, als mit dem Symbol schließen, das ein Zankapfel theologischer Parteien wurde, in die er selbst verflochten war.

Andererseits aber ist es auch Thatsache, daß er das nicänische Symbol, wenn auch nur mit halbem Herzen und mit Vorbehalt einer subjectiven Auslegung des Homousion unterschrieben, seiner Gemeinde empfohlen und nie förmlich widerrufen hat. Die allein genügende Lösung dieser scheinbaren Inconsequenz ist zu finden in seiner Unentschiedenheit und Hinneigung zu einem dogmatischen Latitudinarianismus, der bei Historikern wegen ihres fortwährenden Verkehrs mit der großen Menge verschiedener Ansichten und Meinungen nicht selten ist. Eusebius kam über den wichtigen Punkt der Homousie nie zu einer festen abgeschlossenen Ueberzeugung. Er schwankte haltungslos zwischen dem älteren origenistischen Subordinatianismus und der nicänischen Orthodoxie. Er behauptete entschieden die Ewigkeit des Sohnes und war insofern ein entschiedener Gegner des Arianismus, der Christum zu einem Geschöpfe in der Zeit machte; er hatte aber eine Abneigung gegen das Homousion, weil es ihm über die Schrift hinaus zu gehen schien, und daher machte er keinen Gebrauch davon, weder in seinem Buch gegen Marcellus noch in seinen Reden gegen Sabellius. Das religiöse Gefühl trieb ihn zur Anerkennung der vollen Gottheit Christi; die Furcht vor dem Sabellianismus hielt ihn zurück. Er vermied die streng orthodoxen Formeln und bewegte sich lieber in den unbestimmten Ausdrücken der früheren Zeit. Es fehlte ihm von Haus aus an dogmatischer Schärfe. Er war überhaupt kein Mann des Streites, sondern der Mäßigung und des Friedens. Er stand auf der Grenzscheide der vornicänischen und nicänischen Theologie. Sein Lehrbegriff schillert bald in die eine, bald in die andere hinüber und ist ein Spiegel der ungelösten Aufgabe der Kirche im ersten Stadium des arianischen Streites [1]).

Mit seiner theologischen Unbestimmtheit hing auch seine Charakterschwäche zusammen. Er war ein liebenswürdiger und geschmeidiger Hoftheolog und ließ sich durch den Glanz des ersten christlichen Kaisers, seines Gönners und Freundes, allzusehr imponiren und verblenden. Constantin zog ihn oft zu Rathe, lud ihn zur Tafel, erzählte ihm die Vision des Kreuzes, zeigte ihm das berühmte La-

---

[1]) Aehnlich urtheilen Baur (Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung I, 475 ff.), Dorner (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 792 ff.), Semisch (Art. Eusebius in Herzog's Encykl. Bd. IV, 233) und andere neuere deutsche Theologen.

darum, hörte seine gelegentlichen Predigten stehend an, schrieb ihm mehrere Briefe und übertrug ihm die Aufsicht über die Abschriften der Bibel für den Gebrauch der Kirchen in Constantinopel. Bei der Feier seiner dreißigjährigen Regierung (336) hielt Eusebius eine mit den schwülstigsten Hyperbeln ausgestattete, widerwärtige Lobrede, und nach seinem Tode verherrlichte er in wörtlicher Erfüllung des De mortuis nihil nisi bonum seine Tugenden auf Kosten der Wahrheitsliebe und mit absichtlicher Uebergehung seiner Laster. Charakteristisch für seine blinde Verehrung ist die hochfliegende Phrase im Eingang: „Wenn ich im Geist diese dreimalselige Seele[1]) schaue mit Gott vereint, frei von aller sterblichen Hülle, in blitzleuchtendem Gewand, mit dem unvergänglichen strahlenden Diadem und dem ewigen Leben gekrönt, dann steht mir Sprache und Verstand stille und ich überlasse es gerne einem Besseren, ein würdiges Loblied zu ersinnen"[2]).

Daneben hatte er aber edle Eigenschaften des Geistes und Herzens, welche in ruhigeren Zeiten jeden Bischofssitz geziert hätten. Auch muß man ihm zur Ehre nachsagen, daß er die Gunst des Kaisers nie für Privatzwecke in Anspruch nahm.

Die theologische und literarische Bedeutung des Eusebius liegt im Gebiete der Gelehrsamkeit, die aber bei ihm weit mehr in die Breite als in die Tiefe geht und nicht von philosophischem Geiste und kritischem Urtheil beherrscht und geordnet ist. Er war ein unermüdlicher Leser und Sammler und übertraf wohl alle Kirchenväter, selbst Origenes und Hieronymus kaum ausgenommen, an Umfang des Wissens und Bekanntschaft mit der hellenisch-heidnischen und christlichen Literatur, während er an Kraft, Schärfe und Reichthum des Geistes dem Origenes, Athanasius und den beiden Gregoren weit nachsteht.

Unter seinen Werken sind die historischen bei weitem die berühmtesten und werthvollsten, nämlich die Kirchengeschichte, die Chronik, das Leben Constantins und ein Tractat über die Märtyrer Palästina's während der diocletianischen Verfolgung. Die Stellung des Eusebius am Abschluß der Periode der Verfolgung und Anfang der Periode des griechisch-römischen Staatschristenthums, so wie die Benützung vieler alter, zum Theil verloren gegangener Documente verleiht denselben einen eigenthümlichen Werth. Er ist im Ganzen gemäßigt, unparteiisch und wahrheitsliebend, und verdient insofern mit Recht den Ehrennamen des Vaters der Kirchengeschichte, als er der erste war, der dieses wichtige Feld der theologischen Wissenschaft bebaute und viele Jahrhunderte hindurch ein Muster zur Nachahmung blieb. Doch ist er weder ein kritischer Geschichtsforscher, noch ein eleganter Geschichtsschreiber, sondern blos ein fleißiger, vielwissender Sammler.

Seine Kirchengeschichte von der Geburt Christi bis zum Siege Constantins über Licinius im J. 324 giebt uns ein ziemlich farbloses, unvollständiges, unzusammenhängendes, gebrochenes, aber doch interessantes Bild der heroischen

---

[1]) τρισμακαρίαν ψυχήν.
[2]) Vita Const. I, 2.

Jugendperiode der Kirche und verdankt ihren unschätzbaren Werth nicht seiner historischen Kunst, sondern fast lediglich den Auszügen aus fremden, zum Theil verloren gegangenen Quellen, die meist wörtlich mitgetheilt sind. Auch steht sie allein da für die ersten drei Jahrhunderte, da die Nachfolger des Eusebius ihre Geschichte da beginnen, wo er aufhört.

Seine Chronik enthält einen Grundriß der Weltgeschichte bis 325, nach Zeit und Nationen geordnet (vielfach aus der Chronographie des Julius Africanus entlehnt), und einen Auszug aus dieser Weltchronik in Tabellenform. Das griechische Original ist bis auf unzusammenhängende Fragmente von Syncellus verloren gegangen; aber der zweite Theil (die chronologischen Tabellen) wurde von Hieronymus bis 378 fortgeführt und blieb Jahrhunderte hindurch die Quelle der synchronistischen Geschichtskenntniß und die Grundlage geschichtlicher Werke in der Christenheit[1]). Hieronymus übersetzte auch sein Onomasticon, oder biblische Ortskunde.

In der Biographie und in der Lobrede Constantins hat Eusebius über dem Eifer des Panegyrikers die Würde des Historikers fast ganz vergessen. Dessen ungeachtet ist sie die Hauptquelle für die Regierung seines kaiserlichen Freundes[2]).

Nächst den historischen Schriften stehen an Wichtigkeit die apologetischen, nämlich die praeparatio evangelica[3]) und die demonstratio evangelica[4]). Sie sind beide vor 324 geschrieben und eine Rüstkammer der alten Kirche. Die erstere sucht in 15 Büchern die heidnischen Religionen urkund-

---

[1]) Der griechische Titel war: *Χρονικῶν κανόνων παντοδαπὴ ἱστορία* (Hieron. De viris illustr. c. 81), der lateinische: Chronica Eusebii, sive Canones historiae universae. Das Werk ist jetzt auch in armenischer Uebersetzung bekannt (seit 1818). Vollständigste Ausgabe von Angelo Mai, Rom 1833 (in Script. vet. Nova Coll. tom. VIII), wieder abgedruckt in Migne's Ausg. t. I.

[2]) Schon Sokrates bemerkt (im ersten Buch seiner Kirchengeschichte), daß Eusebius das Leben Constantins mehr als eine panegyrische Rede denn als einen genauen Bericht von Thatsachen verfaßt hat. Baronius (Annal. ad an. 324. n. 5) vergleicht die Vita Const. nicht unpassend mit der Cyropädie des Xenophon, der, wie Cicero sagt, vitam Cyri non tam ad historiae fidem conscripsit, quam ad effigiem justi principis exhibendam. Dieß ist die billigste Erklärung des widerwärtigen Schmeicheltons dieser Biographie und des noch schwülstigeren Panegyricus: De laudibus Constantini. Jak. Burckhardt (Prof. der Gesch. in Basel) spricht in seiner Monographie über Constantin den Gr. (1853) mit der größten Verachtung von Eusebius und nennt ihn (S. 346), uneingedenk seiner sonstigen unläugbaren Verdienste, „den widerlichsten aller Lobredner," der Constantin's Bild durch und durch verfälscht und ihm „das Angesicht eines andächtigen Frömmlers" gegeben hat. Uebrigens sei dieses zweideutige Lob nicht einmal ehrlich; denn Eusebius meine eigentlich nicht die Person, sondern nur die Sache, nämlich das Interesse der Hierarchie.

[3]) Beste Ausgabe von Thomas Gaisford, Oxon. 1843. 4 voll. 8vo. In Migne's Ausg. Tom. III, aber nach der älteren Ausgabe von Vigerus, Par. 1628.

[4]) Ebenfalls herausgegeben von Gaisford, Oxf. 1852. 2 voll. 8vo. Bei Migne Tom. IV.

lich aus den hellenischen Schriften zu widerlegen. Die zweite liefert in 20 Büchern, von denen jedoch blos die zehn ersten erhalten sind, den positiven Beweis für die absolute Wahrheit des Christenthums aus seinem Wesen und aus der Erfüllung der Weissagungen des alten Testaments. Die Theophanie ist ein Compendium aus diesen beiden Werken. Sie ist uns im griechischen Original fragmentarisch[1]) und nun auch in einer syrischen Uebersetzung bekannt, welche von Tattam in einem nitrischen Kloster im J. 1839 entdeckt und von Samuel Lee zu London 1842 herausgegeben wurde[2]). In dieselbe Klasse gehört auch die apologetische Abhandlung gegen Hierokles[3]).

Viel unbedeutender sind die dogmatischen Werke des Eusebius gegen Marcellus, und über die kirchliche Theologie, ebenfalls gegen Marcellus, und für das hypostatische Sein des Sohnes[4]).

Seine Commentare über mehrere biblische Schriften schließen sich unselbstständig und ohne Kenntniß des Hebräischen an die allegorische Methode des Origenes an.

Dazu kommen endlich noch einige isagogische und archäologische Schriften und die Fragmente einer begeisterten Apologie des Origenes, einer Jugendschrift, die er gemeinschaftlich mit Pamphilus vor 309 ausarbeitete, und welche im origenistischen Streite die Zielscheibe der bittersten Angriffe des Epiphanius und Hieronymus war[5]).

§. 294. Die Kirchenhistoriker nach Eusebius.

I. Quellen:

Die Kirchengeschichten des **Socrates, Sozomenus, Theodoretus, Evagrius, Philostorgius** und **Theodorus Lector** sind sammt der Kirchengeschichte des Eusebius herausgegeben von Valesius, Paris 1659—73, in 3 voll. (Fehlerhafter Nachdruck, Frankf. a. M. 1672—79.) Beste Ausgabe, Cambridge 1720 und abermals 1746 in 3 Bänden, mit Verbesserungen und Zusätzen von Guil. Reading. Beste englische Uebersetzung von Meredith, Hanmer und Wye Saltonstall, Cambr. 1683, 1692 und London 1709. Neue Ausg. in Cohn's Ecclesiastical Library, Lond. 1851 in 4 voll. klein 8vo.

---

[1]) Herausgegeben von Cardinal Mai im 4. Bande seiner Nova Patrum Bibliotheca, Rom. 1847. p. 108 sqq. und wieder abgedruckt in Migne's Ausg. von Eusebius Tom. VI, 607 sqq.

[2]) Auch in englischer Bearbeitung unter dem Titel: On the Theophania or divine manifestation of our Saviour Jesus Christ, by Eusebius, translated into English, with Notes, from an ancient Syriac Version of the Greek original, now lost. To which is prefixed a Vindication of the orthodoxy and prophetical views of that distinguished writer, by Sam. Lee. D. D. Cambr. 1843.

[3]) Bei Migne Tom. IV, 795 sqq.

[4]) In Migne's Ausg. Tom. VI, 707 sqq.

[5]) Das sechste Buch war allein von Eusebius nach dem Tode seines Freundes hinzugefügt. Noch vorhanden ist das erste Buch in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus, und einige Excerpte bei Photius.

II. Bearbeitungen:

F. A. Holzhausen: De fontibus, quibus Socrates, Sozomenus ac Theodoretus in scribenda historia sacra usi sunt. Gott. 1825, und **J. G. Dowling**: An Introduction to the Critical Study of Ecclesiast. History. Lond. 1838. p. 34. **Fr. Chr. Baur**: Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. Tüb. 1852. S. 7—32. Vgl. **Phil. Schaff**: Geschichte der apostol. Kirche, die allgemeine Einleitung.

Eusebius gründete, ohne es zu beabsichtigen, eine Schule von Kirchenhistorikern, welche den Faden seiner Erzählung von Constantin dem Großen bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts fortsetzten und wie er sich auf einen einfachen leichtgläubigen Bericht von äußeren Thatsachen und die Sammlung werthvoller Documente beschränkten, ohne eine Ahnung von einer kritischen Sichtung, philosophischen Beherrschung und künstlerischen Reproduction des Materials, wie wir sie bei Thucydides und Tacitus und mehreren neueren Historikern finden. Keiner von ihnen hielt es für nöthig, die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte noch einmal zu schreiben, als hätte Eusebius darin Vollkommenes geleistet. Die Werke von Sokrates, Sozomenus und Theodoret sind zwar von einander unabhängig, aber dem Inhalt nach gleichartig. Alle nehmen im Wesentlichen (mit Ausnahme von Philostorgius) denselben orthodox-kirchlichen und staatskirchlichen Standpunkt ein. Bei allen fällt die Kirchengeschichte und Reichsgeschichte zusammen. Diese Nachfolger des Eusebius sind:

Sokrates, ein Sachwalter oder Scholasticus in Constantinopel, geb. 380. Sein Werk umfaßt in sieben Büchern den Zeitraum von 306—439 und ist werthvoll durch viele Quellenauszüge und ruhige, unparteiische Darstellung. Man hat ihn einer Hinneigung zum Novatianismus beschuldigt. Er hat im Ganzen ein höheres Bewußtsein seiner Aufgabe als seine Nebenmänner und Nachfolger, urtheilt billiger über Häretiker und Schismatiker und ist sparsamer in den Lobsprüchen über Kaiser und Bischöfe [1]).

Hermias Sozomenus, aus Palästina gebürtig, ein jüngerer Zeitgenosse des Sokrates und ebenfalls Scholasticus in Constantinopel, schrieb die Geschichte der Kirche von 323 bis zum Tode des Honorius im J. 423 [2]) in neun Büchern, und trifft daher im Inhalt meist mit Sokrates zusammen, doch, wie es scheint, ohne ihn zu kennen, und mit vielen Zuthaten über die Geschichte der Einsiedler und Mönche, für die er eine große Vorliebe hatte [3]).

---

[1]) Besondere Ausgabe von Hussey: Socratis scholastici hist. eccl. Oxon. 1853. 3 tomi. 8.

[2]) Nach der gewöhnlichen aber unrichtigen Angabe bis zum Jahre 439 wegen einer Stelle in der Dedication an Theodosius.

[3]) Es kann nicht nachgewiesen werden, daß Sozomenus zur Ergänzung des Sokrates, und Theodoret zur Ergänzung beider geschrieben habe, wie öfter (auch von Valois) angenommen wird. Sie scheinen die Arbeiten ihrer Nebenmänner gar nicht gekannt zu haben. Theodoret verweist am Ende seiner Vorrede auf Eusebius als seinen Vorgänger und sagt, daß er seine Geschichte da angefangen, wo Eusebius die seinige geschlossen habe, nämlich mit der Regierung Constantin's, erwähnt aber nichts von anderen Historikern.

Theodoret, Bischof von Cyros, geb. um 390 zu Antiochien, der Sohn einer vornehmen und frommen Mutter, erzogen im Kloster des heil. Euprepius (vielleicht mit Nestorius) und gebildet an den Schriften des Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, seit 420 Bischof von Cyrus oder Cyrrhus in Syrien, von der Räubersynode abgesetzt (449), zu Chalcedon (451) wieder eingesetzt, gestorben 457, ist uns aus den christologischen Streitigkeiten bekannt als der gelehrteste Vertreter des antiochenischen Dyophysitismus oder eines gemäßigten Nestorianismus, der auf dem dritten ökumenischen Concil verdammt wurde, auf dem vierten ökumenischen Concil unter der Bedingung der Verdammung des Nestorius und aller Leugner des theotokos zu seinem Rechte kam, aber auf der fünften ökumenischen Synode doch wieder theilweise verurtheilt wurde. Er war also, wie Eusebius, ebensowohl ein Actor als ein Autor der Kirchengeschichte. Als Bischof führte er ein musterhaftes Leben, wie selbst seine Feinde gestehen, und war besonders wohlthätig gegen die Armen. Er besaß nichts von Werth, als Bücher, und verwandte die Einkünfte seines Bisthums für das öffentliche Wohl. Er theilte den Aberglauben und die Schwächen seiner Zeit.

Seine Kirchengeschichte in fünf Büchern, verfaßt um 450, reicht von 325 bis 428, also vom nicänischen Concil bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites, in den er persönlich verwickelt war. Sie ist die werthvollste Fortsetzung des Eusebius und bietet, obwohl kürzer, eine wesentliche Ergänzung zu Sokrates und Sozomenus.

Seine historia religiosa besteht aus Biographien von Einsiedlern und Mönchen mit großer Begeisterung für asketische Heiligkeit und vielen fabelhaften Zuthaten nach dem Geschmack seiner Zeit. Seine Fabulae haereticae[1]) sind zwar oberflächlich und voll von Irrthümern, aber doch nicht unwichtig für die Dogmengeschichte. Das darin eingeflochtene harte Verdammungsurtheil über Nestorius wird von einigen, jedoch ohne guten Grund, für ein späteres Einschiebsel fremder Hand gehalten[2]).

Theodoret war der bedeutendste syrisch-antiochenische Theologe des fünften Jahrhunderts und ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Er schrieb außer seinen historischen Werken werthvolle Commentare im Geiste der antiochenischen grammatisch-historischen Exegese über die meisten Bücher des Alten Testaments und sämmtliche paulinische Briefe, welche blos denen von Chrysostomus nachstehen; ferner dogmatische und polemische Schriften gegen Cyrill und die alexandrinische Christologie und gegen die Häretiker; eine Apologie des Christenthums gegen die grie-

---

[1]) *Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* in 5 Büchern (in Schulze's Ausgabe der Opera, Tom. IV. p. 280 sqq.). Das fünfte Buch enthält eine Epitome der christlichen Glaubenslehre.

[2]) Im 4. Buche, Kap. 12. Garnier, Cave und Oudin erklären dieses Kapitel für unächt, Schulze (in einer Anmerkung in loco, Tom. IV. p. 368) vertheidigt die Aechtheit. Man erinnere sich, daß Theodoret auf dem Concil von Chalcedon zur Verdammung des Nestorius moralisch gezwungen wurde, um nicht selbst excommunicirt zu werden.

chische Philosophie[1]); Predigten, unter welchen sich zehn über die Vorsehung auszeichnen, und 181 Briefe[2]).

Evagrius, geb. um 536 in Syrien, gestorben um 594, lebte als Rechtsanwalt in Antiochien und leistete dem Patriarchen Gregorius große Dienste, besonders bei einem Processe wegen Blutschande im J. 588. Er war zweimal verheirathet und die Antiochener feierten seine zweite Hochzeit (592) durch öffentliche Spiele. Er ist der letzte eigentliche Fortsetzer des Eusebius und Theodoret. Er beginnt seine Kirchengeschichte in 6 Büchern mit dem Concil von Ephesus 431 und beschließt sie mit dem zwölften Regierungsjahr des Kaisers Mauricius im J. 594. Er ist besonders wichtig für die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten, giebt Nachrichten von Bischöfen und Mönchen, Kirchen und öffentlichen Gebäuden, Erdbeben und anderen Unglücksfällen, und schaltet die politische Geschichte, namentlich die Kriege des Chosroes und die Kämpfe der Barbaren mit ein[3]). Er äußert sich zwar im Anfang sehr billig über die Ketzereien, indem er sie nicht aus der Absicht Gott zu entehren oder zu lästern, sondern aus der Gedankenfreiheit und dem Verbesserungstrieb ableitet[4]); zeigt sich aber im Verlaufe streng orthodox und abergläubischer in der Verehrung von Mönchen, Heiligen und Reliquien[5]).

Theodorus Lector, Vorleser an der Kirche von Constantinopel um 525, verfaßte einen Auszug aus Sokrates, Sozomenus und Theodoret unter dem Namen historia tripartita, die noch im Manuscripte vorhanden ist[6]), und eine Fortsetzung des Sokrates von 431 bis 518, wovon aber blos Bruchstücke bei Johann von Damascus, Nilus und Nicephorus Callisti erhalten sind[7]).

Von Philostorgius, einem arianischen Kirchenhistoriker (geb. 368), sind ebenfalls blos Fragmente durch Photius auf uns gekommen, welche einen sehr starken Parteigeist athmen, so daß der Verlust des Restes nicht zu bedauern ist.

---

[1]) Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική oder θεραπεία, Graecarum affectionum curatio, auch besonders herausgegeben von Gaisford, Oxon. 1839.

[2]) Theodoreti Opera omnia cura et studio Jac. Sirmondi, Par. 1642, 4 voll. fol., mit einem zusätzlichen tom. V von Garnier, 1684. Eine andere Ausgabe von J. L. Schulze, Halle 1768—74, 5 tom. in 10 voll. (mit dem Auctarium und den Dissertationen von Garnier), und von Migne, Par. 1859—60, 5 voll. Die letztere ist ein Abdruck der Schulze'schen Ausg. Vgl. über Theodoret die Dissertationen von Garnier De vita, De fide Theodoreti und De quinta Synodo generali, im letzten Bande der Schulze'schen und Migne'schen Ausgaben; und Schröckh, Th. XVIII.

[3]) Valesius tadelt ihn quod non tantam diligentiam adhibuit in conquirendis antiquitatis ecclesiasticae monumentis, quam in legendis profanis auctoribus.

[4]) H. E. I, 11.

[5]) Die erste Ausgabe besorgte nach einer Pariser Handschrift Rob. Stephanus, Par. 1544. Valesius in seiner Gesammtausgabe benutzt noch zwei andere Handschriften. Eine neue Ausgabe nach dem Texte des Valesius erschien zu Oxford 1844.

[6]) Valesius wollte sie herausgeben und begnügte sich mit der Angabe der Varianten, da der Inhalt nichts Neues bietet.

[7]) Zusammengestellt in der Ausgabe von Valesius.

Er beschrieb den Zeitraum vom Anfang des arianischen Streites bis zum Jahr 423.

Mit dem sechsten Jahrhundert schließt die Reihe der griechischen Historiker, bis im fünfzehnten Jahrhundert der Byzantiner Nikephorus Kallistus oder Kallisti (d. h. Sohn des Kallistus)[1] den Faden wieder aufnahm und den Plan einer allgemeinen Geschichte der katholischen Kirche bis zum Jahre 911 faßte und ausführte. Doch haben wir davon blos achtzehn Bücher, welche bis zum Tode des Kaisers Phokas im J. 610 reichen, nebst einer Inhaltsangabe von fünf weiteren Büchern.

In der lateinischen Kirche — um dieß gleich hier zu anticipiren — fand Eusebius blos Einen Nachfolger und Fortsetzer an dem Presbyter und Mönch Rufinus von Aquileja (330—410). Er war, wie uns aus den origenistischen Streitigkeiten bekannt ist, anfangs ein Freund, nachher ein bitterer Gegner des Hieronymus. Er übersetzte, jedoch mit beliebigen Abkürzungen und Einschaltungen, die Kirchengeschichte des Eusebius und setzte sie in zwei Büchern fort bis auf Theodosius d. Gr. (392). Doch hat seine Fortsetzung geringen Werth. Außerdem schrieb er Biographien der Einsiedler, eine Erklärung des apostolischen Symbolums und übersetzte mehrere Werke (De principiis und Homilien) mit Emendationen des Anstößigen[2]).

Cassiodor, Consul und Mönch (gest. um 562), verfaßte einen nützlichen Auszug aus den Werken des Sokrates, Sozomenus und Theodoret unter dem Titel historia tripartita in 12 Büchern, für den Gebrauch der lateinischen Kirche durch das Mittelalter hindurch.

Originelle Beiträge zur Kirchengeschichte lieferte unter den lateinischen Theologen eigentlich bloß Hieronymus in seinem biographisch-literarischen Katalog berühmter Männer bis auf das Jahr 392, den Gennadius, ein semipelagianischer Presbyter aus Südgallien, bis zum Jahr 495 fortgesetzt hat.

Sulpicius Severus († 420) schrieb in gutem Styl eine heil. Geschichte oder eine Kirchengeschichte des Alten und Neuen Testaments bis auf 400, und Paulus Orosius (um 415) eine apologetische Weltgeschichte, welche aber kaum den Namen einer Geschichte verdienen.

---

[1]) Nicht zu verwechseln mit Nikephorus, dem Patriarchen von Constantinopel, der während der Bilderstreitigkeiten abgesetzt wurde und im J. 828 starb. Seine Werke, worunter auch eine kurze Chronographia ab Adamo ad Michaelis et Theophili tempora, bilden den hundertsten Band in Migne's Patrologia Graeca.

[2]) Seine Werke sind herausgegeben von Vallarsi, Veron. 1745, vol. I. fol. (nicht vollendet). Die Kirchengeschichte ist mehrmals besonders erschienen (ed. Cacciari, Rom. 1740 etc.) und war im Abendlande lange ein dürftiger Ersatz für Eusebius. Die anderen Schriften Rufins sind auch den Werken des Origenes und Hieronymus einverleibt. Vgl. über ihn **Fontanini**: Hist. literar. Aquileiensis, Rom. 1742; **M. de Rubeis**: Dissertationes, Venet. 1754; u. **Kimmel**: De Rufino Eusebii interprete. Gerae 1838.

§. 295. Athanasius der Große.

I. Quellen:

S. Athanasius: Opera omnia quae extant vel quae ejus nomine circumferuntur, etc. Gr. et lat. opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri (Jac. Lopin et B. de Montfaucon). Par. 1698, 3 tom. fol. Dieß ist die eleganteste und correcteste Ausgabe, muß aber ergänzt werden durch zwei Bände der Collectio nova Patrum, ed. B. de Montfaucon Par. 1706. 2 tom. fol. Vollständiger, aber nicht so schön ist die um 1 Bd. vermehrte Ausgabe von 1777, Patav. 3 voll. in 4 fol. (Brunet sagt von der letztern: „Edition moins belle et moins chère que celle de Paris, mais augmentée d'un 4ème vol., lequel renferme les opuscules de S. Athan., tirés de la Collectio nova du B. Montfaucon et des Anecdota de Wolf, et de plus l'interpretatio Psalmorum.") Diese beiden älteren Ausgaben müssen nun aber wieder ergänzt werden durch die syrischen Festbriefe des Athanasius, welche von Dr. Tattam im J. 1843 in einem nitrischen Kloster aufgefunden, von W. Cureton syrisch und englisch zu London 1846 und 1848 (englisch auch von H. Burgess und H. Williams, Oxf. 1854, in der Libr. of the Fathers), von F. Larsow deutsch mit Anmerkungen zu Leipzig 1852 und von Card. Angelo Mai syrisch und lateinisch herausgegeben wurden in der Nova Patr. Bibliotheca. Rom. 1853. tom. VI. p. 1—168. Eine neue wohlfeilere Ausgabe der Opera omnia Athan. erschien zu Petit-Montrouge (Par.) in J. G. Migne's Gr. Patrologia 1857 (Tom. XXV—XXVIII) in 4 voll. (Ein Abdruck der Bened. Ausgabe.)

Die wichtigeren dogmatischen Schriften des Athanasius sind auch besonders herausgegeben von J. C. Thilo, im ersten Bande der Bibliotheca Patrum Graec. dogmatica, Lips. 1853, und in englischer Uebersetzung mit Erläuterungen und Indices von J. H. Newman, Oxf. 1842—44 (Library of the Fathers vols. 8, 13. 19).

II. Bearbeitungen:

Gregorius Naz.: Oratio panegyrica in Magnum Athanasium (Orat. XXI). Mehrere Vitae Athan. im ersten Band der Bened. Ausg. der Opera. **Acta Sanctorum** für Mai 2. **G. Hermant**: La vie d'Athanase etc. Par. 1679. 2 voll. **Tillemont**: Mémoires, vol. VIII. p. 2—258 (sec. éd. Par. 1713). **W. Cave**: Lives of the most eminent Fathers of the first four centuries, vol. II. p. 145—364 (Oxforder Ausg. von 1840). **Schröckh**: Th. XII. S. 101—270. **J. A. Möhler**: Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. Mainz 1827. 2. (Titel-)Ausg. 1844. **Heinr. Voigt**: Die Lehre des heiligen Athanasius von Alexandrien oder die kirchliche Dogmatik des 4. Jahrh. auf Grund der biblischen Lehre vom Logos. Bremen 1861. **A. P. Stanley**: Lectures on the History of the Eastern Church. New-York 1862, lecture VII. (p. 322—358.)

Athanasius ist der theologische und kirchliche, wie sein älterer Zeitgenosse Constantin der politische und weltliche Mittelpunkt, um den sich das nicänische Zeitalter dreht. Beide tragen den Namen des Großen, der erstere mit besserem Rechte, weil seine Größe eine intellectuelle und sittliche ist und sich im Leiden und vieljährigen Kampfe gegen gewaltige Irrthümer und den kaiserlichen Hof bewährte. Athanasius contra mundum, und mundus contra Athanasium ist ein bekanntes Wort, das seine furchtlose Selbstständigkeit und unerschütterli Ueber-

zeugungstreue trefflich charakterisirt. Es scheint mit dem katholischen Autoritätsprincip: Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est in unversöhnlichem Widerspruch zu stehen und beweist, daß die Wahrheit keineswegs immer auf Seiten der Majorität ist, sondern oft sehr unpopulär sein kann. Der isolirte Athanasius war dennoch selbst in der Verbannung und unter dem Bann der Synoden und des Kaisers der Träger der Wahrheit und, wie er später genannt wurde, „der Vater der Orthodoxie“ [1]).

An einem Märtyrerfeste i. J. 313 sah der Bischof Alexander von Alexandrien eine Schaar von Knaben, welche in unschuldigem Spiel die kirchlichen Handlungen nachmachten, wobei der junge Athanasius die Rolle des Bischofs verwaltete und die Taufe durch Untertauchung vollzog [2]). Er ahnte darin seine künftige Größe, nahm ihn unter seinen Schutz, wählte ihn zu seinem Secretair und später zu seinem Archidiakonus. Athanasius studirte die Classiker, die heil. Schrift und die Kirchenväter und lebte dabei als Asket. Er besuchte schon damals zuweilen den heil. Antonius in seiner Einsamkeit.

Im J. 325 begleitete er seinen Bischof auf das nicänische Concil und zeichnete sich dort bereits durch seinen Eifer und Scharfsinn in der Bekämpfung des Arianismus und Vertheidigung der ewigen Gottheit Christi aus. Daher schreibt sich der Haß dieser häretischen Partei gegen ihn, der so viele Stürme über sein Leben beschwor.

Im J. 328 [3]) wurde er auf die Empfehlung des sterbenden Alexander und durch die Stimme des Volkes, obwohl er das kanonische Alter noch nicht besaß und sich anfangs der Wahl durch Flucht zu entziehen suchte, zum Nachfolger ernannt und damit zur höchsten Kirchenwürde des Orients erhoben. Denn als Bischof von Alexandrien war er zugleich Metropolit von Aegypten, Libyen und Pentapolis. Sofort aber begann nun auch die lange Reihe von Kämpfen mit der arianischen Partei, welche sich beim Hofe Constantins Einfluß zu verschaffen

---

[1]) Ὁ πατὴρ τῆς ὀρθοδοξίας. So nennt ihn schon Epiphanius, Haer. 69, c. 2.

[2]) So erzählt Rufinus, H. E. l. I. c. 14. Die meisten römischen Historiker, Hermant, Tillemont, Butler, der Verfasser der Vita Athan. in der Bened. Ausg. (tom. I. p. III), verwerfen diese Legende theils wegen der chronologischen Schwierigkeit, theils weil sie mit der Würde eines solchen Heiligen unverträglich schien. Möhler übergeht sie mit Stillschweigen.

[3]) Dieß ist das richtige Datum nach den Summarien der neu entdeckten Festbriefe des Athanasius, und nicht einige Wochen (Monate) nach dem Concil, „a few weeks [months rather] after the close of the Council“, wie noch die Herausgeber der englischen Uebersetzung der historischen Tractate des Athan. (Oxford Library of the Fathers, 1843, Preface p. XXI) und selbst noch Stanley (a. a. O. p. 325) behaupten. Diese ältere Annahme ruht auf einem Mißverständniß der πέντε μῆνες in einer Stelle des Athanasius, Apol. pro fuga sua, tom. I. P. 1. p. 140, welche Theodoret H. E. I, 26 irrig vom Schluß des Nicänischen Concils, statt von der Wiederaufnahme der Meletianer in die Kirchengemeinschaft datirt. Alexander starb im J. 328, nicht 326. Das Nähere siehe bei Larsow, a. a. O. S. 26, und oben §. 253.

und ihn zur Zurückberufung des Arius und seiner Anhänger aus der Verbannung zu bestimmen wußte. Von nun an sind die Lebensschicksale des Athanasius so unzertrennlich mit der Geschichte des arianischen Streites verwoben, daß nicänischer und athanasianischer Glaube gleichbedeutend sind und die verschiedenen Absetzungen und Zurückberufungen des Athanasius ebenso viele Niederlagen und Siege der nicänischen Orthodoxie bezeichnen. Fünf Mal gelang es der List und Gewalt seiner Gegner, ihn auf Grund von allerlei Beschuldigungen persönlicher und politischer Vergehen, eigentlich aber wegen seiner unerbittlichen Opposition gegen die arianische und semiarianische Irrlehre, seines Amtes zu entsetzen und zu verbannen. Die erste Verbannung brachte er in Trier, die zweite meist in Rom, die dritte bei den Mönchen in der ägyptischen Wüste zu und wandte sie an zur schriftlichen Vertheidigung seiner gerechten Sache. Da zerfiel die arianische Partei zunächst durch innern Zwiespalt und dann durch den Tod ihrer Hauptstütze, des Kaisers Constantius i. J. 361. Der Heide Julian rief die verbannten Bischöfe beider Parteien zurück, damit sie sich, wie er hoffte, untereinander aufreiben möchten. So erhielt auch Athanasius, der gerade den entschiedensten Gegensatz zu diesem christenfeindlichen Kaiser bildete, sein Bisthum wieder. Als er aber durch seine energische und weise Amtsführung vielmehr Eintracht in seinem Sprengel wiederherstellte und dem Heidenthum, das er noch viel weniger als den Arianismus fürchtete, großen Abbruch that, also den listigen Plan Julians vereitelte, griff dieser zur Gewalt und exilirte ihn als einen gefährlichen Ruhestörer. Zum vierten Mal verließ Athanasius Alexandrien, sagte aber mit prophetischem Scharfblick beruhigend zu seinen weinenden Freunden: „Seid guten Muthes, es ist nur eine Wolke, die bald vorüber zieht." Durch seine Geistesgegenwart entging er einem kaiserlichen Schiff auf dem Nil, das zwei gedungene Mörder trug. Nach Julians Tode 362 wurde er von Jovian wieder zurückberufen. Allein dessen Nachfolger Valens, ein Arianer, erließ i. J. 367 ein Edict, welches alle unter Constantius abgesetzten und von Julian zurückberufenen Bischöfe wieder verbannte. Der greise Athanasius mußte zum fünften Mal seine geliebte Heerde verlassen und hielt sich über vier Monate im Grabe seines Vaters verborgen. Da nahm Valens, von der begeisterten Anhänglichkeit der Alexandriner an ihren rechtmäßigen Bischof Schlimmes befürchtend, das Edict zurück.

Von nun an hatte Athanasius Ruhe und schrieb noch im hohen Alter mit jugendlicher Kraft gegen den Apollinarismus. Im J. 373[1]) starb er nach ungefähr 46jähriger Amtsführung, noch vor Beendigung der arianischen Kämpfe. Er hatte den endlichen Sieg der Orthodoxie durch sein Zeugniß gesichert, wurde aber, wie Moses, vor der Erreichung des Zieles vom irdischen Kampfplatz abgerufen.

---

[1]) Die Meinungen über das Todesjahr schwanken zwischen 371 und 373. Da er 46 Jahre Bischof war und erst im J. 328 (nicht 326, wie früher angenommen wurde) den Bischofsstuhl bestieg, so kann er nicht vor dem Jahre 373 oder 374 gestorben sein.

Athanasius war, wie viele große Männer (von David und Paulus bis auf Napoleon und Schleiermacher herab) sehr klein von Statur,[1]) dazu etwas gebückt und abgemagert durch Fasten und viele Trübsale, aber schön von Angesicht, und übte durch sein durchdringendes Auge und seine persönliche Erscheinung eine große Gewalt selbst auf seine Gegner aus.[2]) Seine allgegenwärtige Thätigkeit, seine schnellen und geheimnißvollen Bewegungen, seine Furchtlosigkeit und sein prophetischer Blick in die Zukunft wurden von den Freunden auf göttlichen Beistand, von den Feinden auf einen Bund mit bösen Mächten zurückgeführt. Daher der Glaube an seine Zauberkünste.[3]) Seine Gemeinde in Alexandrien, das Volk und die Mönche Aegyptens waren ihm durch alle Wechselfälle seines sturmbewegten Lebens mit gleicher Treue und Verehrung zugethan. Gregor von Nazianz beginnt seinen begeisterten Panegyricus mit den Worten: „Wenn ich den Athanasius preise, so preise ich die Tugend selbst, weil er alle Tugenden in sich vereinigt hielt." Constantin der jüngere nannte ihn „den Mann Gottes," Theodoret „den großen Erleuchter," und Johann von Damascus „den Grundstein der Kirche Gottes."

Das ist nun alles sehr hyperbolisch nach der Weise der ausgearteten griechischen Rhetorik. Athanasius war nicht frei von den Fehlern seiner Zeit, gehört aber im Ganzen nach dem einstimmigen Urtheil unbefangener Historiker zu den reinsten, imposantesten und ehrwürdigsten Erscheinungen der Kirchengeschichte und wird als solcher jetzt auch allgemein anerkannt.[4]) Er war wie wenige ein theologischer

---

[1]) Julian nannte ihn verächtlich (Ep. 51) μηδὲ ἀνὴρ, ἀλλ' ἀνθρωπίσκος εὐτελής.

[2]) Vgl. Gregor von Naz. in seiner Lobrede.

[3]) Dieser Glaube hat sich verkörpert in der arianischen Form der Legende vom heiligen Georg von Cappadocien, dem arianischen Gegenbischof des Athanasius, der vom Pöbel in Alexandrien ermordet wurde, in seinem Kampfe mit dem Magier Athanasius. Die Arianer rächten sich dadurch an dem Andenken ihres großen Gegners. Später wurde aus dem Magier ein Drache, den Georg auf dem Pferde überwindet. Nach anderen war Georg ein Märtyrer aus der diocletianischen Christenverfolgung.

[4]) Der rationalistische Historiker Henke (Geschichte der christl. Kirche, 5. Aufl. 1818. I. S. 212) nannte ihn zwar einen „hochmüthigen Starrkopf," und den „Urheber von vielen Verwirrungen und von dem Unglück vieler tausend Menschen." Allein diese Zeit der rationalistischen Herabwürdigung der Geschichte ist Gott Lob vorüber. Vergl. Dr. Baur, Vorlesungen über die Dogmengesch., 1866, Bd. I. Abth. II. S. 41: „Die Aufopferung, mit welcher er die Sache der Orthodoxie verfocht, und die Wichtigkeit des Dogma, das der Streit betraf, hat seinen [des Athanasius] Namen der Kirche zu einem der ehrwürdigsten gemacht; in der neueren Zeit wurde er sehr oft nur durch den einseitigen Vorwurf einer leidenschaftlichen theologischen Streitsucht charakterisirt. Von den neuesten kirchen- und dogmenhistorischen Schriftstellern wird nun immer einstimmig anerkannt, daß es ihm ebensowenig an reinem Interesse für die christliche Wahrheit, als an einem tiefen Sinn für die Auffassung derselben gefehlt habe. Ein großes Zeugniß für das Edle seines Charakters giebt die innige Liebe, mit welcher seine Gemeinde in Alexandrien an ihm hing." — Schon Gibbon, der den Glauben des Athanasius verachtete, konnte doch seiner Person den Tribut der Bewunderung nicht versagen. „We have seldom," sagt er Ch. XXI seines berühmten Werkes, „an opportunity of observing, either in active or speculative life,

Charakter im großartigen, alterthümlichen Style. Er war ein Mann aus einem Guß und von einer Idee, und insofern einseitig, doch im besten Sinne, wie das von den meisten großen Männern gilt, die von einem mächtigen, umfassenden Lebensgedanken getragen sind und ihm alles andere unterordnen. So lebte und wirkte Paulus für Christum den Gekreuzigten, Gregor VII. für die römische Hierarchie, Luther für die Lehre der Rechtfertigung aus dem Glauben, Calvin für die Idee der souveränen Gnade Gottes. Die Passion und Lebensaufgabe des Athanasius war die Vertheidigung der Gottheit Christi, welche er mit Recht für den Grundstein am Gebäude des christlichen Glaubens hielt, und ohne welche er sich keine Erlösung denken konnte. Für diese Wahrheit hat er all seine Zeit und Kraft eingesetzt; für diese hat er Absetzung und zwanzigjährige Verbannung erduldet; für diese wäre er jeder Zeit freudig bereit gewesen sein Blut zu vergießen. Wegen der Vertheidiguug dieser Wahrheit ist er viel gehaßt, viel geliebt, immer geachtet oder gefürchtet worden. Im unerschütterlichen Bewußtsein das Recht und den Schutz Gottes auf seiner Seite zu haben, verschmähte er es stets, die weltliche Macht für seine kirchlichen Zwecke zu Hülfe zu rufen und sich zu einer kaiserlichen Hofschranze herabzuwürdigen, wie seine Gegner häufig thaten. Gegen die Arianer war er unerbittlich, weil er durch sie das Wesen des Christenthums selbst gefährdet glaubte, und erlaubte sich die gehässigsten und verächtlichsten Bezeichnungen. Er nannte sie Polytheisten, Atheisten, Juden, Pharisäer, Sadducäer, Herodianer, Spione, Lügner, Hunde, Wölfe, ärgere Verfolger als die Heiden, Antichristen und Teufel. Aber er begnügte sich mit geistigen Waffen und griff oder rieth nie zu Gewaltmaßregeln, wie sein Nachfolger Cyrill ein Jahrhundert später. Er litt Verfolgung, übte sie aber nicht, und bekannte sich zu dem Grundsatz: Die Orthodoxie soll zum Glauben überreden, nicht zwingen. Gegen untergeordnete Irrthümer frommer Männer wie die des Marcell von Ancyra, übte er Nachsicht, und von Origenes sprach er mit Achtung und Dankbarkeit für seine Verdienste, während Epiphanius und selbst Hieronymus sich darin gefielen, sein Andenken zu schwärzen und seine Gebeine zu verbrennen. Dem Verdacht gegen die Orthodoxie des Basilius, den er übrigens nie persönlich kannte, gab er kein Gehör, sondern erklärte seine Liberalität als eine erlaubte Herablassung zu den Schwachen. Als er sich genöthigt sah, gegen Apollinarius zu schreiben, den er sonst achtete und liebte, beschränkte er sich auf die Bekämpfung seiner Irrlehre

---

what effect may be produced, or what obstacles may be surmounted by the force of a single mind, when it is inflexibly applied to the pursuit of a single object. The immortal name of Athanasius will never be separated from the Catholic doctrine of the Trinity, to whose defence he consecrated every moment and every faculty of his being .... Amidst the storms of persecution, the archbishop of Alexandria was patient of labor, jealous of fame, careless of safety; and although his mind was tainted by the contagion of fanaticism, Athanasius displayed a superiority of character and abilities which would have qualified him far better than the degenerate sons of Constantine for the government of a great monarchy."

ohne Nennung des Namens. Es war ihm mehr um theologische Ideen, als um Worte und Formeln zu thun, selbst auf dem Schibboleth homo-usios wollte er nicht eigensinnig bestehen, wenn man nur die große Wahrheit von der wesentlichen und ewigen Gottheit Christi nicht opfere. Bei seinem letzten öffentlichen Auftritt, als Präsident der Synode von Alexandrien i. J. 362, handelte er als Vermittler und Versöhner der streitenden Parteien, die trotz aller Differenz im Gebrauch der Ausdrücke usia und hypostasis im Grunde des Glaubens eins waren.

Unter allen orientalischen Vätern genießt keiner ein so großes Ansehen in der occidentalischen Kirche, als Athanasius. Seine persönliche Anwesenheit in Rom und Trier und seine Kunde der lateinischen Sprache hat dazu beigetragen. Er verpflanzte das Mönchthum nach dem Westen. Vor allem aber war es seine Vertheidigung der Grundlehren des Christenthums, welche ihm dieses Ansehen verschaffte. Unter seinem Namen hat das Symbolum Quicunque, das viel späteren, wahrscheinlich französischen Ursprungs ist, allgemeinen Eingang in der lateinischen Christenheit gefunden und sich bis auf den heutigen Tag in lebendigem Gebrauche erhalten. Sein Name ist unzertrennlich von dem Kampf und Sieg der Lehre von der heil. Dreieinigkeit.

Als Schriftsteller zeichnet sich Athanasius durch dogmatischen Tiefsinn und Scharfsinn, dialektische Gewandtheit und bisweilen durch fulminante Beredtsamkeit aus. Er giebt überall eine siegreiche Geistesüberlegenheit über seine Gegner kund und ist ein rechter malleus haereticorum. Er verfolgt sie in alle ihre Schlupfwinkel und widerlegt alle ihre Argumente und Sophismen. Es herrscht in seinen Ansichten ein strenger logischer Zusammenhang; er wurde aber durch seine stürmischen Schicksale an der Abfassung eines größeren systematischen Werkes verhindert. Fast alle seine Werke sind Gelegenheitsschriften, die ihm von den Umständen abgerungen wurden. Sie lassen sich folgendermaßen eintheilen:

1. Apologetische Schriften zur Vertheidigung des Christenthums. Dahin gehören die zwei zusammengehörigen geistvollen und begeisterten Jugendschriften (verfaßt vor 325): Die „Rede gegen die Hellenen", und „Ueber die Menschwerdung Gottes"[1]), in welcher er schon damals die Centralidee der christlichen Religion sah. Das erste Werk ist eine Widerlegung des Heidenthums, das zweite eine Begründung des Christenthums und (wie Möhler sagt) der erste Versuch einer wissenschaftlichen Constitution des Glaubens von der Idee der Menschwerdung.

2. Dogmatisch-polemische Schriften zur Vertheidigung des nicänischen Glaubens, welche zugleich für die Geschichte der arianischen Streitigkeiten sehr

---

[1]) *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων* (oder Contra gentes), und *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου*, im ersten Bd., Abth. 1 der Bened. Ausg. p. 1—97. Die letztere Abhandlung (De incarnatione Verbi Dei) gegen die Ungläubigen ist nicht zu verwechseln mit der viel später (im J. 364) geschriebenen und von manchen für unächt gehaltenen Abhandlung De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos, tom. I. Pars II. p. 871—890.

wichtig sind. Gegen den Arianismus sind gerichtet: Das Rundschreiben an alle Bischöfe (geschrieben im J. 341); Ueber die Beschlüsse der nicänischen Synode (352); Von der Gesinnung des Dionysius von Alexandrien (352), den er gegen den Vorwurf des Arianismus vertheidigt; Das Rundschreiben an die Bischöfe von Aegypten und Libyen (356); Die vier Reden gegen die Arianer (358)[1]; Der Brief an Serapion über den Tod des Arius (358 oder 359); Geschichte der Arianer an die Mönche (zwischen 358 und 360), über die Vorgänge auf den Synoden zu Ariminum und Seleucia. Dazu kommen ferner die 4 Briefe an Serapion über die Gottheit des heiligen Geistes (358) und die zwei Bücher gegen den Apollinarismus über die volle Menschheit Christi (371).

3. Schriften zu seiner persönlichen Vertheidigung: Die Apologie gegen die Arianer (350); Die Apologie an den Kaiser Constantius (356); die Apologie wegen seiner Flucht (De fuga 357 oder 358) und mehrere Briefe.

4. Exegetische Schriften, besonders ein Commentar über die Psalmen, in denen er überall Typen und Weissagungen auf Christum und die Kirche sieht, und eine Synopse oder Compendium der heiligen Schrift. Ihre Aechtheit ist aber von manchen bezweifelt worden[2].

5. Asketische und erbauliche Schriften. Dahin gehört vor allem seine Biographie des heiligen Antonius[3], verfaßt um 365, jedenfalls nach dem Tode des Antonius, und seine Festbriefe, die erst neuerdings bekannt geworden sind[4]. Die letzteren geben uns einen Einblick in seine bischöfliche Hirtentreue und werfen auch neues Licht über manche seiner Lehren und die kirchlichen Zustände der damaligen Zeit. In diesen Festbriefen kündigte Athanasius, nach alexandrinischer Sitte, jedes Jahr am Epiphanienfeste dem Klerus und den Gemeinden von Aegypten die Zeit des nächsten Osterfestes an und knüpfte daran erbauliche Betrachtungen über Schriftstellen und zeitgemäße Ermahnungen. Sie wurden während der Osterzeit, besonders am Palmsonntag, in den Gemeinden vorgelesen. Da Athanasius 45 Jahre Bischof war, so würde er auch ebenso viele Festbriefe verfaßt haben, wenn er nicht mehrmals durch Flucht oder Krankheit daran wäre verhindert worden. Sie wurden griechisch geschrieben, aber bald ins Syrische übersetzt und waren Jahrhunderte lang im Staube der nitrischen Klöster begraben, bis sie der Forschungsgeist protestantischer Gelehrter wieder ans Licht gezogen hat.

---

[1]) Die älteren Ausgaben zählen fünf Reden gegen die Arianer, indem sie die Epistola encyclica ad Episcopos Aegypti et Libyae contra Arianos als erste Oratio dazu zählen. Schon Photius spricht von einem πεντάβιβλον gegen die Arianer.

[2]) Vgl. die Gründe für und wider in den Opera, tom. II. p. 1004 sqq. und tom. III. p. 124 sqq.

[3]) Opera, tom. II (oder eigentlich tom. I. Pars II), p. 785—866. Vergl. oben §. 167.

[4]) Vgl. die angeführten Ausgaben der Festbriefe von Cureton, Larsow und Angelo Mai.

§. 296. Basilius der Große.

I. Quellen:

S. Basilius Caes. Cappad. archiepisc.: Opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur, Gr. et Lat. ed. Jul. Garnier, Presb. et monach. Benev. e congreg. S. Mauri (et Prud. Marais). Paris 1721—30. 3 voll. fol. Eadem ed. Parisina altera, emendata et aucta a Lud. de Sinner. Par. (Gaume Fratres) 1839, 3 tomi je in 2 Partes (eine elegante und bequeme Ausgabe, nach der ich citire). Ein anderer Abdruck der Bened. Ausg. in Migne's Patrol. Gr. Tom. XXIX—XXXII, Par. 1857 in 4 voll. (Die erste Ausgabe des Basilius besorgte Erasmus bei Froben in Basel 1532.) — Vgl. auch Opera Bas. dogmatica selecta in Thilo's Bibl. Patrol. Gr. dogm., vol. II. Lips. 1854 (besorgt von J. D. H. Goldhorn und enthaltend die Libri III adversus Eunomium, u. Liber I de Spiritu Sancto).

II. Bearbeitungen:

Aeltere Lebensnachrichten und Charakteristiken des Basilius in den Grab- und Lobreden von **Gregorius Naz.** (Orat. XLIII), **Gregorius Nyss., Amphilochius, Ephraem Syrus.** Vgl. ferner die Vita Basil. von **Garnier** in seiner Ausg. der Opera, tom. III, p. XXXVIII—CCLIV (in Migne's Ausg. tom. I); die **Acta Sanctorum** sub Januar. 14; die Biographien von **Hermant, Tillemont** (Tom. IX), **Cave, Fabricius** (Biblioth. tom. IX), **Pfeiffer, Schröckh** (Th. XIII. S. 3—220), **Böhringer** und **W. Klose** (Basilius der Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre. Stralsund 1835).

Die kleinasiatische Provinz Cappadocien erzeugte im vierten Jahrhundert die drei ausgezeichneten Kirchenlehrer Basilius und die beiden Gregore, welche zu dem sonstigen Charakter ihrer Landsleute in schroffem Contraste stehen, da diese als ein feiges, sklavisches und lügenhaftes Geschlecht geschildert werden[1]).

Basilius wurde ums Jahr 329[2]) zu Cäsarea, der Hauptstadt von Cappadocien, im Schooße einer wohlhabenden und frommen Familie geboren, deren Vorfahren sich als Märtyrer ausgezeichnet hatten. Die ersten Keime der Frömmigkeit pflanzte in ihn seine Großmutter Makrina und seine Mutter Emmelia. Er hatte noch vier Brüder und fünf Schwestern, welche alle einen frommen Wandel führten; zwei seiner Brüder, Gregor, Bischof von Nyssa, und Peter, Bischof von Sebaste, und seine Schwester, Makrina die jüngere, gehören, wie er, zu den Heiligen der orientalischen Kirche. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er zuerst von seinem Vater, einem Rhetor, dann auf den Schulen zu Constantinopel (347), wo er den Unterricht und die Freundschaft des berühmten Libanius genoß, und zu Athen, wo er gemeinschaftlich mit seinem intimen Freunde

---

[1]) Besonders in den Briefen des Isidor von Pelusium, der im Anfang des 5. Jahrh. blühte. Gregor von Nazianz giebt eine günstigere Schilderung von den Cappadociern und rühmt sie wegen ihrer Rechtgläubigkeit, welche indeß sehr wohl mit den oben gerügten Fehlern verbunden sein kann, zumal im Orient.

[2]) Nach Garnier, Vita Basil. c. 1. §. 2. Fabricius giebt irrig 316 als Geburtsjahr an.

Gregor von Nazianz und gleichzeitig mit dem Prinz Julian dem Abtrünnigen mehrere Jahre zwischen 351 und 355[1]) Rhetorik, Grammatik, Mathematik und Philosophie studirte.

Athen zog theils durch seinen alten Ruhm und geschichtliche Traditionen, theils durch treffliche Lehrer der Philosophie und Beredtsamkeit, oder Sophisten, wie man sie im ehrenvollen Sinne nannte, unter denen damals Himerius und Proäresius besonders hervorragten, noch immer eine große Menge studirender Jünglinge aus allen Gegenden Griechenlands und selbst aus entlegenen asiatischen Provinzen an sich. Jeder Sophist hatte seine eigene Schule und Partei, die ihm mit unglaublichem Eifer zugethan war und jeden neuankommenden Studenten für ihren Meister zu werben suchte. Bei diesen Werbungen, sowie bei den häufigen literarischen Streitigkeiten und Wortkämpfen der verschiedenen Sophistenschulen unter sich ging es nicht selten sehr wild und roh her. Für Jünglinge, die im Christenthum noch nicht festbegründet waren, hatte der Aufenthalt in Athen und die Beschäftigung mit den alten Classikern viel Verführerisches und konnte sie leicht für das Heidenthum begeistern, obwohl dieses freilich seine Lebenskraft bereits verloren hatte und bloß noch durch künstliche Mittel der Magie, Theurgie und einen unklaren Mysticismus aufrecht gehalten wurde[2]).

Basilius und Gregor blieben standhaft, und kein poetischer oder rhetorischer Schimmer konnte die Eindrücke einer frommen Jugenderziehung verwischen. Der letztere sagt von ihren Studien in Athen in seiner 43. Rede: „Wir kannten nur zwei Straßen der Stadt, die eine zur Kirche und zu den Dienern des Altars, welche die göttlichen Geheimnisse feierten und die Glieder Jesu Christi mit dem Brode des Lebens nährten; die andere, die wir jedoch nicht so hoch achteten als jene, zu den öffentlichen Schulen und zu den Lehrern der Wissenschaften. Den Andern überließen wir die Straßen zu den Theatern, Schauspielen und zu den Orten unheiliger Lustbarkeiten. Unsere Heiligung war unsere große Angelegenheit, unser einziger Zweck ging dahin, Christen zu heißen und zu sein. In dieses setzten wir unseren ganzen Ruhm“[3]). In einer später geschriebenen Rede über die classischen Studien ermuntert Basilius zu denselben, aber man solle sie mit Vorsicht und mit beständiger Rücksicht auf den christlichen Lebenszweck, d. h. auf das ewige Leben treiben, zu welchem alle irdischen Zwecke und Lebensgüter sich verhalten wie der Schatten und Traum zur Wirklichkeit. Beim Pflücken der Rose soll

---

1) Ueber die Zeit seines Aufenthaltes in Athen vgl. Tillemont und Garnier.

2) Vgl. über dieses athenienfische Studentenleben der damaligen Zeit besonders die 43ste (nach ältern Ausg. die 20ste) Rede Gregors von Naz. cap. 14 sqq., und Libanius, De vita sua, p. 13 ed. Reiske, und eine (mir nicht bekannte) Abhandlung von Schlosser in Schlosser u. Bercht's Archiv für Geschichte und Literatur I. S. 217 f.: Universitäten, Studirende und Professoren der Griechen zu Julians und Theodosius Zeiten.

3) ἡμῖν δὲ τὸ μέγα πρᾶγμα καὶ ὄνομα, Χριστιανοὺς καὶ εἶναι καὶ ὀνομάζεσθαι. Oratio funebris in laudem Basilii M. (Orat. XLIII, c. 21, in Migne's Ausg. om. II. p. 523.)

man die Dornen vermeiden, und wie die Biene nicht bloß an der Farbe und am Geruch sich ergötzen, sondern auch nützlichen Honig aus der Blume gewinnen[1].

Diese intime Freundschaft des Basilius und Gregor, welche vom frischen, begeisterten Jünglingsalter bis zum Tode dauerte, auf gleichen geistigen und sittlichen Bestrebungen ruhte und durch christliche Frömmigkeit geheiligt war, ist ein liebliches und anziehendes Kapitel in der Patristik und rechtfertigt eine kurze Episode in ein Gebiet, das bisher von keinem Kirchenhistoriker berührt wurde.

Bei aller asketischer Beschränktheit der Zeit, in der auch diese erleuchteten Väter befangen waren, hatten sie doch einen offenen Sinn für die Wissenschaft und Kunst und für die Schönheiten der Natur. In den Schriften des Basilius und der beiden Gregore finden sich gelegentlich Naturschilderungen, wie wir sie bei den heidnischen Classikern vergeblich suchen. Die Naturschilderungen der altgriechischen und lateinischen Dichter und Philosophen lassen sich auf wenige Seiten zusammendrängen. Sokrates ging, wie wir bei Plato lesen, nie spazieren, weil man von Bäumen und Gegenden nichts lernen könne; er hielt das ganze Studium der Natur für nutzlos, weil es die Menschen weder vernünftiger noch tugendhafter mache, und machte die Selbsterkenntniß zum höchsten Ziele alles Wissens. Der tiefere Sinn für Naturschönheit ist erst durch die Religion der Offenbarung geweckt worden, welche in der Schöpfung überall die Spuren der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes erkennen lehrt. Das Buch Ruth, das Buch Hiob, viele Psalmen, besonders der 104. Psalm, sind einzig in ihrer Art und die Gleichnisse ohne Parallele in der griechischen und römischen Literatur. Der berühmte Naturforscher Alexander von Humboldt hat einige der schönsten Naturschilderungen der Väter für seine Zwecke zusammengestellt[2]). Sie sind interessant als ein Beweis des verklärenden Einflusses, den der Geist des Christenthums auch auf die Naturanschauung geübt hat. Es zieht sich durch dieselben ein Hauch süßer Schwermuth hindurch, welche dem classischen Alterthum ganz fremd ist. Besonders zeigt sich dieß bei Gregor von Nyssa, dem Bruder des Basilius. „Wenn ich", sagt er

---

[1]) Oratio ad adolescentes, quomodo possint ex gentilium libris fructum capere, oder kürzer De legendis libris gentilium (bei Garnier-Sinner, tom. II. P. I. p. 243—259). Diese berühmte Rede, welche wenigstens einige Hochachtung vor classischen Studien im Mittelalter erhalten half, wurde mehrmals besonders herausgegeben, z. B. von Hugo Grotius (mit einer neuen lat. Uebersetzung u. Prolegomena) 1623, Joh. Potter 1694, J. H. Majus 1714, u. s. w.

[2]) Im 2. Bande seines Kosmos, Stuttg. und Tübingen 1847, S. 27 ff. Humboldt bemerkt mit Recht (S. 26): „Die christliche Richtung des Gemüthes war die, aus der Weltordnung und aus der Schönheit der Natur die Größe und die Güte des Schöpfers zu beweisen. Eine solche Richtung, die Verherrlichung der Gottheit aus ihren Werken, veranlaßte den Hang nach Naturbeschreibungen." Die früheste und ausführlichste Schilderung der Art findet er bei dem apologetischen Schriftsteller Minucius Felix. Dann führt er mehrere Beispiele aus Basilius (für den er „schon lange eine besondere Vorliebe" zu hegen bekennt), Epist. XIV und Ep. CCXXIII, aus Gregor von Nyssa und Chrysostomus an. Ich habe mir einige seiner eleganten Uebersetzungen im Texte angeeignet.

unter anderem „jeden Felsenrücken, jeden Thalgrund, jede Ebene mit neu entsprossenem Grase bedeckt sehe, dann den mannigfaltigen Schmuck der Bäume und zu meinen Füßen die Lilien, doppelt von der Natur ausgestattet mit Wohlgeruch und Farbenreiz; wenn ich in der Ferne sehe das Meer, zu dem hin die wandelnde Wolke führt: so wird mein Gemüth mit Schwermuth ergriffen, die nicht ohne Wonne ist. Verschwinden dann im Herbste die Früchte, fallen die Blätter, starren die Aeste des Baumes ihres Schmuckes beraubt: so versenken wir uns bei dem ewig und regelmäßig wiederkehrenden Wechsel in den Einklang der Wunderkräfte der Natur. Wer diese mit dem sinnigen Auge der Seele durchschaut, fühlt des Menschen Kleinheit bei der Größe des Weltalls"[1]). Doch finden sich daneben auch heitere Schilderungen, wie die schöne Beschreibung des Frühlings in einer Rede des Gregor von Nazianz auf den Märtyrer Mamas[2]).

Ein zweites charakteristisches Merkmal dieser Naturschilderungen, welches für den Kirchenhistoriker das wichtigste ist, besteht in der Beziehung der irdischen Schönheit auf das Ewige und Himmlische und in der Verherrlichung Gottes in den Werken der Schöpfung, die sich von den Psalmen und dem Buche Hiob auch in die Kirche verpflanzte. In den Homilien über die Schöpfungsgeschichte beschreibt Basilius die Milde der heiteren Nächte in Kleinasien, wo die Sterne, „die ewigen Blüthen des Himmels, den Geist des Menschen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren erheben". Gregor von Nazianz fährt, nachdem er in der erwähnten Rede den Frühling in den lieblichsten und lebendigsten Farben geschildert, also fort: „Alles lobet Gott und verherrlicht ihn mit unaussprechlichen Tönen; für Alles wird Gott auch durch mich Dank dargebracht, und so wird der Lobgesang jener Creaturen auch der unsrige, jener, deren Loblied ich hier aussspreche . . ." „Ja es ist jetzt" [Anspielung auf das Osterfest] „der Frühling der Welt, der Frühling des Geistes, der Frühling für die Seelen, der Frühling für den Körper, der sichtbare Frühling, der unsichtbare Frühling, an dem wir auch dort Theil nehmen werden, wenn wir hier auf die rechte Weise umgewandelt sind und als Erneute zu einem neuen Leben eingehen." So wird die Erde zu einer Vorstufe des Himmels, die Schönheit des Leibes zu einem Spiegelbilde der Schönheit des Geistes geweiht.

Die griechischen Väter stellten die Naturschönheit über die Werke der Kunst, gegen welche sie wegen ihres heidnischen Mißbrauchs eine gewisse Abneigung hatten. „Siehst Du schimmernde Gebäude, will Dich der Anblick der Säulengänge verführen: so betrachte schnell das Himmelsgewölbe und die freien Felder, an welchen die Heerden am Ufer der Seen weiden. Wer verachtet nicht alle Schöpfung der Kunst, wenn er in der Stille des Herzens früh die aufgehende Sonne bewundert, indem sie ihr goldenes (krokosgelbes) Licht über den Erdkreis gießt; wenn er, an einer Quelle im tiefen Grase oder unter den dunklen Schatten dichtbelaubter

---

[1]) Aus einzelnen Fragmenten des Greg. Nyss. zusammengestellt und übersetzt von Humboldt a. a. O. S. 29 f.

[2]) Siehe Ullmann's Gregor von Nazianz, S. 210 ff.

Bäume ruhend, sein Auge weidet an der weiten dämmernd hinschwindenden Ferne". So ruft Chrysostomus aus seiner klösterlichen Einsamkeit in der Nähe von Antiochien, und Humboldt[1]) macht dazu die geistreiche Bemerkung: „Es war, als hätte die Beredtsamkeit am Quell der Natur, in den damals waldigen Berggegenden von Syrien und Kleinasien ihr Element, die Freiheit wiedergefunden."

In den späteren rohen Zeiten der ersten Einführung des Christenthums unter den celtischen und germanischen Stämmen, welche die unheimlichen Kräfte der Natur in rohen Symbolen verehrt hatten, trat ein ähnlicher Gegensatz gegen den Umgang mit der Natur ein, wie wir ihn z. B. bei Tertullian gegen die heidnische Kunst finden, und Kirchenversammlungen aus dem 12. und 13. Jahrhundert zu Tours (1163) und zu Paris (1209) verboten den Mönchen das sündhafte Lesen physikalischer Schriften, bis der berühmte Scholastiker Albert der Große († 1280) und der geniale Roger Bacon († 1294) in die Geheimnisse der Natur eindrangen und dem Studium derselben wieder zu Ehren und Ansehen verhalfen.

Wir kehren zum Leben des Basilius zurück. Nach Vollendung seiner Studien in Athen trat er in seiner Vaterstadt Cäsarea als Rhetor auf. Allein bald darauf (im J. 360) begab er sich auf eine Reise nach Syrien, Palästina und Aegypten, um das Mönchsleben kennen zu lernen und wurde dafür immer mehr begeistert. Er verschenkte sein Vermögen an die Armen und zog sich in eine einsame romantische Gegend im Pontus zurück, nahe bei dem Kloster, in welchem seine Mutter Emmelia mit seiner Schwester Makrina und anderen frommen Jungfrauen der Betrachtung lebten. „Gott hat mir", so schrieb er an seinen Freund Gregor, „eine Gegend gezeigt, die genau zu meiner Lebensweise paßt; sie ist in Wahrheit, wie wir bei heiteren Scherzen uns oft eine wünschten. Was die Einbildungskraft uns in weiter Ferne gezeigt, das sehe ich jetzt vor mir. Ein hoher Berg, mit dichter Waldung bedeckt, ist gegen Norden von frischen, immerfließenden Wassern befeuchtet. Am Fuße des Berges dehnt sich eine weite Ebene hin, fruchtbar durch die Dämpfe, die sie benetzen. Der umgebende Wald, in welchem sich vielartige Bäume zusammendrängen, schließt mich ab wie eine feste Burg. Die Einöde ist von zwei tiefen Thalschluchten begrenzt. Auf der einen Seite bildet der Fluß, wo er vom Berge schäumend herabstürzt, ein schwer zu überschreitendes Hinderniß, auf der anderen verschließt ein breiter Bergrücken den Eingang. Meine Hütte ist auf dem Gipfel so gelegen, daß ich die weite Ebene überschaue, wie den ganzen Lauf des Iris, welcher schöner und wasserreicher ist als der Strymon bei Amphipolis. Der Fluß meiner Einöde, reißender als irgend einer, den ich kenne, bricht sich an der vorspringenden Felswand und wälzt sich schäumend in den Abgrund: dem Bergwanderer ein anmuthiger, wundervoller Anblick, den Eingeborenen nutzbar zu reichlichem Fischfang. Soll ich Dir beschreiben die befruchtenden Dämpfe, welche aus der (feuchten) Erde, die kühlen Lüfte, welche aus dem (bewegten) Wasserspiegel aufsteigen? soll ich reden von dem lieblichen Gesang der Vögel und der

---

[1]) A. a. O. S. 30.

Fülle blühender Kräuter? Was mich vor allem reizt, ist die stille Ruhe der Gegend. Sie wird nur bisweilen von Jägern besucht; denn meine Wildniß nährt Hirsche und Heerden wilder Ziegen, nicht eure Bären und eure Wölfe. Wie möchte ich einen Ort mit diesem vertauschen? Alkmäon, nachdem er die Echinaden gefunden, wollte nicht weiter umherirren"[1]). Diese romantische Schilderung beweist, daß das Mönchsleben für gebildete Geister auch eine ideale und poetische Seite hatte. In dieser Gegend glaubte Basilius, frei von allen Sorgen, Zerstreuungen und Unterbrechungen des weltlichen Lebens, Gott am besten dienen zu können. „Was ist seliger, als auf der Erde den Chor der Engel nachahmen, gleich mit dem Anbruche des Tages zum Gebete sich erheben und den Schöpfer mit Lobgesängen und Liedern preisen; dann beim hellen Glanz der Sonne an die Arbeit gehen, überall begleitet vom Gebete, die Thätigkeit mit Lobgesang, wie mit Salz würzend? Die stille Einsamkeit ist der Anfang für die Reinigung der Seele. Denn der Geist, wenn er nicht nach außen hin zerstreut wird und durch die Sinne nicht in die Welt sich verliert, zieht sich in sich selbst zurück und erhebt sich zum Gedanken an Gott". In der heiligen Schrift fand er „wie in einem Aufbewahrungsort aller Heilmittel, die für seine Krankheit zuträgliche Arznei."

Indeß mußte er es freilich auch erfahren, daß die Flucht von der Stadt noch keine Flucht vom eigenen Selbst sei. „Wohl habe ich", sagt er im zweiten Brief[2]), „den Aufenthalt in der Stadt als eine Quelle von tausend Uebeln verlassen, aber mich selbst konnte ich nicht verlassen. Ich gleiche den Menschen, welche der Meerfahrt ungewohnt, die Seekrankheit bekommen und aus dem großen Schiffe, weil es stärker schwankt, in einen kleinen Kahn steigen, aber dennoch auch dort den Schwindel und Ekel behalten. So geht es auch mir; denn indem ich die in mir wohnenden Leidenschaften mit mir herumtrage, bin ich überall von gleicher Unruhe gequält, so daß mir eben nicht sehr durch diese Einsamkeit geholfen wird." Im Verfolge des Briefes und sonst sucht er aber dennoch zu zeigen, daß zur Bezähmung der wilden Leidenschaften und zur Erringung der wahren Seelenruhe Abgezogenheit von den Weltgeschäften, Ehelosigkeit, Einsamkeit, stete Beschäftigung mit der heiligen Schrift, mit dem Leben göttlicher Menschen, Gebet und Betrachtung und eine angemessene asketisch-strenge äußere Lebensweise nöthig sei.

Es gelang ihm, seinen Freund Gregor zu sich zu ziehen. Gemeinschaftlich trieben sie Gebet, Studien und körperliche Arbeit, machten Auszüge aus den Werken des Origenes, die wir unter dem Namen Philokalia als das Werk beider

---

[1]) Ep. XIV, an seinen Freund Gregor (tom. III. p. 132 ed. Garnier-Sinner), übersetzt von A. v. Humboldt, a. a. O. S. 28, der dazu die Bemerkung macht: „Es sprechen sich in dieser einfachen Schilderung der Landschaft und des Waldlebens Gefühle aus, welche sich mit denen der modernen Zeit inniger verschmelzen als alles, was uns aus dem griechischen und römischen Alterthum überkommen ist."

[2]) An seinen Freund Gregor, Ep. II. c. 1 (tom. III. p. 100).

Freunde besitzen, und schrieben die Mönchsregeln, welche viel zur Beförderung und Regelung des Cönobitenlebens beitrugen.

Im Jahre 364 wurde Basilius gegen seinen Willen zum Presbyter und 370 unter Mitwirkung Gregors und seines Vaters zum Bischof von Cäsarea und Metropoliten von ganz Cappadocien erwählt. In dieser Eigenschaft hatte er fünfzig Landbischöfe unter sich und widmete sich fortan der Leitung der Kirche und der Bekämpfung des Arianismus, der durch den Kaiser Valens im Orient wieder zur Herrschaft gekommen war. Er suchte dem katholischen Glauben den Sieg zu verschaffen, einmal durch enge Verbindung mit dem orthodoxen Abendlande und dann auch durch eine gewisse Liberalität, indem er in Bezug auf die damals symbolisch noch nicht festgestellte Lehre vom heiligen Geist es für hinreichend gelten lassen wollte, wenn man ihn nicht für ein Geschöpf erkläre. Allein die streng-orthodoxe Partei, besonders die Mönche, verlangten die ausdrückliche Anerkennung der Gottheit des heiligen Geistes und feindeten den Basilius heftig an. Noch mehr war er bedrängt von den Arianern. Der Kaiser wollte auch Cappadocien der Ketzerei unterwerfen und drohte durch seinen Präfecten dem Bischof mit Confiscation, Verbannung und Tod. Basilius antwortete: „Weiter nichts? Von diesem allem trifft mich nicht Eines. Dessen Güter können nicht eingezogen werden, der keine besitzt. Verbannung kenne ich nicht; denn ich bin von keinem Orte beschränkt und Gottes Gast, dem die ganze Erde gehört. Für Marter bin ich unempfindlich, der Tod aber ist mir ein Wohlthäter; denn er sendet mich schneller zu Gott, dem ich lebe und wandle; größtentheils bin ich auch schon gestorben und eile schon lange zur Grube.“

Schon wollte der Kaiser ihn verbannen, als sein sechsjähriger Sohn plötzlich erkrankte und die Aerzte alle Hoffnung aufgaben. Da ließ er Basilius kommen und der Sohn wurde gesund, obwohl er doch bald darauf starb. Auch der kaiserliche Präfect genas von einer Krankheit und schrieb es dem Gebete des Bischofs zu, gegen den er sich früher übermüthig benommen hatte. So war diese Gefahr durch besondere göttliche Hülfe abgelenkt.

Indeß traten ihm immer wieder andere Schwierigkeiten, Verwirrungen und Spaltungen entgegen, die ihn an der Erreichung seines Wunsches, den Kirchenfrieden herzustellen, hinderten. Diese Stürme und allerlei Anfeindungen zehrten seinen Körper frühzeitig ab. Er starb im J. 379, zwei Jahre vor dem endlichen Sieg der nicänischen Orthodoxie, mit den Worten: „In deine Hände, o Herr, befehle ich meinen Geist; Du hast mich erlöst, o Herr, Gott der Wahrheit.“ Er wurde von einer tieftrauernden Menschenmenge zu Grabe geleitet.

Basilius war arm und fast immer kränklich, hatte blos ein einziges, abgenutztes Kleid und aß fast nichts als Brot, Salz und Kräuter. Die Pflege der Armen und Kranken ließ er sich sehr angelegen sein. Er gründete in der Nähe von Cäsarea jene schon erwähnte großartige Krankenanstalt, Basilias, hauptsächlich für Aussätzige, die oft in jenen Gegenden ganz verlassen und dem traurigsten Schicksal preisgegeben waren, nahm sich selbst der Nothleidenden an, behandelte

sie wie Brüder und scheute sich nicht, sie trotz ihres ekelhaften Zustandes zu küssen [1]).

Basilius ist ausgezeichnet als geistlicher Redner und als Theolog, noch mehr als Seelsorger und Kirchenregent, und nimmt auch in der Geschichte des Mönchthums eine hervorragende Stellung ein [2]). An classischer Bildung steht er keinem seiner Zeitgenossen nach. Sein Styl ist rein, elegant und kräftig. Er nimmt als Schriftsteller mit den beiden Gregoren den ersten Rang unter den Vätern der griechischen Kirche ein. Photius meinte, wer ein Panegyriker werden wolle, brauche weder Demosthenes noch Cicero, sondern bloß Basilius zu seinem Muster zu nehmen.

Von seinen Schriften sind für die Dogmengeschichte wichtig die 5 Bücher gegen Eunomius, verfaßt um 361, zur Vertheidigung der Gottheit Christi, und das Werk über den heiligen Geist, geschrieben im J. 375 auf Bitte seines Freundes Amphilochius [3]). Er scheute Anfangs aus Furcht vor dem Sabellianismus die strenge Lehre der homousia, aber die Verfolgung der Arianer trieb ihn zum entschiedenen Bekenntniß. Wichtig für den Orient ist die ihm zugeschriebene Liturgie, welche neben der des Chrysostomus noch immer im Gebrauch ist, aber ohne Zweifel erst nach und nach die jetzige Gestalt angenommen hat. Außerdem besitzen wir von ihm neun Homilien über die Schöpfungsgeschichte [4]), welche voll abenteuerlicher allegorischer Erklärungen sind, aber in der alten Kirche im größten Ansehen standen und in ähnlichen Werken von Ambrosius und Augustin, besonders von dem ersteren stark gebraucht wurden; ferner Homilien über die Psalmen; mehrere asketische und moralische Abhandlungen [5]) und 365 Briefe [6]), welche über sein Leben und seine Zeit viel Aufschluß geben.

§. 297. Gregor von Nyssa.

I. Quellen:

S. Gregorius Nyssenus: Opera omnia, quae reperiri potuerunt, Gr. et Lat., nunc primum e mss. codd. edita studio Fronte Ducaei (e Societate Jesu). Paris 1615, 2 voll. fol. Dazu ist zu nehmen: Appendix Gregorii ex ed. Jac. Gretseri. Par. 1618. fol.; sowie der Antirrhetoricus adv. Apollinar., zuerst herausgegeben von L. Al. Zacagni, Collectanea monum. vet. eccl. Graec. et Lat.

---

[1]) Gregor von Naz.: Orat. XLIII, 63. p. 817 sq.

[2]) K. Hase charakterisirt ihn (§. 102) kurz und bündig: „Der Bewunderer des Libanius wie des heil. Antonius, so eifrig für die Wissenschaft als für das Mönchthum, am größten in der Kirchenregierung."

[3]) Die ersteren in Tom. I., das letztere in Tom. III. ed. Garnier, beide in Thilo's Biblioth. Patr. Gr. dogm. tom. II.

[4]) Ἑξαήμερον, oder Homiliae IX in Hexaemeron, Opera I. p. 1—125 ed. Garn. Eine ausführliche Analyse dieser Predigten giebt Schröckh, XIII. S. 168—181.

[5]) Moralia oder kurze sittliche Regeln; Constitutiones monasticae etc., in Tom. II.

[6]) Nach der von den früheren Ausgaben abweichenden Zählung von Garnier (Tom. III, 97—681), mit Einschluß der unächten, der zweifelhaften und der von einigen anderen Personen.

Rom. 1698, und in Gallandi Bibliotheca tom. VI. Spätere Ausgabe der Opera von Aeg. Morel, Par. 1638, 3 voll. fol. („moins belle que celle de 1615, mais plus ample et plus commode ... peu correcte," nach Brunet); von Migne, Petit-Mont-rouge, 1858, 3 voll.; und neuestens von Franz Oehler, Halis Saxonum, 1865 sqq. (Tom. I continens libros dogmaticos, aber blos im griechischen Original.)

II. Bearbeitungen:

Biographien in den **Acta Sanctorum** und in **Butler**, sub Mart. 9. **Tillemont**: Mém. tom. IX. p. 561 sqq. **Schröckh**: Th. XIV. S. 1—147. **Jul. Rupp**: Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen. Leipz. 1834. (Ungenügend). **W. Möller**: Gregorii Nyss. doctrina de hominis natura etc. Halis 1854, und Art. in Herzogs Encykl. V. S. 354 ff.

Gregor von Nyssa war ein jüngerer Bruder des Basilius und der dritte Sohn seiner Eltern. Auf seine vornehme Abkunft bildete er sich nichts ein. Blut, Reichthum und Glanz, sagt er, soll man den Freunden der Welt überlassen; des Christen Geschlecht sei seine Verwandtschaft mit dem Göttlichen, sein Vaterland die Tugend, seine Freiheit die Kindschaft Gottes. Er war schwächlich und schüchtern und nicht sowohl für das praktische Leben, als für das Studium und die Speculation geboren. Er bildete seinen Geist besonders an den Schriften des Origenes und unter der Leitung seines Bruders, den er daher seinen Vater und Lehrer nennt. Uebrigens ist uns sein Jugendleben weiter nicht bekannt.

Nachdem er eine kurze Zeit Rhetor gewesen war, brach er mit der Welt, zog sich in den Pontus in die Einsamkeit zurück und gewann das asketische Leben lieb.

Ganz im Geiste dieser damals schon so allgemein verbreiteten Richtung preist er, obwohl er selbst verheirathet war, die Jungfräulichkeit in einer besonderen Schrift als einen höheren Grad der Vollkommenheit und schildert das Glück dessen, der über die Mühseligkeiten und Verlockungen der Ehe erhaben und so, wie er meint, in den ursprünglichen paradiesischen Zustand des Menschen zurückgekehrt sei[1]). „Von allen Uebeln der Ehe ist die Virginität frei; sie hat keine verlorenen Kinder, keinen Gatten zu beweinen, sie ist immer mit ihrem Bräutigam und freut sich ihrer frommen Uebungen, und wenn der Tod kommt, wird sie nicht getrennt von ihm, sondern auf ewig verbunden." Uebrigens bestehe, meint er, das Wesen der geistigen Virginität keineswegs bloß in dem Bischen fleischlicher Enthaltsamkeit, sondern in der Reinheit des ganzen Lebens. Sie ist ihm die wahre Philosophie, die vollkommene Freiheit. Den Zweck der Askese überhaupt setzt er nicht in die Abquälung des Körpers, — diese ist nur Mittel, — sondern in die möglichst leichte Bewegung der geistigen Functionen.

---

[1]) Seine Verheirathung geht aus seinem eigenen Geständniß hervor, De virginitate c. 3, wo unter der Theosebia seine Frau (und nicht, wie einige ältere römische Gelehrte und Rupp, a. a. O. S. 25, vermuthen, seine Schwester) zu verstehen ist, und aus dem Trostschreiben des Gregor von Nazianz, Ep. 95. Er beklagt es, daß ihm seine Lobschrift auf die *παρθηνία* nicht mehr die erwünschte Frucht bringen könne.

Sein Bruder Basilius berief ihn im J. 372 gegen seinen Willen aus seiner gelehrten Muße in seine Nähe zum Bischof von Nyssa, einer unbedeutenden Stadt Cappadociens. Er meinte, es sei besser, der Ort empfange seine Ehre von seinem Bruder, als umgekehrt. So ist es auch geschehen. Da Gregor eifrig für den nicänischen Glauben wirkte, so zog er sich den Haß der Arianer zu und es gelang diesen, ihn auf einer Synode im J. 376 abzusetzen und zu vertreiben. Zwei Jahre später aber, als der Kaiser Valens starb und Gratian die Verbannungsbefehle aufhob, erhielt Gregor sein Bisthum wieder.

Nun kamen andere Leiden über ihn. Kurz nach einander starben seine Geschwister. Er hielt eine Lobrede auf Basilius, den er hoch verehrte, und beschrieb das Leben und Sterben seiner schönen und edlen Schwester Makrina, welche nach dem Tode ihres Bräutigams, um ihm treu zu bleiben, den ledigen Stand erwählt und sich später mit ihrer Mutter in die Einsamkeit zurückgezogen und viel Einfluß auf ihre Brüder geübt hatte. In ihren Mund legte er seine theologischen Belehrungen über Seele, Tod, Auferstehung und Wiederbringung[1]). Sie starb in den Armen Gregors, nachdem sie gebetet: „Du, o Gott, hast mir die Todesfurcht genommen. Du hast verliehen, daß dieses Lebensende der Anfang des wahren Lebens ist. Du giebst die Leiber zu ihrer Zeit dem Todesschlaf und erweckst sie wieder aus dem Schlafe mit der letzten Trompete . . , Du hast uns vom Fluch und von der Sünde befreit dadurch, daß Du beides für uns geworden bist; Du hast der Schlange den Kopf zertreten, hast die Thore der Unterwelt erbrochen; den, der die Macht des Todes hatte, überwunden und uns den Weg zur Auferstehung gebahnt. Du hast zum Verderben des Feindes und zur Sicherheit unseres Lebens denen, die Dich fürchten, ein Zeichen aufgestellt, das Zeichen Deines heiligen Kreuzes, o ewiger Gott, dem ich verlobt bin vom Mutterleibe an, den meine Seele mit aller Kraft geliebt hat, dem ich mein Fleisch und meine Seele geweihet habe von Jugend auf bis jetzt. O sende mir einen Engel des Lichts, der mich führe an den Ort der Erquickung, wo das Wasser der Ruhe ist, in den Schooß der heiligen Väter, Du, der Du das flammende Schwert zerbrochen und den Menschen, der mit Dir gekreuzigt ist und zu Deiner Barmherzigkeit flüchtet, dem Paradiese wiedergegeben hast! Gedenke auch meiner in Deinem Reiche, weil auch ich mit Dir gekreuziget bin und mit Furcht mein Fleisch durchstochen habe, und vor Deinen Gerichten mich fürchte! . . . Vergieb mir, was ich in Wort, That oder Gedanken gefehlt! Tadellos und ohne Makel möge meine Seele in Deine Hände aufgenommen werden als ein Brandopfer vor Dir!“[2]) Während

---

[1]) In dem Dialog De anima et resurrectione (*περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως μετὰ τῆς ἰδίας ἀδελφῆς Μακρόνης διάλογος*), Opp. III, 181 sqq. (ed. 1638), auch besonders herausgegeben von Krabinger, Lips. 1837 und von Franz Oehler mit deutscher Uebersetzung, Leipzig 1858 (als Anfang einer ausgewählten Bibliothek der Kirchenväter).

[2]) *περὶ τοῦ βίου τῆς μακαρίας Μακρίνης τῆς ἰδίας ἀδελφῆς* (Opp. ed. Morell. II. p. 177 sqq., und in Oehlers Ausg. von Gregor von Nyssa I, 213 ff.).

sie dieses sprach, erzählt Gregor, bezeichnete sie sich zugleich mit dem Zeichen des Kreuzes auf den Augen, dem Mund und dem Herzen. Da athmete sie groß und tief und beschloß mit dem Gebete ihr Leben.

Er wohnte dem ökumenischen Concil von Constantinopel (381) bei und übte dort als einer der bedeutendsten Theologen der Zeit ohne Zweifel einen gewichtigen Einfluß, und nach einer späteren aber irrigen Tradition[1]) verfaßte er die sanctionirten Zusätze zum nicänischen Symbol. Die Synode trug ihm, als „einer der Säulen katholischer Rechtgläubigkeit", eine Visitationsreise nach Arabien und Jerusalem auf, wo Störungen ausgebrochen waren, die mit einer Spaltung drohten. Er fand Palästina in einem traurigen Zustand und rieth daher auch einem cappadocischen Abt, der ihn wegen einer Wallfahrt seiner Mönche nach Jerusalem um Rath fragte, davon ab. „Die leibliche Veränderung", sagt er, „bringt uns Gott nicht näher, sondern, wo Du bist, kann Gott zu Dir kommen, wenn nur die Herberge Deiner Seele darnach ist . . . Besser ist es, aus dem Leibe auszuziehen und zum Herrn sich zu erheben, als Cappadocien zu verlassen um nach Palästina zu wandern." Es gelang ihm nicht, Frieden zu stiften und er kehrte mit der Klage nach Cappadocien zurück, daß es in Jerusalem Menschen gebe, „die gegen ihre Brüder einen Haß zeigen, wie sie ihn nur gegen den Teufel, gegen die Sünde und gegen erklärte Feinde des Heilandes haben sollten."

Aus seinem späteren Leben wissen wir sehr wenig. Er war noch drei Mal in Constantinopel (383, 385 und 394) und starb ums Jahr 395.

Sein reiches geistiges Leben hat er in seinen zahlreichen Schriften niedergelegt. Dahin gehören vor allem die dogmatisch-polemischen Werke gegen Eunomius; gegen den Apollinaris; über die Gottheit des Sohnes und heiligen Geistes; über den Unterschied von Usia und Hypostasis in Gott; sein katechetisches Lehrbuch des christlichen Glaubens[2]), und ein Gespräch über die Seele und Auferstehung mit seiner Schwester Makrina. Daneben verfaßte er viele Homilien, besonders über die Welt- und Menschenschöpfung, über das Leben Mosis, die Psalmen, das Gebet des Herrn, über die Seligpreisungen und Lobreden auf Märtyrer, und mehrere werthvolle asketische Abhandlungen und eine schöne Biographie der seligen Makrina, seiner Schwester, an den Mönch Olympios.

Gregor hatte einen feinen metaphysischen Kopf und erwarb sich bleibende Verdienste um die Vertheidigung des Mysteriums der Dreieinigkeit und Menschwerdung, und um eine genaue Unterscheidung von Wesen und Hypostase. Er steht unter allen Kirchenlehrern des nicänischen Zeitalters dem Origenes am nächsten. Er befolgt nicht nur seine zum Theil ganz ausschweifende allegorische Auslegungsmethode, sondern trifft auch mit dessen dogmatischen Ansichten vielfach zusammen[3]). Bei

[1]) Bei Niceph. Call. XIII, 13.

[2]) Der λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας steht dem ähnlichen Werke des Origenes De principiis würdig zur Seite. Beste Ausgabe, griechisch und lateinisch mit Noten von J. G. Krabinger, München 1838.

[3]) Vgl. über sein Verhältniß zu Origenes den Anh. von Rupp, a. a. O. S. 243—262.

beiden spielt die Freiheit eine große Rolle. Beide sind idealistisch und gerathen zuweilen, ohne daß sie es wollen und merken, in Widerspruch mit der Kirchenlehre, besonders in der Eschatologie. Auch Gregor nimmt nämlich eine Wiederbringung aller Dinge an. Der Erlösungsplan ist nach ihm absolut universal und umfaßt alle geistigen Wesen. Das Gute ist das allein Seiende, das Böse ist das Negative, das Nichtseiende, und muß sich, weil es nicht von Gott ist, zuletzt selber aufheben. Die Ungläubigen müssen zwar durch einen zweiten Tod hindurchgehen, um von dem Schmutz des Fleisches gereinigt zu werden. Aber Gott giebt sie nicht auf, da sie sein Eigenthum, ihm verwandte geistige Naturen sind. Seine Liebe, welche die geläuterte Seele leicht und schmerzlos zu sich zieht, wird zur verzehrenden Flamme für alle, die am Irdischen kleben, bis das unreine Element aufgezehrt ist. Wie von Gott alles ausgeht, so muß zuletzt in ihn alles zurückkehren.

§. 298. Gregor von Nazianz.

I. Quellen:

Gregorius Theologus, vulgo **Nazianzenus** (S.): Opera omnia, Gr. et Lat. opera et studio monachorum S. Benedicti, e congreg. S. Mauri (Clemencet). Paris 1778. tom. I (enthält seine Reden). Diese prachtvolle Ausgabe (eine der schönsten der Mauriner Ausg. der Väter) wurde durch die französische Revolution unterbrochen, aber später neu aufgelegt und mit einem zweiten Band (nach den hinterlassenen Papieren der Mauriner) ergänzt von A. B. Caillou. Par. 1837—40. 2 voll. fol. Auch in Migne's Patrol. Graec. Montrouge, 1857 in 4 voll. (Ueber die besonderen Ausgaben seiner Orationes und Carmina, siehe Brunet, Man. du libraire, tom. II. fol. 1728 sq.)

II. Bearbeitungen:

Biographische Notizen in Gregors Briefen und Gedichten, bei **Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Rufin** und **Suidas** (s. v. *Γρηγόριος*). **Gregorius Presbyter** (ungewissen Ursprungs, vielleicht aus Cappadocien im 10. Jahrh.): *Βίος τοῦ Γρηγορίου*, griech. und lat. in Migne's Ausg. der Opera I, 243—304. **G. Hermant**: La vie de S. Basile le Grand et celle de S. Grégoire de Nazianz. Paris 1679. 2 voll. **Acta Sanctorum**, tom. II. Maji p. 373 sqq. **Benedictini Editores**: Vita Gregorii ex iis potissimum scriptis adornata, in Migne's Ausg. I. p. 147—242. **Tillemont**: Mémoires, tom. IX. p. 305—560, 692—731. **Le Clerc**: Bibliothèque Universelle, tom. XVIII. p. 1—128. **W. Cave**: Lives of the Fathers, vol. III. p. 1—90 (Oxford ed. 1840). **Schröckh**: Th. XIII. S. 275—466. **Carl Ullmann**: Gregorius von Nazianz, der Theologe. (Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrh. Darmstadt 1825. Eine der besten kirchengeschichtlichen Monographien von einem geistesverwandten Theologen.) Vgl. auch die Artikel von **Hefele** in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd. IV, 736 ff., und von **Gaß** in Herzog's Encykl. V, 349.

Gregor von Nazianz oder der Theologe ist der dritte in dem cappadocischen Kleeblatt, seinem Busenfreunde Basilius als Kirchenregent, seinem Namensbruder von Nyssa als speculativer Denker nachstehend, aber als Redner beide übertreffend. Er stellt mit ihnen die Blüthe der griechischen Theologie in

engem Bunde mit dem nicänischen Glauben dar, und war einer der Vorkämpfer der Orthodoxie, jedoch noch mit offenem Sinne für freie Forschung. Sein Leben hat einen romantischen Reiz durch den Wechsel von hoher Stellung, mönchischer Weltentsagung, Liebe zu ernsten Studien, Begeisterung für Poesie, Naturschönheit und Freundschaft. Er war „durch Neigung und Schicksal zwischen der Stille eines beschaulichen Lebens und den Stürmen der Kirchenverwaltung umhergeworfen, ohne daß ihn das Eine oder das Andere befriedigt hätte, weder ein Denker, noch ein Dichter, aber nach seinem Jugendwunsche ein Redner, der, wie oft auch schwülstig und trocken, doch ebenso mächtig für den Sieg der Orthodoxie, als für wahres praktisches Christenthum gewirkt hat"[1]).

Gregor von Nazianz wurde um 330, ein Jahr vor dem Kaiser Julian, entweder zu Nazianzus, einem Städtchen im südwestlichen Theil von Cappadocien, wo sein Vater Bischof war, oder in dem nahe gelegenen Flecken Arianzus geboren[2]).

Auf die Bildung seines religiösen Charakters hatte seine treffliche Mutter Nonna, eine der edelsten christlichen Frauen des Alterthums, einen tiefen und heilsamen Einfluß. Durch ihre Gebete und frommen Wandel führte sie die Bekehrung ihres Gatten von der Secte der Hypsistarier, welche ohne positiven Glauben einfach ein höchstes Wesen verehrten, zum christlichen Glauben herbei und weihte ihren Sohn, wie einst Hanna den Samuel, schon vor seiner Geburt dem Dienste Gottes. „Sie war", so beschreibt sie Gregor, „eine Hausfrau nach dem Sinne Salomo's; in allen Dingen ihrem Gatten nach den Gesetzen der Ehe unterthan, schämte sie sich nicht, in wahrer Frömmigkeit seine Lehrerin und Führerin zu sein. Sie löste die schwere Aufgabe, eine höhere Bildung vornehmlich in Erkenntniß göttlicher Dinge und strenge Uebung der Andacht mit pünktlicher Sorge für ihr Hauswesen zu verbinden. War sie in ihrem Hause thätig, so schien sie von den Uebungen der Frömmigkeit nichts zu wissen; beschäftigte sie sich mit Gott und seiner Verehrung, so schien ihr jedes irdische Geschäft fremd zu sein: so

---

[1]) So charakterisirt ihn treffend K. Hase, in seinem Lehrbuch, S. 138 (7. Aufl.) Charakteristisch ist das Urtheil von Gibbon (Decline and Fall, Chapter XXII): „The title of Saint has been added to his name: but the tenderness of his heart, and the elegance of his genius, reflect a more pleasing lustre on the memory of Gregory Nazianzen."

[2]) Ueber Zeit und Ort seiner Geburt sind die Ansichten verschieden. Nach Suidas wurde Gregor über 90 Jahre alt und müßte demnach, da er im J. 389 oder 390 starb, schon um 300 geboren worden sein. Diese Angabe wurde von Pagi und anderen römischen Theologen angenommen, um den Skandal zu entfernen, daß sein Vater noch als Bischof Kinder gezeugt habe, sie ist aber unvereinbar mit der Thatsache, daß Gregor nach seinem eigenen Zeugniß (Carmen de vita sua, v. 112 und 238 und Orat. V. c. 23) gleichzeitig mit Julian dem Abtrünnigen, also im J. 355 in Athen studirte und Athen in einem Alter von 30 Jahren wieder verließ. Vgl. darüber Tillemont, tom. IX. p. 693—697; Schröckh, Th. XIII. S. 276, und die treffliche Monographie Ullmann's S. 518 ff. (die ich in diesem Abschnitt besonders benutzt habe).

war sie bei jedem ganz. Erfahrungen hatten ihr unbegrenztes Vertrauen auf die Wirkungen des glaubensvollen Gebetes eingeflößt; darum war sie die fleißigste Beterin und überwand durch das Gebet auch die tiefsten Empfindungen des Schmerzes über eigene und fremde Leiden. Sie hatte dadurch eine solche Gewalt über ihre Seele erlangt, daß sie bei allem Traurigen, was ihr begegnete, nie einen Klageton ausstieß, ehe sie Gott dafür gedankt hatte." Besonders rühmt er auch ihre außerordentliche Freigebigkeit und selbstverläugnende Liebe gegen die Armen und Kranken. Damit scheint aber nicht recht im Einklang zu stehen, wenn er von ihr berichtet: „Gegen heidnische Frauen war sie unduldsam, so daß sie keiner derselben Mund oder Hand zum Gruße bot.[1]) Sie aß kein Salz mit denen, die von den ungeweihten Altären der Götzen kamen. Heidnische Tempel blickte sie nicht an, geschweige, daß sie ihre Stelle betreten hätte; ebensowenig besuchte sie das Theater." Natürlich bewegte sich ihre Frömmigkeit ganz im Geiste der damaligen Zeit, hatte mehr einen gesetzlichen asketischen, als freien evangelischen Charakter und hielt streng an gewissen äußeren Formen. Bezeichnend ist auch ihre große Ehrfurcht vor heiligen Dingen. „Sie wagte es nicht, dem heiligen Tische den Rücken zuzukehren oder auf den Fußboden der Kirche zu spucken." Ihr Tod war eines heiligen Lebens würdig. Sie starb in hohem Alter in der Kirche, die ihr Gatte fast ganz aus eigenen Mitteln gebaut hatte, mit der einen Hand den Altar festhaltend, die andere flehend gen Himmel erhebend mit den Worten: „Sei mir gnädig, mein König Christus!" Sie wurde unter allgemeiner Trauer, besonders der Wittwen und Waisen, deren Trost und Hülfe sie gewesen, bei den Gräbern der Märtyrer neben ihrem Gatten zur Ruhe bestattet. Ihr liebender Sohn sagt in einem der Gedichte, in denen er ihre Frömmigkeit und ihr seliges Ende preist: „Beweinet, Sterbliche! das sterbliche Geschlecht; wenn aber jemand wie Nonna betend starb, dann weine ich nicht".

Gregor wurde frühzeitig in der heiligen Schrift und in den Anfangsgründen der Wissenschaft unterrichtet. Er faßte bald eine besondere Vorliebe für das Studium der Beredtsamkeit und entschied sich unter dem Einfluß seiner Mutter, der durch einen Traum bestärkt wurde[2]), für den ehelosen Stand, um sich ungetheilt dem Reiche Gottes widmen zu können. Wie die anderen Kirchenväter dieser Periode gab nämlich auch er diesem Stande den Vorzug und pries ihn in Reden und Gedichten, ohne jedoch darum die Wohlthat und göttliche Ordnung der Ehe zu läugnen. Sein Vater und sein Freund Gregor von Nyssa gehörten zu den wenigen Bischöfen, welche verheirathet waren.

---

[1]) Vgl. dagegen das ausdrückliche Gebot der Feindesliebe Matth. 5, 44 ff. Das Gebot des Johannes im 2. Briefe V. 10. 11., welches man zur Rechtfertigung der Nonna anführen könnte, bezieht sich nicht auf Heiden, sondern auf antichristliche Häretiker.

[2]) Es erschienen ihm nämlich zwei verschleierte Jungfrauen von überirdischer Schönheit, die sich Reinheit und Keuschheit, Gefährtinnen Jesu Christi und Freundinnen derer nannten, die um ein vollkommen göttliches Leben zu führen, allen irdischen Verbindungen entsagten. Nachdem sie den Knaben ermahnt, sich im Geiste mit ihnen zu verbinden, erhoben sie sich wieder zum Himmel. Carmen IV, v. 205—285.

Von seiner Vaterstadt begab er sich zu seiner weiteren Ausbildung nach Cäsarea in Cappadocien, wo er wahrscheinlich schon eine vorläufige Bekanntschaft mit Basilius machte; dann nach Cäsarea in Palästina, wo es damals berühmte Schulen der Beredtsamkeit gab; von da nach Alexandrien, wo der von ihm hochverehrte Athanasius die höchste kirchliche Würde bekleidete; und zuletzt nach Athen, das noch immer seinen alten Ruhm als Hauptsitz hellenischer Wissenschaft und Kunst behauptete. Auf der Seereise dahin erlebte er einen furchtbaren Sturm, der ihn in die größte Seelenangst brachte, besonders weil er, obwohl christlich erzogen, nach einer damals nicht seltenen Sitte die heilige Taufe, die ihm als Bedingung der Seligkeit galt, noch nicht empfangen hatte. Seine Rettung schrieb er theilweise der Fürbitte seiner Eltern zu, die durch Ahnungen und Träume von der Gefahr Kunde hatten, und sah darin eine zweite Weihe zum geistlichen Amte.

In Athen schloß oder befestigte er jenen schönen christlichen Freundschaftsbund mit Basilius, wovon wir bereits in der Lebensbeschreibung des letzteren gesprochen haben. Sie waren, wie Gregor sagt, gleichsam nur Eine Seele, die zwei Körper belebte. Auch lernte er den Prinzen Julian kennen, der zu gleicher Zeit daselbst studirte, fühlte sich aber von ihm gänzlich abgestoßen und sagte von ihm mit prophetischer Ahnung: „Welches Uebel erzieht sich hier das römische Reich!“ [1]) Er wurde nachher ein bitterer Gegner von ihm und schrieb zwei Schmähreden gegen Julian nach dessen Tode, welche übrigens mehr vom Feuer der Leidenschaft, als der reinen Begeisterung fürs Christenthum eingehaucht sind, mit der Absicht, ihn als ein abschreckendes Beispiel der Christenfeindschaft und göttlichen Strafgerechtigkeit der allgemeinen Schmach und Verachtung preiszugeben. [2])

Freunde wollten ihn als Lehrer der Beredtsamkeit in Athen zurückbehalten, aber er verließ es in seinem dreißigsten Jahre und kehrte über Constantinopel, wo er seinen Bruder Cäsarius, einen ausgezeichneten Arzt [3]), mitnahm, nach seiner Vaterstadt und in sein elterliches Haus zurück. In diese Zeit fällt seine Taufe. Mit ganzem Feuereifer warf er sich nun in ein streng asketisches Leben. Er versagte sich selbst unschuldige Genüsse, sogar die Musik, weil sie den Sinnen schmeichle.

---

[1]) *οἷον κακὸν ἡ Ῥωμαίων τρέφει.*

[2]) Diese Invectivae oder *λόγοι στηλιτευτικοί* sind nach der alten Ordnung die 3. und 4., nach der neuen die 4. und 5. Rede Gregors, tom. I. p. 78—176 der Benedictiner Ausgabe.

[3]) Diesem Cäsarius, der nachher kaiserlicher Leibarzt in Constantinopel wurde, schreiben Viele nach dem Vorgange des Photius die noch vorhandene Sammlung theologischer und philosophischer Fragen, Dialogi IV, sive Quaestiones theol. et philos. 145, zu, jedoch ohne hinlänglichen Grund. Vgl. Fabricii Bibl. Gr. VIII, p. 435. Er war ein treuer Christ, wurde aber erst kurz vor seinem Tode im J. 368 getauft. Die Mutter Nonna folgte dem Leichenzuge im weißen Gewande festlicher Freude. Er wurde nachher, wie auch sein Bruder Gregor, seine Schwester Gorgonia und seine Mutter unter die Zahl der Heiligen der katholischen Kirche aufgenommen.

„Seine Speise war Brot und Salz, sein Trank Wasser, seine Schlafstelle die bloße Erde, sein Gewand von grobem und rauhem Zeug. Den Tag füllte Arbeit aus, einen großen Theil der Nacht Gebete, Gesänge und heilige Betrachtungen. Sein früheres, nichts weniger als ausschweifendes, nur nicht eben so strenges Leben erschien ihm verwerflich, sein früheres Lachen kostete ihn jetzt manche Thräne. Stillschweigen und ruhige Selbstbetrachtung war ihm Gesetz und Genuß." [1]) Nur die Liebe zu den Eltern hielt ihn von der gänzlichen Einsamkeit zurück und vermochte ihn gegen Talent und Neigung, seinen Vater in der Verwaltung seines Hauswesens und Vermögens zu unterstützen.

Bald aber folgte er seinem mächtigen inneren Trieb nach dem beschaulichen Leben der Einsamkeit und brachte eine kurze Zeit mit Basilius in einer stillen Gegend des Pontus unter Gebeten, geistlichen Betrachtungen und Handarbeiten zu. „Wer wird mich," schrieb er später an den Freund von diesem Aufenthalt, [2]) „in jene früheren Tage zurückversetzen, in welchen ich mit dir in Entbehrungen schwelgte? Denn die freiwillige Entbehrung ist ja doch weit herrlicher, als der aufgenöthigte Genuß. Wer wird mir jene Lobgesänge und Nachtwachen, wer jene Erhebungen zu Gott im Gebete wiedergeben, jenes überirdische, unkörperliche Leben, jene Gemeinschaft und jene Seelenharmonie der Brüder, die von dir zu einem gottgleichen Leben erhoben wurden? Wer das eifrige Eindringen in die heiligen Schriften und das Licht, das wir darin unter der Leitung des Geistes fanden?" Dann erwähnt er die geringeren Freuden an den Schönheiten der umgebenden Natur.

Bei einem Besuche im elterlichen Hause wurde Gregor gegen seinen Willen und selbst ohne sein Vorwissen an einem Festtage des Jahres 361 von seinem Vater vor versammelter Gemeinde zum Presbyter geweiht. Solche gezwungene Wahlen und Ordinationen, die unserem Geschmacke sehr anstößig sind, kamen damals häufig vor, besonders in Folge des dringenden Wunsches des Volkes. Auch Basilius und Augustinus wurden wider Willen zu Presbytern, Athanasius und Ambrosius wider Willen zu Bischöfen geweiht. Gregor entfloh zwar bald darauf zu seinem Freunde in den Pontus, kehrte aber doch aus Rücksicht auf seine betagten Eltern und den dringenden Ruf der Gemeinde gegen Ostern 362 nach Nazianz zurück und hielt seine erste geistliche Rede, wo er sich über sein Benehmen rechtfertigte und sagte: „Es hat sein Gutes, sich vor dem Rufe Gottes ein wenig zurückzuziehen, wie vor Alters jener Moses und später Jeremias, es hat aber auch sein Gutes, bereitwillig hervorzutreten, wenn Gott ruft, wie Aaron und Jesajas; nur muß beides mit frommem Sinne geschehen, jenes wegen einwohnender Schwachheit, dieses im Vertrauen auf die Kraft dessen, der da ruft." Seine Feinde beschuldigten ihn der hochmüthigen Verachtung des Prie-

[1]) **Ullmann** a. a. O. S. 50. Vgl. **Gregor's** Carm. I. V. 70. 75. Carm. LIV. V. 153—175.

[2]) Epist. IX. p. 774 nach der alten Ordnung, oder Epist. VI nach der neuen (ed. Bened. II. p. 6).

sterstandes; er aber gab als den gewichtigsten Grund seiner Flucht an, daß er sich nicht für würdig halte, einer Heerde vorzustehen und die Leitung unsterblicher Seelen zu übernehmen, zumal in solchen stürmischen Zeiten.

Basilius, der sich als Metropolit, um die katholische Partei gegen den Arianismus zu verstärken, die Gründung neuer Bisthümer in den kleinen Städten von Cappadocien angelegen sein ließ, trug seinem Jugendfreund ein solches neues Bisthum in dem armseligen und höchst unangenehmen Städtchen Sasima an, das ohne Wasser, ohne Grün, ohne Gesellschaft, bloß durch den Lärm roher Fuhrleute belebt und damals noch dazu ein Zankapfel zwischen ihm und seinem Gegner, dem Bischof Anthimus von Tyana, war. Das war allerdings ein sonderbarer Beweis von Freundschaft, der sich auch durch die wahrscheinliche Absicht, den Freund in der Demuth und Selbstverleugnung zu üben, nicht rechtfertigen läßt.[1]) Kein Wunder, daß sich Gregor's Ehrgeiz tief gekränkt fühlte, obwohl ihm sonst nichts an einem Bisthum lag, und daß dieser Vorgang eine vorübergehende Trübung der Freundschaft herbeiführte.[2]) Zwar ließ er sich auf die vereinten Bitten des Freundes und seines alten Vaters hin zum neuen Amte weihen; aber es ist sehr zweifelhaft, ob er je nach Sasima ging. Jedenfalls finden wir ihn bald darauf in der Einsamkeit uud dann wieder im J. 372 als Gehülfen seines Vaters in Nazianz. In einer merkwürdigen Rede legte er der Gemeinde sein eigenthümliches Schwanken zwischen der angebornen Liebe zum beschaulichen Leben der Einsamkeit nnd dem Rufe des Geistes zum öffentlichen Wirken dar.

„Kommt mir zu Hülfe," so redete er seine Zuhörer an,[3]) „da ich von mei-

---

[1]) Gibbon (Chapter XXVII) thut aber dem Basilius gewiß Unrecht, wenn er diese Handlung aus seinem hierarchischen Stolze ableitet und aus der Absicht, den Freund zu beleidigen. Basilius behandelte seinen eigenen Bruder nicht viel besser, da Nyssa ebenfalls ein ganz unbedeutender Ort war.

[2]) Er gab seinen Gefühlen der verletzten Freundschaft in seinem Gedicht De vita sua, v. 476 sqq. (tom. II. p. 699 ed. Bened. und bei Migne, tom. III, 1062) einen rührenden poetischen Ausdruck in folgenden Zeilen:

Τοιαῦτ' Ἀθῆναι, καὶ πόνοι κοινοὶ λόγων,
Ὁμόστεγός τε καὶ συνέστιος βίος,
Νοῦς εἷς ἐν ἀμφοῖν, οὐ δύω, θαῦμ' Ἑλλάδος,
Καὶ δεξιαί, κόσμον μὲν ὡς πόῤῥω βαλεῖν,
Αὐτοὺς δὲ κοινὸν τῷ Θεῷ ζῆσαι βίον,
Λόγους τε δοῦναι τῷ μόνῳ σοφῷ λόγῳ.
Διεσκέδασται πάντα, κἄῤῥιπται χαμαί,
Αὖραι φέρουσι τὰς παλαιὰς ἐλπίδας.

Gibbon führt diese Stelle (Kap. 27), jedoch mit charakteristischer Auslassung von V. 479—481, welche von der religiösen Geistesgemeinschaft der Freunde handeln, mit Bewunderung an und citirt dazu eine Parallele aus Shakspeare, der wahrscheinlich nie von Gregor von Nazianz gehört hatte, aber von denselben Gefühlen bewegt, ihnen einen ähnlichen Ausdruck gab (Helena's Anrede an Hermia im Sommernachtstraum: „Is all the counsel that we two have shared" etc.).

[3]) Orat. XII, 4. (tom. I, 249 sq.) Vgl. Ullmann S. 129.

ner inneren Sehnsucht und vom Geiste fast zerrissen werde. Jene Sehnsucht nämlich drängt mich zur Flucht, zur Einsamkeit in den Gebirgen, zur Ruhe der Seele und des Körpers, zur Abziehung des Geistes von allem Sinnlichen und zur Einkehr in mich selbst, um ganz ungetrübt mit Gott umzugehen und von den Strahlen seines Geistes rein durchdrungen zu werden . . . Dieser aber, der Geist nämlich, will mich mitten in's Leben führen, um dem Gemeinwohl zu dienen und andere fördernd, mich selbst zu fördern, Licht zu verbreiten und Gott zuzuführen ein Volk zum Eigenthum, ein heiliges Volk, ein königliches Priesterthum [1]) und sein in Vielen wieder gereinigtes Ebenbild. Denn wie ein ganzer Garten mehr ist, als eine Pflanze, und der ganze Himmel mit allen seinen Schönheiten herrlicher, als ein Stern, und der ganze Körper vorzüglicher, als ein Glied, so ist auch vor Gott die ganze wohleingerichtete Kirche besser als Ein Wohlgeordneter, und man muß überhaupt nicht bloß auf das Seinige sehen, sondern auch auf das, was des Anderen ist. So hat auch Christus gethan, der sich, obwohl Er in seiner ihm eigenen Würde und Göttlichkeit bleiben konnte, nicht bloß selbst erniedrigte bis zur Knechtsgestalt, sondern auch, alle Schmach verachtend, den Kreuzestod erduldete, um durch seine Leiden die Sünde zu tilgen und durch seinen Tod den Tod zu tödten."

So stand er seinem ehrwürdigen und allgemein geliebten Vater, der ein fast hundertjähriges Alter erreichte und 45 Jahre das Priesteramt verwaltet hatte, als treuer Gehülfe zur Seite und hielt bei dessen Tode im J. 374 eine herrliche Leichenrede,[2]) welcher auch Basilius beiwohnte. „Es gibt nur" — sagte er unter anderen, zu seiner noch lebenden Mutter sich wendend — „Ein Leben, zum (göttlichen) Leben hinzuschauen; es gibt nur Einen Tod, die Sünde; denn sie ist der Seele Verderben. Alles Uebrige aber, um deßwillen sich manche erheben, ist ein Traumgesicht, das uns das Wahre hinwegspielt, es ist ein verführerisches Trugbild der Seele. Wenn wir so denken, o meine Mutter, dann werden wir des Lebens wegen uns nicht überheben, noch um des Todes willen uns ängstigen. Denn was erdulden wir doch Schlimmes, wenn wir von hier aus zum wahren Leben hindurchdringen, wenn wir, aus allem Wechsel, aus allem Strudel, aus allem Ueberdruß, aus aller Zinsbarkeit an das Schlechte befreit, dort sein werden bei den ewigen, nicht mehr wandelbaren Dingen, als kleine Lichter das große Licht umkreisend."

Nachdem er noch eine kurze Zeit das vacante Bisthum bekleidet hatte, zog er sich im J. 375 abermals in die geliebte Einsamkeit zurück, und zwar dießmal nach Seleucia in Isaurien in die Nähe einer der heil. Thekla geweihten Kirche. Dort traf ihn die schmerzliche Nachricht von dem Tode seines geliebten Basilius im J. 379. Er schrieb darüber an dessen Bruder Gregor von Nyssa: „Also auch

[1]) Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9.

[2]) Orat. XVIII, Ἐπιτάφιος εἰς τὸν πατέρα, παρόντος Βασιλείου (tom. I. p. 330—362 ed. Bened., und in Migne's Ausgabe I, 981 sqq.).

das war mir noch für dieß unselige Leben aufbehalten, den Tod des Basilius und das Auswandern dieser heiligen Seele zu vernehmen, die nur von uns ausgegangen ist, um zu dem Herrn einzugehen, nachdem sie schon ihr ganzes Leben sich darauf vorbereitet hatte." Er war damals körperlich und geistig sehr niedergeschlagen. In einem Briefe an den Rhetor Eudoxius aus dieser Zeit schrieb er: „Du fragst, wie es mit mir stehe? Sehr übel. Ich habe den Basilius nicht mehr, ich habe den Cäsarius nicht mehr, meinen geistigen und meinen leiblichen Bruder. Mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, kann ich mit David sagen. Mein Körper ist kränklich, das Alter kommt über mein Haupt, die Sorgen werden immer verwickelter, Geschäfte überhäufen mich, Freunde werden untreu, die Kirche ist ohne tüchtige Hirten, das Gute vergeht, das Böse stellt sich nackt dar. Die Fahrt geht bei Nacht, nirgends eine leuchtende Fackel, Christus schläft. Was ist zu thun? O es gibt für mich nur Eine Erlösung von diesem Uebel, den Tod. Aber auch das Jenseits wäre mir furchtbar, wenn ich von dem Diesseits darauf schließen sollte."

Allein die Vorsehung hatte ihn noch für eine große Wirksamkeit und für einen erhabenen Posten in der damaligen Hauptstadt des römischen Weltreichs bestimmt. Im J. 379 nämlich wurde er von der orthodoxen Gemeinde in Constantinopel, welche unter der drückenden Herrschaft des Arianismus zu einem schwachen Häuflein zusammengeschmolzen war, als Seelsorger berufen und von mehreren würdigen Bischöfen zur Annahme des Rufes aufgemuntert. Er erschien unerwartet. Durch seine unansehnliche, von Kränklichkeit niedergebeugte Gestalt, seinen ärmlichen Anzug und seine einfache zurückgezogene Lebensart machte er zuerst keinen günstigen Eindruck auf das glanzsüchtige Volk der Residenz und wurde vielfach verspottet und verfolgt[1]). Dessenungeachtet gelang es ihm, durch seine gewaltige Beredtsamkeit und treue Arbeit die kleine Gemeinde im Glauben und im christlichen Leben aufzubauen und der nicänischen Lehre wieder zum Siege zu verhelfen. Zum Andenken an diese erfolgreiche Wirksamkeit wurde seine kleine Hauskapelle später in eine prachtvolle Kirche umgewandelt und Anastasia, d. h. Auferstehungskirche genannt. Leute aus allen Ständen drängten sich um seine Vorträge, welche hauptsächlich der Vertheidigung der Lehre von der Gottheit Christi und von der Dreieinigkeit gewidmet waren und zugleich ernstlich auf einen dem wahren Glauben entsprechenden heiligen Wandel drangen. Selbst der damals schon 50 Jahre alte berühmte Hieronymus kam von Syrien nach Constantinopel, um diese Reden zu hören und sich privatim von Gregor in der

---

[1]) Einmal stürmte der arianische Pöbel sogar Nachts in seine Kirche, entweihte den Altar, mischte den heiligen Wein mit Blut, und nur mit Mühe entrann Gregor den mit Stöcken und Steinen bewaffneten gemeinen Weibern und Mönchen. Tags darauf wurde er noch wegen des Tumultes vor Gericht gefordert, vertheidigte sich aber so glücklich, daß dieser Vorfall den Triumph seiner gerechten Sache erhöhte. Wahrscheinlich erhielt er deßhalb den späteren Ehrennamen eines Bekenners. S. Ullmann S. 176.

Schrifterklärung unterrichten zu lassen. Er nennt ihn dankbar seinen Lehrer und Katechisten.

Der Sieg des nicänischen Glaubens, welchen Gregor auf diese Weise innerlich in der Residenzstadt vorbereitet hattte, wurde äußerlich vollendet durch das berühmte Edict des neuen Kaisers Theodosius vom Februar 380. Als er am 24. December desselben Jahres in Constantinopel einzog, entsetzte er den arianischen Bischof Demophilus sammt seiner Geistlichkeit und übertrug die Hauptkirche[1]) dem Gregor mit den Worten: „Diesen Tempel übergibt dir Gott durch unsere Hand als Lohn für deine Mühen." Das Volk verlangte ihn tumultuarisch zum Bischof, er aber weigerte sich dessen enschieden. Ohnedieß war er ja seines Bisthums von Nazianz oder Sasima (welches letztere er übrigens nie förmlich angetreten hatte) noch nicht entbunden, was nur durch eine Synode geschehen konnte.

Als Theodosius im Mai 381 zur förmlichen Beilegung der Glaubensstreitigkeiten das berühmte ökumenische Concil berief, so wurde Gregor von diesem selbst zum Bischof von Constantinopel erwählt und unter großen Feierlichkeiten in sein Amt eingeführt. In dieser Würde führte er eine Zeit lang das Präsidium über die Synode.

Als die ägyptischen und macedonischen Bischöfe ankamen, bestritten sie die Gültigkeit seiner Wahl, weil er nach dem 15. Kanon des nicänischen Concils von seinem Bisthume Sasima nicht in ein anderes versetzt werden dürfe, im Grunde aber, weil die Wahl ohne sie vollzogen worden war und weil Gregor ihnen wohl auch als ein freimüthiger Prediger der Gerechtigkeit mißliebig sein mochte. Dieß kränkte ihn tief. Ohnedieß wurde er bald des Getriebes der Parteileidenschaft auf der Synode überdrüssig und dankte mit folgender merkwürdiger Erklärung ab: „Was diese Versammlung auch nachher über mich beschließen mag, so möchte ich euren Sinn vorher zu etwas weit Höherem erheben: werdet doch nun einig und verbindet euch in Liebe! Sollten wir denn immer nur als Unverträgliche verspottet werden und nur von dem Einen, von Streitsucht, beseelt sein? Reicht euch brüderlich die Hände. Ich aber will ein zweiter Jonas werden. Ich will mich für die Rettung unseres Schiffes (der Kirche) hinopfern, obgleich ich an dem Sturme unschuldig bin. Laßt mich das Loos treffen und werfet mich in's Meer. Ein gastfreundlicher Wallfisch der Tiefe wird mich aufnehmen. Dieß sei der Anfang eurer Eintracht. Ungern bestieg ich den Bischofstuhl und gerne steige ich jetzt herab. Auch mein schwacher Körper räth mir dieß. Nur Eine Schuld habe ich abzutragen, den Tod; der gehöre Gott. Aber o du,

---

[1]) Nicht die Sophienkirche, wie Tillemont, sondern die Apostelkirche, wie Ullmann S. 223 annimmt, da Gregor jene niemals, diese aber mehrmals nennt und zwar als eine solche, in welcher er selbst gepredigt habe. Constantin erbaute beide, aber die Apostelkirche mit größerer Pracht und wählte sie zu seiner Grabstätte (Euseb. Vita Const. IV, 58—60); die Sophienkirche wurde erst unter Justinian das herrlichste Denkmal der neugriechischen Baukunst und die Kathedrale von Constantinopel.

meine Dreieinigkeit, nur um deinetwillen bin ich traurig. Wirst du auch einen tüchtigen Mann haben, der dich freimüthig und voll Eifers vertheidige? Lebet wohl und gedenket meiner Arbeiten und Mühen."

In der berühmten Abschiedsrede, die er vor den versammelten Bischöfen hielt, gibt er Rechenschaft von seiner bisherigen Amtsführung, schildert die frühere Erniedrigung und den jetzigen Sieg des nicänischen Glaubens in Constantinopel, seinen Antheil an dieser großen Veränderung, wofür er sich Ruhe als einzigen Lohn erbittet, ermahnt zur Eintracht und Liebe und nimmt dann von Constantinopel Abschied, besonders von seiner geliebten Kirche, die er also anredet:

„So lebe denn wohl, meine Anastasia, die du einen so frommen Namen trägst; du hast unseren Glauben, der damals noch verachtet war, wieder erhoben; du unseres gemeinsamen Sieges Feld, du neues Silo, wo wir zuerst wieder die Bundeslade feststellten, nachdem sie vierzig Jahre lang in der Wüste auf Irrwegen umhergetragen worden war."

Obwohl diese freiwillige Abdankung von einem so hohen Posten zum Theil durch Empfindlichkeit und Verstimmung veranlaßt war, so ist sie doch ein ehrenvolles Zeugniß für den Charakter Gregors im Gegensatz zu so vielen Geistlichen seiner Zeit, die keine Ränke und Umwege scheuten, um in den Besitz solcher Ehrenstellen zu gelangen. Er verließ Constantinopel im Juni 381 und brachte die übrigen Jahre seines Lebens meist in der Einsamkeit auf dem väterlichen Landgute Arianzus in der Nähe von Nazianz unter religiösen Uebungen und literarischen Beschäftigungen zu. Doch fuhr er fort, durch zahlreiche Briefe auf die kirchlichen Angelegenheiten zu wirken und nahm an dem Wohl und Wehe der Menschen in seiner Umgebung regen Antheil. Je näher der Tod rückte, desto mehr suchte er sich durch Contemplation und strenge Askese auf denselben vorzubereiten, um „in Wahrheit ein reiner Spiegel Gottes und göttlicher Dinge zu sein und immer mehr zu werden, die Güter der zukünftigen Welt schon in der Hoffnung zu genießen, mit den Engeln umzugehen, noch auf der Erde wandelnd die Erde schon zu verlassen und durch den Geist in höhere Regionen versetzt zu werden." In seinen Gedichten schildert er sich selbst, wie er einsam in Steinklüften unter Thieren lebe, ohne Schuhe einhergehe, mit einem rauhen Kleide sich begnüge und mit einem Sack bedeckt, auf der Erde schlafe. Er starb im Jahre 390 oder 391; die näheren Umstände seines Todes sind uns aber nicht bekannt. Seine Gebeine wurden später nach Constantinopel gebracht; jetzt werden sie zu Rom und Venedig gezeigt.

Unter den Werken Gregors stehen obenan seine fünf theologischen Reden zur Vertheidigung der nicänischen Lehre gegen die Eunomianer und Macedonianer, welche er in Constantinopel gehalten und durch welche er sich den Ehrennamen des Theologen (d. h. in dem engeren Sinne eines Vertheidigers der Gottheit des Logos) erworben hat[1]). Seine anderen Reden (im Ganzen fünf und vierzig)

---

[1]) Daher auch *λόγοι θεολογικοί*, Orationes theologicae genannt. Es sind Orat.

sind dem Andenken berühmter Märtyrer, Freunde und Verwandten, der Feier kirchlicher Feste, öffentlicher Ereignisse oder eigener Erlebnisse gewidmet. Zwei sind bittere Angriffe auf Julian, nach dessen Tod[1]). Sie gehen nicht von einem bestimmten Texte aus und haben keine streng logische Ordnung und Gliederung. Er ist der größte Redner der griechischen Kirche mit etwaiger Ausnahme des Chrysostomus; seine Beredtsamkeit artet aber oft in Ueberredungskunst aus und ist voll von gesuchtem Schmucke, rhetorischen Extravaganzen und Effecthascherei, die seinem Zeitalter sehr gefielen, aber dem gesunden, natürlichen Geschmack zuwider laufen.

Als Dichter nimmt er eine untergeordnete Stelle ein. Er dichtete erst in seinem Alter und nicht aus angeborner Begeisterung, wie „der Vogel singt, der in den Zweigen wohnet", sondern im Tone der moralischen Reflexion, über sein eigenes Leben, oder über dogmatisch-biblische und moralische Themata. Viele seiner Reden sind poetisch, viele seiner Gedichte sind prosaisch. Von seinen Hymnen ist keine in kirchlichen Gebrauch übergegangen. Doch sind einzelne kleinere Gedichte, Gnomen, Epigramme und Epitaphien sehr schön und verrathen edle Gefühle, feinen Geschmack und hohe Bildung. Merkwürdig ist als erster Versuch eines christlichen Dramas seine Tragödie Christus patiens, wo Christus, die heilige Jungfrau, Joseph, Maria Magdalena, Nikodemus, Nuntius, Pilatus und ein Theologus als Personen auftreten[2]).

Endlich haben wir von ihm 242 (oder 244) Briefe, welche für die Zeitgeschichte wichtig und zum Theil sehr anmuthig und interessant sind.

§. 299. Didymus von Alexandrien.

I. Quellen:

Didymi Alexandrini Opera omnia: accedunt S. Amphilochii et Nectarii scripta quae supersunt graece, accurante et denuo recognoscente J. P. Migne. Petit-Montrouge (bei Paris), 1858. (Tom. XXXIX der Patrologia Graeca.)

II. Bearbeitungen:

Hieronymus: De viris illustr. c. 109 und Prooem. in Hoseam. Zerstreute Nachrichten bei **Rufinus**, **Palladius**, **Sokrates**, **Sozomenus** und **Theodoret**. **Tillemont**:

XXVII—XXXI in der Bened. Ausg., tom. I. p. 487—577 (in Migne's Ausg. II. p. 9 sqq.), und in der Bibl. Patrum Graec. dogmatica von Thilo, vol. II. p. 366—537.

[1]) Invectivae, Orat. IV und V in der Bened. Ausg. I, 73—176 (bei Migne I. p. 531—722). Sein Abscheu vor Julian verleitete ihn sogar zum Lobe des arianischen Kaisers Constantius, bei dem sein Bruder Leibarzt war.

[2]) Seine Gedichte füllen sammt den Briefen den zweiten Foliobаnd der prachtvollen Bened. Ausgabe und tom. III u. IV in Migne's Ausg. Sie werden eingetheilt in poemata dogmatica; moralia; historica (autobiographische, *περὶ ἑαυτοῦ*, De se ipso, und *περὶ τῶν ἑτέρων*, quae spectant alios); epitaphia; epigrammata; wozu noch kommt die lange Tragödie Christus patiens. Die Anordnung der Gedichte, wie der Reden und Briefe weicht in den verschiedenen Ausgaben ab. Siehe die vergleichende Tabelle in der Bened. Ausg. tom. II. p. XV sqq. Eine der schönsten Stellen in seinen Gedichten ist seine Klage über die Unterbrechung seines Freundschaftsbundes mit Basilius, vgl. oben S. 1158.

Mémoires, X, 164. **Fabricius**: Biblioth. Graec. tom. IX. p. 269 sqq. ed. Harless (auch in Migne's Ausgabe der Opera, p. 131—140). **Schröckh**: VII, 74—87. **Guericke**: De schola Alexandrina. Hal. 1824.

Didymus, der letzte große Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule und treue Anhänger des Origenes, wurde um das Jahr 309 wahrscheinlich zu Alexandrien geboren. Obwohl er schon in seinem vierten Lebensjahre gänzlich erblindete, weßhalb er den Beinamen caecus trägt, so erwarb er sich doch durch außerordentliche Anstrengung umfassende und gründliche Kenntnisse in der Theologie, Philosophie, Rhetorik und Mathematik. Mit den Schriftzügen machte er sich vermittelst hölzerner Tafeln, in welchen dieselben eingegraben waren, bekannt und mit dem Inhalte der heiligen Schrift wurde er durch das Anhören der kirchlichen Leseabschnitte so vertraut, daß er sie fast ganz auswendig wußte.

Athanasius ernannte ihn zum Lehrer an der theologischen Schule, wo er gegen sechzig Jahre lang eifrig wirkte. Selbst Männer, wie Hieronymus, Rufinus, Palladius und Isidor, saßen voll Bewunderung zu seinen Füßen. Daneben war er ein eifriger Beförderer des asketischen Lebens und stand in großem Ansehen bei den ägyptischen Anachoreten, besonders bei dem heiligen Antonius, der ihn selig pries, daß er, blind für die vergängliche Sinnenwelt, mit den Augen der Engel zum Schauen der göttlichen Geheimnisse begabt sei. Er starb als hochbetagter Greis in allgemeiner Achtung i. J. 395.

Didymus war durchaus orthodox in der Lehre von der Dreieinigkeit und ein scharfsinniger Gegner der Arianer, aber daneben ein großer Verehrer des Origenes und theilte seine eigenthümlichen Ansichten von der Präexistenz der Seelen (vielleicht auch von der Wiederbringung). Deßhalb wurde er lange nach seinem Tode von mehreren allgemeinen Synoden mit intolerantem Eifer verdammt[1]).

Wir besitzen von ihm ein von Hieronymus in's Lateinische übersetztes Buch über den heiligen Geist, wo er die Wesensgleichheit des Geistes mit dem Vater mit vielem Scharfsinn und in einfachem biblischem Style gegen die Semiarianer und Pneumatomachen seiner Zeit vertheidigt[2]); sodann drei Bücher über die Dreieinigkeit im griechischen Original[3]). Er schrieb auch eine kurze Abhandlung

---

[1]) Zuerst auf der fünften ökumenischen Synode im J. 553. Die sechste Synode im J. 680 bezeichnete ihn als einen Vertheidiger der abscheulichen Lehre des Origenes, welcher die heidnische Fabel von der Seelenwanderung wieder aufgenommen habe, und die siebente im J. 787 wiederholte dieß.

[2]) Didymus schrieb bloß ein Buch De Spiritu Sancto, vgl. Hieronymus De viris illustr. c. 135: Librum unum de Spiritu S. Didymi quem in Latinum transtuli. Die Eintheilung in drei Bücher ist späteren Ursprungs.

[3]) Aufgefunden und herausgegeben von Joh. Aloys. Mingarelli zu Bologna, 1769, mit latein. Uebersetzung und gelehrten Abhandlungen über Leben, Lehre und Schriften des Didymus. (Dr. Herzog, Encykl. III. S. 384, verwechselt diese Ausgabe mit einer vorläufigen Anzeige durch den Bruder Ferdinand Mingarelli: Veterum testimonia

gegen die Manichäer. Von seinen zahlreichen exegetischen Werken haben wir noch bedeutende Fragmente von Commentaren über die Psalmen, Hiob, die Sprüchwörter, einige paulinische Briefe und einen Commentar über die katholischen Briefe[1]).

§. 300. Cyrill von Jerusalem.

I. Quellen:

Cyrillus (S.) Hierosolymitanus: Opera quae exstant omnia, etc. cura et studio Ant. Aug. Touttée, presb. et monachi Bened. Paris 1720 in fol. (herausgegeben nach dem Tode Touttée's von dem Bened. D. Prud. Maranus. Vergl. dazu Sal. Deyling: Cyrillus hieros. a corruptelis Touttaei aliorumque purgatus. Lips. 1728). Nachgedruckt, Venet. 1763. Eine neue Ausgabe von Migne, Petit-Montrouge 1857. Seine Catecheses sind auch mehrmals besonders herausgegeben und in neuere Sprachen übersetzt. Engl. Uebersetzung in der Library of the Fathers. vol. 2. Oxf. 1839.

II. Bearbeitungen:

Die Dissertationes Cyrillianae de vita et scriptis S. Cyr. etc. in der Benedictiner Ausgabe. Die **Acta Sanctorum** und **Butler** sub mense Martii 18. **Tillemont**: tom. VIII. p. 428—439, 779—787. Ferner die Nachrichten in den bekannten patristischen Werken von **Du Pin, Ceillier, Cave, Fabricius. Schröckh**: Theil XII. S. 369—476.

Kyrillos, Presbyter und seit 350 Bischof von Jerusalem, war während seines öffentlichen Lebens vielfach in die arianischen Streitigkeiten verwickelt. Sein Metropolit, Acacius von Cäsarea, ein Arianer, der ihn auf den bischöflichen Stuhl erhoben hatte, gerieth mit ihm in Streit theils wegen des nicänischen Glaubens, theils wegen der Jurisdiction, und setzte ihn auf einer Synode i. J. 357 ab. Diese Absetzung wurde von einer arianischen Synode zu Constantinopel i. J. 360 bestätigt.

Nach dem Tode des Kaisers Constantius aber, i. J. 361, erhielt er sein Bisthum wieder, und i. J. 363 bekehrte sich auch sein erbitterter Gegner Acacius zum orthodoxen Glauben. Als Julian die Juden zum Wiederaufbau des Tempels ermunterte, soll Cyrill auf Grund der Weissagungen Daniels und Christi das Mißlingen des Unternehmens vorausgesagt haben und wurde durch den Erfolg

---

de Didymo Alex. coeco, ex quibus tres libri de Trinitate nuper detecti eidem asseruntur. Rom. 1764. Der Titel des Werkes selbst ist: Didymus De Trinitate libri tres, nunc primum ex Passionei codice gr. editi, latine conversi ac notis illustrati a D. Joh. Aloys. Mingarellio. Bononiae 1769. fol.)

[1]) Die lateinische Uebersetzung des Commentars über die katholischen Briefe findet sich in den Bibliotheken der Kirchenväter; das griechische Original hat Dr. Fr. Lücke aus Moskauer Handschriften in vier akademischen Programmen herausgegeben: Quaestiones ac vindiciae Didymianae, sive Didymi Alex. enarratio in Epistolas Catholicas latina, Graeco exemplari magnam partem e Graecis scholiis restituta. Gotting. 1829—32. Abgedruckt in Migne's Ausgabe der Opera Didymi p. 1731—1818.

gerechtfertigt. Unter dem arianischen Kaiser Valens wurde er abermals mit sämmtlichen orthodoxen Bischöfen abgesetzt und verbannt, bis er endlich unter Theodosius i. J. 379 wieder nach Jerusalem zurückkehren und sich ungestört bis zu seinem Tode der Leitung und Wiederherstellung der jämmerlich zerrütteten Gemeinde widmen konnte.

Er wohnte dem ökumenischen Concil von Constantinopel i. J. 381 bei, das ihn in seiner Würde bestätigte und ihm das große Lob gab, daß er viel von den Arianern um des Glaubens willen gelitten habe. Er starb i. J. 386 in allgemeiner Anerkennung seiner gesetzmäßigen Ernennung und katholischen Rechtgläubigkeit, die früher durch seine Freundschaft mit semiarianischen Bischöfen während seines ersten Exils etwas verdächtig gewesen war.

Wir haben von Cyrill noch vollständig im griechischen Original ein wichtiges dogmatisches Werk, nämlich die 23 Katechesen[1]). Es sind zusammenhängende Religionsvorträge oder Homilien, welche er als Presbyter um das Jahr 347 hielt, um die Klasse der Katechumenen zur Taufe vorzubereiten. Er folgt dabei derjenigen Form des apostolischen Glaubensbekenntnisses, die in den Kirchen von Palästina gebräuchlich war und mit dem unsrigen in allen wesentlichen Punkten übereinstimmt, belegt die verschiedenen Artikel mit Stellen der heiligen Schrift, und vertheidigt dieselben gegen die verschiedenen häretischen Entstellungen seiner Zeit. Die fünf letzten, die sogenannten mystagogischen Katechesen[2]), sind an die Neugetauften gerichtet und wichtig für die Lehre von den Sacramenten und die Geschichte der Liturgie. Er erklärt darin die damals gebräuchlichen Ceremonien bei der Taufe, den Exorcismus, das Ablegen des Gewandes, die Salbung, das kurze Bekenntniß, die dreifache Untertauchung, die Besiegelung durch das Salböl, so wie das Wesen und den Ritus des heiligen Abendmahls, worin er eine mystische Lebensvereinigung der Gläubigen mit Christo sieht und Ausdrücke gebraucht, welche der Transsubstantiationslehre wenigstens sehr nahe kommen. Er giebt uns dabei einen vollständigen Bericht von der ältesten Abendmahls-Liturgie, der mit anderen liturgischen Denkmälern der morgenländischen Kirche, namentlich den apostolischen Constitutionen und der sogenannten Liturgie des Jakobus in allen wesentlichen Punkten zusammentrifft. Die Katechesen sind das erste Beispiel einer populären Religionslehre, während der *λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας* des Gregor von Nyssa nicht sowohl für Katechumenen, als für Katecheten und künftige Lehrer bestimmt ist.

Außer mehreren Homilien und Tractaten von sehr zweifelhafter Aechtheit werden dem Cyrill auch noch zugeschrieben eine Homilie über die Heilung des Gichtbrüchigen von Bethesda und ein merkwürdiger Brief, an den Kaiser Constantius vom Jahre 351, in welchem er diesem von der wunderbaren Erscheinung

---

[1]) *κατηχήσεις.*

[2]) Catech. mystagogicae. Der Ausdruck hängt mit der Geheimnißkrämerei der Arcandisciplin zusammen. Vgl. den Schluß der ersten mystag. Katechese.

eines von Golgatha bis über den Oelberg sich erstreckenden strahlenden Kreuzes (das auch die Historiker Sokrates, Sozomenus u. A. erwähnen) berichtet und ihn zum Lobe der „wesensgleichen Dreieinigkeit" auffordert.

§. 301. Epiphanius und die Häreseologen.

I. Quellen:

S. Epiphanius: Opera omnia, Gr. et Lat., Dionys. Petavius ex veteribus libris recensuit, latine vertit, et animadversionibus illustravit. Paris 1622. 2 voll fol. Dieselbe Ausgabe nachgedruckt mit Zusätzen in Cöln (oder vielmehr in Leipzig), 1682, und von J. P. Migne, Petit-Montrouge, 1858 in 3 voll. (Band XLI—XLIII der Patrologia Graeca.) Sein *Πανάριον* oder Panaria, sammt der Anacephalaeosis, mit der lateinischen Uebersetzung des Petavius, ist auch besonders herausgegeben von Fr. Oehler als Tom. II u. III des Corpus haereseologicum, Berol. 1859—61. Der zweite Theil des dritten Bandes enthält die Animadversiones des Petavius, und A. Jahn's Symbolae ad emendanda et illustranda S. Epiphanii Panaria.

II. Bearbeitungen:

Hieronymus an verschiedenen Stellen, besonders De viris illustr. c. 114 und in den Briefen über die origenistischen Streitigkeiten (Epp. 66 sqq. ed. Vallarsi). **Socrates**: H. E. VI. c. 10—14. **Sozomenus**: H. E. VIII. c. 11—15. Aeltere zum Theil fabelhafte Biographien in Migne's Ausg. Tom. I. und bei Petav. **Acta Sanctorum,** Maii tom. III, die 12, p. 36—49 (auch abgedruckt in Migne's Epist. tom. I). **Tillemont**: Mémoires, tom. X, 484—521 und 802—809. **Fr. Arm. Gervaise**: L'histoire et la vie de saint Epiphane. Par. 1738 (ist mir unbekannt). **Fabricius:** Biblioth. Graeca, Tom. VIII. p. 255, ed. Harless (auch abgedruckt bei Migne, tom. I, 1). **W. Cave**: Lives of the Fathers, III, 207—236 (Oxf. ed.). **Schröckh:** Theil X, 3 ff. **R. Adelb. Lipsius:** Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien 1865 (Eine Analyse der wichtigsten Partien der älteren Ketzergeschichte des Epiph. von haer. 13—57, mit besonderer Rücksicht auf die gnostischen Systeme.)

Epiphanius[1]), geboren nahe bei Eleutheropolis in Palästina zwischen 310 und 320, gestorben in hohem Alter i. J. 403 auf einer Seefahrt von Constantinopel nach Cypern, hat sich durch seinen intoleranten Eifer für Buchstabenrechtgläubigkeit einen zweideutigen Ruhm erworben. Nach einer alten Nachricht stammte er von armen jüdischen Eltern, wurde von einem jüdischen Rechtsgelehrten erzogen, und trat erst in seinem sechszehnten Jahre zum Christenthum über[2]). Jedenfalls war er der hebräischen Sprache kundig. Er brachte längere Zeit in strenger Askese unter den Einsiedlern Aegyptens zu, wurde dann Vorsteher eines

---

[1]) Es giebt außerdem noch mehrere angesehene kirchliche Schriftsteller dieses Namens. Vgl. ein Verzeichniß bei Fabricius a. a. O.

[2]) Nach der übrigens unzuverlässigen Biographie seines Schülers Johannes, c. 2 (bei Migne, I, 25 sqq.). Das war das erste und einzige Beispiel eines gelehrten jüdischen Convertiten aus der alten Kirche.

Klosters nahe bei Eleutheropolis und wirkte mit seinem bewunderten Lehrer und Freunde Hilarion für die Verbreitung des Mönchthums in Palästina[1]).

Im Jahr 367 wurde er einstimmig vom Volk und den Mönchen zum Bischof von Salamis (Constantia), der Hauptstadt der Insel Cypern, erwählt. Von hier aus schrieb er seine Werke gegen die Ketzer und nahm lebendigen Antheil an den Lehrkämpfen seiner Zeit. Er machte es vor allem zu seiner Aufgabe, den Einfluß des Erzketzers Origenes, gegen den er schon von den Einsiedlern Aegyptens einen glühenden Haß geerbt hatte, in der Kirche zu zerstören, und unternahm deßhalb in hohem Alter Reisen nach Palästina und Constantinopel. Die Origenistischen Streitigkeiten kosteten ihm das Leben in demselben Jahre, in welchem Chrysostomus als ein vermeintlicher Freund des Origenismus abgesetzt und verbannt wurde[2]).

Epiphanius wurde schon von seinen Zeitgenossen als ein Heiliger und als ein Patriarch der Orthodoxie verehrt. Als er einst mit dem Bischof Johannes über die Straßen von Jerusalem ging, trugen die Mütter ihm ihre Kinder zu, daß er sie segne, und das Volk drängte sich um ihn, um seine Füße zu küssen und den Saum seines Kleides zu berühren. Nach seinem Tode bildete sich um ihn der Glorienschein von Wunderthaten. Er war ein Mann von ernster, aber engherziger mönchischer Frömmigkeit, und von lauterem, aber beschränktem Eifer für Orthodoxie. Er war gutmüthig und ließ sich leicht als Werkzeug fremder Leidenschaft gebrauchen. „Er eiferte, aber mit Unverstand." Er ist der Patriarch aller Ketzerriecher. Er identificirte das Christenthum mit mönchischer Frömmigkeit und mit kirchlicher Rechtgläubigkeit, und hielt es für seine Lebensaufgabe, die tausendköpfige Hydra der Häresis in alle ihre Schlupfwinkel zu verfolgen. Manchmal verzehrte sein Feuereifer auch das, was später ein Bestandtheil der kirchlichen Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit wurde. So zerstörte er in alt-christlichem Abscheu gegen kirchliche Bilderwerke ein Christus- oder Heiligenbild in einer Dorfkirche Palästinas. Auch erlaubte er sich manche Eingriffe in die kirchliche Ordnung.

Er hatte eine ausgedehnte, aber schlechtverdaute Gelehrsamkeit und verstand fünf Sprachen, hebräisch, syrisch, ägyptisch, griechisch und etwas lateinisch. Der dreizünzige[3]) Hieronymus nennt ihn deshalb fünfzünzig[4]) und Rufinus wirft dem Epiphanius vor, er habe es für seine Evangelistenpflicht gehalten, den Origenes in allen Sprachen und Völkern zu verläumden[5]). Es fehlte ihm an Welt-

[1]) Er schrieb eine Lobrede auf Hilarion, die aber nebst anderen seiner Werke verloren gegangen ist.

[2]) Vgl. oben §. 265 und 266.

[3]) trilinguis. [4]) πεντάγλωττος.

[5]) Hieron. Apologia adv. Rufinum, lib. III. c. 6 (Opera, Tom. II, 537 ed. Vall.) und lib. II, 21 und 22 (II, 515). Hieronymus sagt, Epiphanius habe die sechstausend (?) Bücher des Origenes gelesen, und spricht von ihm als einem Mitgenossen im Kampfe gegen Origenes mit großer Achtung in der Streitschrift gegen Rufinus und in seinen Briefen,

und Menschenkenntniß, gesundem Urtheil und kritischer Unterscheidungsgabe. Er hatte eine grenzenlose, fast sprüchwörtlich gewordene Leichtgläubigkeit, welche die Ursache unzähliger Irrthümer und Widersprüche in seinen Schriften ist. Sein Styl entbehrt aller Schönheit und Eleganz.

Dessen ungeachtet sind seine Werke als Archiv der alten Ketzergeschichte und patristischen Polemik von bedeutendem Werthe. Es sind folgende:

1. Der Anker[1]), eine Vertheidigung der christlichen Glaubenslehren, besonders von der Trinität, der Menschwerdung und Auferstehung, in 121 Kapiteln. Er verfaßte diese Schrift i. J. 373 auf Bitten von Geistlichen und Mönchen zum Schutze für die, welche von Ketzern und Teufeln auf dem Meere umhergetrieben werden. Er theilt dort unter anderem auch zwei Glaubensbekenntnisse, ein kürzeres und ein längeres, mit, welche beweisen, daß der Zusatz des zweiten ökumenischen Concils zum Nicänischen Symbol in Betreff der Lehre vom heiligen Geist und von der Kirche schon mehrere Jahre vorher in kirchlichem Gebrauch war[2]). Denn das kürzere Symbol, das nach Epiphanius vom Concil von Nicäa bis zum zehnten Jahr des Valentinian und Valens (i. J. 373) von jedem orthodoxen Katechumenen im Orient bei der Taufe hergesagt werden mußte, lautet fast ganz wie das constantinopolitanische; und das längere ist noch etwas ausführlicher im Artikel über den heiligen Geist mit Rücksicht auf den Apollinarianismus und Macedonianismus; beide enthalten die Verdammungsformel des Nicänischen Symbols, das längere mit Erweiterungen.

2. Die Hausapotheke oder Medicinschachtel, welche Heilmittel gegen das Gift aller Ketzereien enthält[3]). Es ist dieß sein Hauptwerk, das er auf vielfache Aufforderung in den Jahren 374 bis 377 verfaßte, und zugleich das häreseologische Hauptwerk des Alterthums. Er hat darin alle älteren Häreseologen, wie Justin den Märtyrer, Irenäus und Hippolytus und seine Nachfolger, Philastrius (oder Philastrus), Augustin, Theodoret, Pseudo-Tertullian, Pseudo-Hieronymus und Prädestinatus in ihren Werken: De haeresibus an Vollständigkeit überboten[4]). Er hat mit unermüdlichem Sammlerfleiß, jedoch ohne logische und

---

gesteht aber, daß seine Nachrichten einer genauen und umsichtigen Prüfung bedürfen. In seinem Liber de viris illustribus cap. 114 fertigt er ihn sehr flüchtig ab mit Einem Satze: „Epiphanius, Cypri Salaminae episcopus, scripsit adversus omnes haereses libros, et multa alia, quae ab eruditis propter res, a simplicioribus propter verba lectitantur. Superest usque hodie, et in extrema jam senectute varia cudit opera.“

[1]) Ἀγκυρωτός, Ancoratus, oder Ancora fidei catholicae, in Tom. II. bei Petavius, Tom. III, 11—236 bei Migne.

[2]) Anc. n. 119 und 120. (Tom. III, 23 sqq. ed. Migne).

[3]) Πανάριον, Panarium (Panaria), sive Arcula, oder Adversus LXXX haereses (bei Petavius, Tom. I. fol. 1—1108, bei Migne, Tom. I, 173—1200, und Tom. II, 10—832). Epiphanius selbst nennt er Πανάριον εἴτ' οὖν κιβώτιον ἰατρικὸν καὶ θηριοδηκτικόν.

[4]) Vgl. die bequeme Sammlung der kleineren lateinischen Häreseologen, nämlich

chronologische Ordnung alles zusammengetragen, was er aus schriftlichen Quellen und mündlichen Mittheilungen über die Ketzer vom Anfang der Welt bis auf seine Zeit erfahren konnte. Die Hauptsache ist ihm aber das Gegengift, oder die dogmatische Widerlegung, womit er Gott und der Kirche einen großen Dienst zu thun glaubte, und welche bei aller Beschränktheit und Leidenschaftlichkeit viele gute Gedanken und solide Argumente enthält. Er erweitert ganz ungehörig den Begriff der Häresie, die doch blos eine Entstellung und Verdrehung der christlichen Wahrheit ist, also diese voraussetzt, auf das Gesammtgebiet der Religion. Er bestreitet darin nicht weniger als achtzig Ketzereien [1], von denen zwanzig der Zeit vor Christo angehören [2]. Zu den vorchristlichen Häresien zählt er den Barbarismus von Adam bis zur Sündfluth, den Skythismus, den Hellenismus (d. h. die eigentliche Abgötterei), den Samaritanismus (in vier Parteien) und den Judaismus (in sieben Klassen: Sadducäer, Schriftgelehrte, Pharisäer, Hemerobaptisten, Nazaräer, Ossäer und Herodianer) [3]. Unter den christlichen Häresien, als

---

Philastrus, Augustin, Prädestinatus (das erste Buch), Pseudo-Tertullian, Pseudo-Hieronymus, Isidorus Hispalensis und Gennadius (De ecclesiasticis dogmatibus), im ersten Band von Franz Oehler's Corpus Haereseologicum, Berolini 1856. Das Werk ist auf acht Bände berechnet. Tom. II und III enthalten Epiphanius; die anderen Bände sind für Theodoret, Pseudo-Origenes, Johannes Damascenus, Leontius, Timotheus, Irenäus und Nicetae Choniatae Thesaurus orthodoxae fidei bestimmt.

[1]) Vielleicht entsprechend den achtzig Concubinen im Hohenlied 6, 8: Sexaginta sunt reginae et octoginta concubinae, et adolescentularum non est numerus. Una est columba mea, perfecta mea (nach Hieronymus).

[2]) Auch Pseudo-Tertullian (im Libellus adversus omnes haereses), Philastrius und Pseudo-Hieronymus (Indiculus de haeresibus) zählen wenigstens die jüdischen Secten unter den Häresien auf, während Irenäus, Augustin, Theodoret und der unbekannte Verfasser des Praedestinatus richtiger mit den christlichen Secten beginnen. Im Einzelnen siehe die vergleichenden Ketzerverzeichnisse bei Lipsius, a. a. O. S. 4 ff.

[3]) Epiphanius weicht in seinem kürzeren Werke etwas von der Ordnung im Panarion ab. Die zwanzig vorchristlichen Secten bei Epiphanius sind folgende:

Im **Panarion.**		In der **Anacephalaeosis.**	
1. Barbarismus		1. Barbarismus	
2. Scythismus		2. Scythismus	
3. Hellenismus		3. Hellenismus	
4. Judaismus		4. Judaismus	
5. Stoici	Hellenismi.	5. Samaritismus	
6. Platonici		6. Pythagorei	Hellenismi.
7. Pythagorei		7. Platonici	
8. Epicurei		8. Stoici	
9. Samaritae		9. Epicurei	
10. Esseni		10. Gortheni	Samaritismi.
11. Sebuaei		11. Sebuaei	
12. Gortheni		12. Esseni	
13. Dosithei		13. Dosithei	
14. Sadducaei	Judaismi.	14. Scribae	Judaismi.
15. Scribae		15. Pharisaei	
16. Pharisaei		16. Sadducaei	
17. Hemerobaptistae		17. Hemerobaptistae	
18. Nazaraei		18. Ossaei	
19. Osseni		19. Nazaraei	
20. Herodiani		20. Herodiani	

deren Erzvater natürlich nach alter Tradition Simon Magus figurirt, nehmen die verschiedenen Schulen des Gnosticismus den meisten Raum ein. Mit der 64sten Häresie beginnt die Bekämpfung der Origenisten, Arianer, Photinianer, Marcellianer, Semiarianer, Pneumatomachen, Antidikomarianiten und anderer Häretiker aus der Zeit des Epiphanius. In den älteren Häresien benützte er zum Theil in wörtlichen Auszügen die bekannten Werke des Justinus Martyr, Irenäus und Hippolytus und andere schriftliche Quellen und viele mündliche Mittheilungen. In den letzten Abschnitten konnte er mehr aus eigener Anschauung und Erfahrung schöpfen.

3. Die Anakephaläosis, ein gedrängter Auszug des Panarion in etwas veränderter Ordnung[1]).

Ein ähnliches aber weniger bedeutendes Werk schrieb fast gleichzeitig Philastrius oder Philastrus, Bischof von Brixia (Brescia) um 380, und ein halbes Jahrhundert später Augustin. Philastrius ist noch freigeboren mit dem Ketzernamen und vermehrt die Zahl der Ketzereien auf 156, nämlich 28 vor Christo und 128 nach Christo, darunter z. B. eine haeresis de stellis coelo affixis, haeresis de peccato Cain, haeresis de Psalterii inaequalitate, haeresis de animalibus quatuor in prophetis, haeresis de Septuaginta interpretibus, haeresis de Melchisedech sacerdote, haeresis de uxoribus et concubinis Salomonis![2]) Augustin zählt in seiner Schrift De haeresibus 88 Häresien auf, beginnend mit den Simonianern und endend mit den Pelagianern. Der semipelagianische Verfasser des Buchs Praedestinatus, welches wir in dem Abschnitt über die anthropologischen Controversen näher besprochen haben, fügte dazu noch zwei hinzu, die Nestorianer und die Prädestinatianer, unter deren Namen er die Prädestinationslehre Augustins carrikirt und widerlegt[3]).

4. Außerdem haben wir von Epiphanius eine biblisch-archäologische Abhandlung über Maaße und Gewichte, die in der Bibel vorkommen[4]), und einen Tractat über die zwölf Edelsteine im Brustschilde des Aaron mit allegorischer Ausdeutung ihrer Namen[5]).

---

[1]) Ἀνακεφαλαίωσις, oder Epitome Panarii (Tom. II, 126 ed. Petav.; Tom. II, 834—886 ed. Migne).

[2]) Ausgabe von Philastrius' Liber de haeresibus von J. A. Fabricius, Hamb. 1728; in Gallandi's Biblioth. Tom. VII. p. 475—521; und im ersten Bande von Oehler's Corpus haereseol. p. 5—185. Die Verwandtschaft des Philastrius mit Epiphanius wird gewöhnlich aus einer Abhängigkeit des ersteren von dem letzteren erklärt. Vgl. Augustin Ep. 222 ad Quodvultdeum. Lipsius aber (a. a. O. S. 29 ff.) leitet beide aus einer gemeinsamen älteren Quelle ab, nämlich der Schrift des Hippolytus wider die 32 Ketzereien, und erklärt das Stillschweigen des Epiphanius (der den Hippolyt blos einmal erwähnt) aus der gewissenlosen Schriftstellerei jener Zeit, welche kein Bedenken trug, sich mit fremden Federn zu schmücken.

[3]) In Oehlers Corpus haereseol. Tom. I. p. 229—268. Vgl. oben §. 292.

[4]) Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν, De ponderibus et mensuris, geschrieben i. J. 392 (Tom. II, 158 ed. Petav.; Tom. III, 237 ed. Migne).

[5]) Περὶ τῶν δώδεκα λίθων, De XII gemmis in veste Aaronis (Tom. II, 233

§. 302. Johannes Chrysostomus.

I. Quellen:

S. Joannis Chrysostomi, Archiepiscopi Constantinopolitani, Opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur, ad Mss. Codices Gallic., etc. castigata, etc. (Gr. et Lat.) Opera et studio D. Bernardi de Montfaucon, monachi ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri, opem ferentibus aliis ex eodem sodalitio monachis. Paris 1718—38 in 13 voll. fol. Dieselbe Ausgabe abgedruckt in Venedig, 1734—41 in 13 voll. (nach welcher ich in diesem §. citire); zu Paris von Sinner bei Gaume, 1834—39, in 13 voll. (mit einigen Vermehrungen); und zu Petit-Montrouge von Migne, 1859—60 in 13 voll. Außerdem sind seine Homilien und seine sechs Bücher vom Priesterthum (De Sacerdotio) öfter besonders im griechischen Original und in Uebersetzungen erschienen. Eine Auswahl aus seinen Schriften, griechisch und lateinisch in 1 Bde. von F. G. Lomler, Rudolphopoli 1840. Deutsche Uebers. der Homilien (theilweise) von J. A. Cramer (Leipzig 1748—51, 10 Bde.), Feder (Augsb. 1786), Eulog. Schneider (1788), Ph. Mayer (Nürnb. 1830), W. Arnoldi (Trier 1831), Jos. Lutz (Tüb. 1853). Englische Uebersetzung der Homilien zum N. T. in der Oxford Library of the Fathers. 1842—53.

II. Bearbeitungen:

Palladius (ein Freund des Chrysostomus und Bischof von Helenopolis in Bithynien; nach anderen vom Verfasser der Historia Lausiaca verschieden): Dialogus historicus de vita et conversat. beati Joannis Chrysostomi cum Theodoro ecclesiae Rom. diacono in den Opera ed. Bened. tom. XIII. p. 1—89, **Hieronymus**: De viris illustr. c. 129 (ganz kurz und erwähnt blos die Schrift De sacerd.). **Socrates**: H. E. VI, 3—21. **Sozomenus**: H. E. VIII. c. 2—23. **Theodoret**: H. E. V, 27—36. **Montfaucon**: Vita J. Chrys. in der ed. Bened. tom. XIII, 91—178. **Testimonia Veterum** de S. Joannis Chrys. scriptis, ebendaselbst Tom. XIII, 256—92. **Tillemont**: Mém. vol. XI. p. 1—405. **W. Cave**: Lives of the Fathers, vol. III. p. 237 sqq. **F. Stilting**: in den Acta Sanctorum, Sept. 14 (dem Todestag des Chrys.), Tom. IV. p. 401—709. **A. Butler**: Lives of the Saints sub Jan. 27. **Fabricius**: Bibliotheca Graeca, Tom. VIII, 454 sqq. **Schröckh**: Theil X. S. 309 ff. **A. Neander**: Der heilige Chrysostomus (zuerst 1821), 3. Aufl. Berlin 1848. 2 Bde. (Englische Uebersetzung von J. C. Stapleton, vol. I. Lond. 1838, unvollendet).

Johannes, dem die bewundernde Nachwelt seit dem siebenten Jahrhundert wegen seiner Beredtsamkeit den Zunamen Chrysostomus, der Goldmundige gegeben hat, ist der größte Schrifterklärer und Prediger der griechischen Kirche und steht unter allen christlichen Confessionen im höchsten Ansehen. Keiner von den orientalischen Vätern hat einen reineren Ruf hinterlassen, und keiner wird so viel gelesen und von neueren Exegeten so oft citirt.

---

ed. Petav., III, 293 ed. Migne). Ein Commentar über das Hohelied ist in lateinischer Uebersetzung von Foggini im J. 1750 zu Rom herausgegeben worden. Ueber die scripta dubia und perdita vgl. Fabricius, a. a. O.

Er wurde zu Antiochien im J. 347 geboren[1]). Sein Vater war ein angesehener Officier, seine Mutter Anthusa, die schon im zwanzigsten Jahr Wittwe wurde und blieb, leuchtet nebst Nonna und Monica unter den christlichen Frauen des Alterthums hervor und wurde selbst von Heiden bewundert, so daß der berühmte Rhetor Libanius mit Rücksicht auf sie ausrufen mußte; „Was für wunderbare Frauen giebt es doch unter den Christen!“[2]) Sie gab ihrem Sohne eine vortreffliche Erziehung und pflanzte die ersten Keime der Frömmigkeit in seine Seele, welche später für ihn und für die Kirche die reichsten Früchte brachten. Ihre Ermahnungen und die Lehren der Bibel waffneten ihn gegen die Versuchungen des Heidenthums.

Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er von Libanius, der ihn für seinen besten Schüler hielt und kurz vor seinem Tode (395) auf die Frage, wen er sich zu seinem Nachfolger wünsche, antwortete: „Den Johannes, wenn die Christen mir ihn nicht entrissen hätten.“

Nach Vollendung seiner Studien wurde er Rhetor. Er entschloß sich aber bald ganz den göttlichen Dingen zu leben und ließ sich nach dreijährigem Unterricht beim Bischof Meletius in Antiochien taufen.

Seine erste Neigung nach seiner Bekehrung ging, entsprechend der asketischen Zeitströmung, zum Mönchthum, und nur der Wunsch seiner Mutter, die ihn mit Thränen beschwor, sie nicht zu verlassen, hielt ihn einstweilen davon ab. Meletius machte ihn zum Lector und führte ihn damit in die klerikale Laufbahn ein. Er entzog sich durch List einer Bischofswahl (370), indem er seinen Freund Basilius vorschob, den er für würdiger hielt, und der sich über diese Ueberlistung bitter beklagte. Das war die Veranlassung seiner berühmten Schrift über das Priesterthum in der Form eines Dialogs mit Basilius, worin er sich über sein Verfahren, welches mit streng christlichen Begriffen von Wahrhaftigkeit nicht vereinbar ist, vertheidigt und die verantwortlichen Pflichten des geistlichen Amtes schildert[3]).

Nach dem Tode seiner Mutter flüchtete er sich aus der verführerischen Unruhe des Stadtlebens in die mönchische Einsamkeit der antiochenischen Berge und brachte

---

[1]) Baur (Vorlesungen über die Dogmengeschichte. Bd. I. Abth. II. S. 50) und andere geben irrthümlich das Jahr 354 als das Geburtsjahr an. Vgl. darüber Tillemont und Montfaucon (Tom. XIII, 91).

[2]) *Βαβαί, οἷαι παρὰ Χριστιανοῖς γυναῖκές εἰσι.* Chrysostomus selbst erzählt dieß von seinem heidnischen Lehrer (unter dem sicherlich Libanius zu verstehen ist), aber freilich zunächst nur mit Rücksicht auf die zwanzigjährige Wittwenschaft seiner Mutter, Ad viduam juniorem, Opera Tom. I. p. 340. Vgl. die Bemerkungen von Montfaucon in der Vita, Tom. XIII, 92.

[3]) *Περὶ ἱερωσύνης*, De sacerdotio libri VI. Besondere Ausgaben mit einer Vorrede von Erasmus, Basel bei Frobenius 1525, griechisch; von Hughes zu Cambridge, 1710, griechisch und lateinisch sammt der Vita Chrys. von Cave; von J. A. Bengel, Stuttgart 1725, griechisch und lateinisch, nachgedruckt Leipz. 1825 und 1834, auch mehrere Uebersetzungen in neuere Sprachen. Vgl. oben §. 183. p. 636.

dort unter dem gelehrten Abte Diodor (nachher Bischof von Tarsus, gest. 394) und in Gemeinschaft mit gleichgesinnten Jünglingen, wie dem berühmten Theodor von Mopsuestia († 429) sechs glückliche Jahre in geistlichen Studien und Andachtsübungen zu. Für ihn war das Mönchthum eine reiche Schule der Erfahrung und Selbstherrschaft, weil er die reinsten Motive und genug Geist und Bildung in die Einsamkeit brachte, um sie für geistliches und sittliches Wachsthum zu verwerthen. In diese Zeit fallen seine ersten Schriften zum Preise des Mönchthums und der Jungfräulichkeit und seine zwei langen Briefe an den gefallenen Theodor, nachher Bischof von Mopsuestia in Cicilien, welcher des Klostergelübdes müde, sich entschlossen hatte zu heirathen [1]). Chrysostomus behandelt dieß beinahe wie einen Abfall vom Christenthum selbst und wendet alle rhetorischen Künste der wehmüthigen Klage, der dringenden Bitte, der bitteren Vorwürfe, der ernsten Drohung an, um ihn zu seinem heiligen Gelübde zurückzubringen. „Sündigen, sagt er, ist menschlich, aber in der Sünde beharren satanisch; fallen ist nicht seelenverderblich, wohl aber liegen bleiben." Dieß beredte Werk kann auch heute seine gute Wirkung nicht verfehlen, wenn wir einen wirklichen schweren Abfall an die Stelle des Verlassens des Klosterlebens setzen. Theodor wurde für das Mönchsleben wiedergewonnen.

Durch allzugroße asketische Anstrengungen untergrub er seine Gesundheit und kehrte um 380 nach Antiochien zurück. Dort wurde er sofort von Meletius zum Diakonus und im J. 386 von Flavianus zum Presbyter geweiht. Durch seine Beredtsamkeit und seinen reinen und ernsten Charakter erwarb er sich bald einen großen Ruf und die allgemeine Liebe der Gemeinde.

In die sechszehn oder siebzehn Jahre seiner Thätigkeit in Antiochien fallen die meisten seiner Homilien und Commentare, seine Schrift über das Priesterthum, sein Trostschreiben an Stagirius, der an Schwermuth litt, und seine Schrift an eine junge Wittwe, welcher er die Herrlichkeit des Wittwenstandes schildert, mit Abmahnungen gegen die zweite Ehe.

Nach dem Tode des Nektarius (des Nachfolgers Gregors von Nazianz) wurde er am Ende des Jahrs 397 ohne sein Zuthun zum Patriarchen von Constantinopel erwählt. Hier wirkte er mehrere Jahre in großem Segen, erregte aber auch durch seine schonungslosen Strafpredigten den Zorn der Kaiserin Eudoxia, und durch seinen Ruhm den Neid des herrschsüchtigen Patriarchen Theophilus von Alexandrien. Er wurde durch einen Act der christlichen Liebe gegen die verfolgten origenistischen Mönche Aegyptens in die origenistischen Streitigkeiten verwickelt, und durch den vereinten Einfluß des Theophilus und der Eudoxia gestürzt. Selbst die Sympathie des Volkes und des Bischofs Innocenz I. von Rom konnte ihm nicht helfen. Er starb in der Verbannung am 14. September im J. 407, Gott dankend für Alles [2]). Die Griechen feiern sein Andenken am 13. November,

[1]) Ueber die kritische Frage wegen der Zahl der Briefe an Theodor vgl. Tillemont, Montfaucon und Neander (a. a. O. Bd. I. S. 37 ff.).

[2]) Vgl. das Nähere oben §. 266.

die Lateiner am 27. Januar, dem Tage, wo seine Gebeine im J. 438 feierlich in der Apostelkirche zu Constantinopel neben den Kaisern und Patriarchen beigesetzt wurden.

Die Verfolgung und unverdienten Leiden haben den Charakter des Chrysostomus bewährt und seinen Ruhm erhöht. Die griechische Kirche verehrt ihn als den größten Kirchenlehrer, dem nur Athanasius und die drei Cappadocier ungefähr gleich stehen. Seine Wirksamkeit fällt in die verhältnißmäßig ruhige Zeit zwischen den trinitarischen und christologischen Streitigkeiten. Er war daher in keine dogmatischen Kämpfe verwickelt, außer in die origenistischen, und in diese ganz unschuldig, ohne alle Theilnahme an den origenistischen Irrthümern. Hätte er einige Decennien später gelebt, so wäre er vielleicht in den Verdacht des Nestorianismus gerathen, da er derselben antiochenischen Richtung angehörte, wie sein Lehrer Diodor, später Bischof von Tarsus, sein Studiengenosse Theodor von Mopsuestia und sein Nachfolger Nestorius. Er eignete sich von dieser Schule, die damals noch nicht dogmatisch ausgebildet war, den Sinn für einfache, nüchterne, grammatisch-historische Schriftauslegung an im Gegensatz gegen das willkührliche Allegorisiren der Alexandriner, und hält sich fern von der rationalisirenden Tendenz, welche sich bald darauf entwickelte. Er ist also der gesündeste und würdigste Repräsentant der antiochenischen Theologie. In der Anthropologie ist er entschieden Synergist, weßhalb sich auch sein Schüler Cassianus, der Gründer des Semipelagianismus, mit Nachdruck auf ihn berief[1]). Allein sein Synergismus gehört der ganzen griechischen Kirche an und kam nicht in offenen Conflict mit dem Augustinismus, da er mehrere Jahre vor dem Ausbruch der semipelagianischen Controverse starb. Er bekämpfte die Arianer und Novatianer und war überhaupt ein treuer Anhänger der Kirchenlehre, soweit sie damals entwickelt war, aber er vermied engherzigen Dogmatismus und leidenschaftliche Polemik und legte größeres Gewicht auf praktische Frömmigkeit als unfruchtbare Orthodoxie[2]).

Seine Bedeutung liegt übrigens nicht auf dem Gebiete der Dogmatik, obwohl auch dazu seine Schriften nicht unwichtige Beiträge liefern, sondern auf dem Gebiet der homiletischen Schriftauslegung, der Kanzelberedtsamkeit und der Seel-

---

[1]) Schon Julian von Eclanum berief sich mehrmals auf Chrysostomus gegen Augustin, worauf dieser in der Schrift gegen Julian, und im Opus imperfectum Rücksicht nimmt.

[2]) Niedner (Gesch. der christl. Kirche, 1846, S. 323 und ähnlich in dem Lehrbuch von 1866, S. 303) charakterisirt ihn fein und bündig also: „Bei ihm erscheint am ausgebildetsten das wechselseitige Sichdurchdringen theoretischer und praktischer Theologie, gleichwie des Dogmatischen und Ethischen; dargestellt vorzüglich durch die Verschmelzung des Exegetischen und des Homiletischen. Hiermit, eine Verwahrung des Schriftauslegens vor religionleerer Philologie oder Dogmatik; ebenso der heiligen Beredtsamkeit gegen entweder dogmatische Abstraction oder rhetorische Flachheit. Einführung der Christenthums-Erkenntniß aus den Quellen in's Volk und Leben ließ wenig Zeit zu einzelner Dogmen-Erörterung."

sorge, worin er unter den Kirchenvätern unübertroffen dasteht. Er war durch Talent und Bildung vorzüglich geeignet, in einer großen Hauptstadt zu wirken. Ein Bischof genoß damals, wie er selber sagt[1]), am Hofe, in der Gesellschaft der Frauen, in den Häusern der Vornehmen, größere Ehre als die ersten Staatsbeamten, die Hyparchen und Toparchen. Damit war aber auch die Gefahr des hierarchischen Stolzes, des Luxus und der Weltförmigkeit verbunden, welcher viele unterlagen. Chrysostomus vermied sie glücklich. Er setzte seine einfache mönchische Lebensweise mitten unter der Pracht von Constantinopel fort und verwandte alle entbehrlichen Einkünfte zum Besten der Hospitäler und Fremdenhäuser. Arm für sich selbst, war er reich für die Armen. Er predigte ein ernstes werkthätiges Christenthum, drang auf strenge Kirchenzucht und griff kühn und rücksichtslos, bisweilen mit Ueberschreitung der Grenzen der Mäßigung und Klugheit, das hohle heuchlerische Welt- und Hofchristenthum und das Sittenverderben der Stadt an. Wenn er irrte, so irrte er auf der Seite der Tugend. Er war das Muster eines treuen Hofpredigers und sein furchtloses Auftreten gegenüber der Eudoxia hat, wie das Benehmen des Ambrosius gegenüber dem Theodosius, zu allen Zeiten einen heilsamen Einfluß auf hochgestellte Geistliche geübt. Neander vergleicht seine Wirksamkeit in der griechischen Kirche nicht unpassend mit der von Spener in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts und nennt ihn einen Märtyrer der christlichen Liebe, der als Opfer fiel im Kampf mit dem Weltgeist seiner Zeit[2]).

Auf der Kanzel war er ein Monarch von unbeschränkter Gewalt über die Zuhörer, welche ihren Beifall oft durch lautes Getöse mit Händen und Füßen kund gaben[3]). Er wies aber diese Verwechslung der Kirche mit dem Theater mit Entrüstung zurück. Er hatte sein natürliches Rednertalent an den besten classischen Mustern, besonders an Demosthenes und Libanius, gebildet und in der höheren Schule des heiligen Geistes veredelt und verklärt[4]). Er pflegte sich auf seine Predigten sorgfältig durch Schriftstudium, Gebet und Meditation vorzubereiten, verstand es aber auch trefflich zu extemporiren und unerwartete Vorkommnisse mit Geistesgegenwart zu benützen. Seine Gedanken sind aus dem unerschöpflichen Schatze der Bibel, zu deren eifrigem Studium er auch die Laien aufforderte, und aus der christlichen Erfahrung gegriffen. Er beschränkte sich nicht auf gewisse Texte, da es damals noch keinen Perikopenzwang gab, sondern legte ganze Bücher der Schrift der Reihe nach aus. Seine Sprache ist edel, würdig, kräftig, feu-

---

[1]) Homil. III in Acta Apost.

[2]) In der angeführten Monographie, S. 5.

[3]) Dieses Beifallklatschen (κρότος, von κροτέω) war auch ein Zeichen der Verweltlichung der Kirche seit ihrer Verbindung mit dem Staat.

[4]) Karl Hase (Kirchengesch. §. 104 der 7. Aufl.) sagt treffend von Chrysostomus, er habe „die verständige Klarheit der antiochenischen Schriftauslegung und die rhetorischen Künste des Libanius mit der Innigkeit seines christlichen Herzens ergänzt, und das Ideal des Priesterthums, das er in junger Begeisterung geschildert hatte, so weit dem Menschen vergönnt ist, im eigenen Leben dargestellt."

rig und oft hinreißend. Doch war auch er keineswegs ganz frei von unwahren Hyperbeln und künstlichen Antithesen, welche damals als höchster Schmuck der Rhetorik galten, aber einem gesunden und geläuterten Geschmack als Schwächen und Ausartungen erscheinen. Die größten französischen Kanzelredner, Bossuet, Massillon und Bourdaloue, haben sich hauptsächlich an Chrysostomus gebildet.

Bei weitem die meisten und werthvollsten Schriften dieses Kirchenvaters bestehen aus Homilien, welche er theils als Presbyter zu Antiochien, theils als Bischof zu Constantinopel gehalten hat[1]). Es sind deren über sechshundert auf uns gekommen. Sie enthalten zugleich seine Exegese und bildeten eine reiche Fundgrube für die späteren griechischen Exegeten, Theodoret, Theophylakt und Oekumenius, welche sich oft nur auf Auszüge aus Chrysostomus beschränken. Förmliche Commentare schrieb er blos über die ersten acht Kapitel des Jesaias und über den Galaterbrief. Aber von der Kanzel legte er fast die ganze heilige Schrift aus. Wir haben von ihm noch Homilien über die Genesis, die Psalmen, das Evangelium Matthäi, das Evangelium Johannis, die Apostelgeschichte und die sämmtlichen Briefe Pauli mit Einschluß des Hebräerbriefs. Die letzteren sind besonders geschätzt[2]).

Außer diesen fortlaufenden biblischen Homilien hielt er auch Predigten über einzelne Abschnitte und Verse der Schrift, Festpredigten, Reden zum Gedächtniß der Apostel und Märtyrer, und Gelegenheitspredigten. Zu der letzten Klasse gehören 8 Homilien gegen die Juden, 12 Homilien gegen die Anomöer, und vor allem 21 Homilien über die Bildsäule, welche er zur Zeit eines Aufruhrs in Antiochien (387) in strafendem und tröstendem Ton und mit dem Aufwand all seiner rhetorischen Kräfte hielt, als das Volk, von unerschwinglichen Abgaben gedrückt, die Bildsäulen des Kaisers Theodosius I., der verstorbenen Kaiserin Flacilla und der Prinzen Arkadius und Honorius umstürzte und beschimpfte und dadurch die Rache des Kaisers bis zum Entschlusse der gänzlichen Zerstörung der Stadt entzündete, aber durch die Fürsprache des Bischofs Flavian gerettet wurde[3]).

Ferner haben wir von Chrysostomus die schon erwähnte Schrift über das Priesterthum; mehrere dogmatische und ethische Abhandlungen, in denen er den christlichen Glauben vertheidigt, das ehelose Leben empfiehlt und für die edlere

---

[1]) Tom. II—XII ed. Bened.

[2]) Eine schöne Ausgabe derselben erschien zu Oxford (in Verbindung mit der englischen Library of the Fathers). S. J. Chrysostomi Interpretatio omnium epistolarum Paulinarum per homilias facta, Oxon. 1849—1852, 4 voll.

[3]) Die Homiliae XII contra Anomoeos de incomprehensibili Dei natura, und die Orationes VIII adversus Judaeos (gegen judaistrende Tendenzen in der Gemeinde von Antiochien) stehen im ersten, die Homiliae XXI ad populum Antiochenum, de statuis, und die VI Orationes de fato et providentia im zweiten Bande der Bened. Ausgabe. Die Homilien über die Bildsäulen sind in's Englische übersetzt in der Oxford Library of the Fathers, 1842, 1 vol.

Seite des Mönchthums begeistert[1]); und endlich 242 Briefe, welche fast alle aus der Zeit seiner Verbannung zwischen 403 und 407 herrühren und worunter zwei Briefe an den Papst Innocenz und siebzehn lange Briefe an seine Freundin, die fromme Wittwe und Diakonisse Olympias sich durch Inhalt und Form am meisten auszeichnen[2]). Johann von Müller urtheilt von den Briefen des Chrysostomus: „Seine Briefe von den Orten seiner Verbannung sind anders als Cicero's; nie ein Wort von Rückberufung; überall ermuntert er, der Leidende; gleiche Sorge für die Kirchen; herzliche Freundschaft; immer der Grundsatz, es gebe nur Ein Unglück, das Abweichen von dem Wege der Tugend. Es ist viele Erhabenheit und Lauterkeit nebst Klugheit und Anstand in Allem."

Von der sogenannten Liturgie des Chrysostomus, welche noch immer in der griechischen und russischen Kirche gebraucht wird, ist schon früher die Rede gewesen[3]).

§. 303. Cyrill von Alexandrien.

I. Quellen:

S. Cyrillus, Alex. archiepisc.: Opera omnia, Gr. et Lat., cura et studio Joan. Auberti. Lutetiae, 1638, 6 voll. in 7 fol. Dieselbe Ausgabe mit bedeutenden Zusätzen von J. P. Migne, Petit-Montrouge, 1859, in 10 voll. (Patrol. Gr. Tom. LXVIII—LXXVII). Vgl. **Angelo Mai's** Nova Bibliotheca Patrum. Tom. II. p. 1—498 (Rom. 1844), und Tom. III. (Rom. 1845), wo mehrere neue Schriften **Cyrill's**: De incarnatione Domini; Explanatio in Lucam; Homiliae; Exerpta; Bruchstücke von Commentaren zu den Psalmen und zu mehreren paulinischen und katholischen Briefen mitgetheilt sind. (Diese neuen Werke sind der Ausg. von Migne einverleibt in tom. V und tom. VII.) **Cyrilli** Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt, Syriace, e manuscriptis apud museum Britannicum edidit Rob. Payne Smith, Oxonii 1858. Dasselbe in englischer Uebersetzung mit werthvollen Anmerkungen von Smith, Oxf. 1859 in 2 Theilen.

II. Bearbeitungen:

Zerstreute Nachrichten bei **Socrates, Marius Mercator,** in den Concilienacten von Ephesus und Chalcedon. **Tillemont**: Tom. XIV, 267—676, nebst den Noten p. 747—795. **Ceillier**: Tom. XIII, 241 sqq. **Acta Sanctorum**: Jan. 28. tom. II. **A. Butler**: Jan. 28. **Fabricius**: Biblioth. Gr., ed. Harless, vol. IX. p. 446. (Die Vita der Bollandisten und die Notitia literaria des Fabricius sind auch abgedruckt in Migne's Ausg. Cyrills, tom. I. p. 1—90.) **Schröckh**: Theil XVIII, S. 313—354. Vgl. auch die Vorreden von **Angelo Mai** zu tom. II. der Nova Bibl. Patr. und von **R. P. Smith** zu seiner Uebers. des Commentars zum Ev. Lucä.

---

[1]) Ad Theodorum lapsum; Adversus oppugnatores vitae monasticae; Comparatio regis et monachi; De compunctione cordis; De virginitate; Ad viduam juniorem, etc., sämmtlich im ersten Bande der Bened. Ausgabe sammt den VI libri de Sacerdotio; auch in der von Lomler besorgten Auswahl der Opera praestantissima.

[2]) In Tom. III. Die Epistolae ad Olympiadem stehen voran. Sie sind mehr Abhandlungen als Briefe. Die Auswahl von Lomler schließt sie (p. 165—252) ein. Vgl. über die Olympias oben §. 184, und besonders Tillemont, Tom. XI. p. 416—440.

[3]) Vgl. §. 231.

Während man das Leben und Wirken der meisten Kirchenväter nicht ohne vielfache Bewunderung und Erbauung betrachten kann, so macht dagegen der alexandrinische Cyrill einen höchst unangenehmen Eindruck und stellt uns das Bild eines Mannes dar, der die Theologie und Orthodoxie seinen Leidenschaften dienstbar machte.

Kyrillos wurde im J. 412 Patriarch von Alexandrien und trat in die Fußtapfen seines Vorgängers und Onkels, des berühmten Theophilus, der den edlen Chrysostomus abgesetzt und seine Verbannung bewirkt hatte, ja übertraf ihn noch an Anmaßung und Gewaltthätigkeit. Kaum hatte er sein Amt angetreten, so ließ er alle Kirchen der Novatianer zu Alexandrien verschließen und bemächtigte sich ihres Kirchen-Eigenthums. Im Jahre 415 fiel er mit bewaffneter Macht in die Synagogen der sehr zahlreichen Juden ein, weil sie sich, von ihm zuerst bitter gekränkt, eines kleinen Aufruhrs schuldig gemacht hatten, ließ einige tödten, die übrigen verjagen und gab ihre Habe der aufgeregten Menge Preis.

Durch diese Eingriffe in das Gebiet der weltlichen Macht gerieth er in Zerwürfniß und fortwährenden Kampf mit Orestes, dem kaiserlichen Statthalter von Alexandrien. Er rief fünfhundert Mönche aus den nitrischen Gebirgen zu seinem Schutze herbei, welche den Statthalter öffentlich beschimpften. Einer von ihnen, Namens Ammon, verwundete ihn mit einem Steinwurf, worauf ihn Orestes ermordete. Cyrill aber ließ den Mönch als einen heiligen Märtyrer für die Religion feierlich in einer Kirche begraben und gab ihm den Ehrennamen Thaumasios, der Bewundernswürdige; doch sah er sich durch die allgemeine Mißbilligung dieses Verfahrens von Seiten der Gebildeten genöthigt, ihn allmählich in Vergessenheit zu bringen.

Ihm wird auch vielfach die Anstiftung des Mordes der berühmten Hypatia, einer Freundin des Orestes, Schuld gegeben. Er hatte aber wohl blos einen mittelbaren Antheil an dieser grausamen Tragödie, indem er die Leidenschaften des christlichen Pöbels, welche dazu führten, heraufbeschwor und durch sein hohes Amt sanctionirte.[1])

---

[1]) Vgl. oben §. 138 und Tillemont, tom. XIV, 274—76. Der gelehrte, aber abergläubische und unkritische römisch-katholische Hagiograph Alban Butler (Lives of the Saints, sub Jan. 28) hält den Cyrill für unschuldig und beruft sich auf das Stillschweigen des Orestes und Sokrates. Aber Sokrates, H. E. l. VII. c. 15 sagt ausdrücklich über diese empörende Ermordung: *Τοῦτο, οὐ μικρὸν μῶμον Κυρίλλῳ, καὶ τῇ Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίᾳ εἰργάσατο*, und fügte hinzu, daß nichts dem Geiste des Christenthums so sehr zuwider sein könne, als die Gestattung von Mordthaten und sonstigen Gewaltthätigkeiten. Walch, Schröckh, Gibbon und Milman sind geneigt, den Cyrill für die Ermordung der Hypatia verantwortlich zu machen, die unter der Leitung eines Vorlesers seiner Kirche, Namens Peter, verübt wurde. Aber es fehlt dafür an hinlänglichen Beweisen. J. C. Robertson (History of the Christ. Church, I. p. 401) sagt vorsichtiger: „That Cyril had any share in this atrocity appears to be an unsupported calumny; but the perpetrators were mostly officers of his church, and had inquestionable drawn encouragement from his earlier proceedings; and his character deservedly suffered

Von seinem Onkel hatte er eine starke Abneigung gegen Chrysostomus gelernt und auf der berüchtigten Synode von Chalcedon im J. 403 für dessen Absetzung gestimmt. Daher widerstand er hartnäckig den Patriarchen von Constantinopel und Antiochien, als diese kurz nach dem Tode des Chrysostomus die ungerechte Verurtheilung zu widerrufen sich genöthigt sahen; ja er schämte sich nicht, diesen heiligen Mann mit dem Verräther Judas zu vergleichen. Doch gab er später (419) wenigstens scheinbar den dringenden Vorstellungen des Isidor von Pelusium und Anderer nach und nahm den Namen des Chrysostomus in die Diptychen seiner Kirche auf[1]), worauf der römische Stuhl wieder in Communication mit Alexandrien trat.

Vom Jahre 428 an war sein Leben bis zu seinem Tode im J. 444 eng mit den christologischen Streitigkeiten verflochten. Er war der eifrigste und einflußreichste Vorkämpfer der antinestorianischen Orthodoxie auf dem dritten ökumenischen Concil und scheute kein Mittel zur Vernichtung seines Gegners. Er erlaubte sich neben den Waffen der theologischen Gelehrsamkeit und des Scharfsinns auch absichtliche Entstellung, List, Gewaltthätigkeit, Aufwieglung des Volkes und der Mönche zu Constantinopel, wiederholte Bestechung der kaiserlichen Hofbedienten, selbst der Schwester des Kaisers, Pulcheria, wodurch er die alexandrinischen Kirchengüter verschuldete, während er doch selbst seinen Verwandten bedeutende Reichthümer hinterließ und seinen Nachfolger im Bisthum, den nichtswürdigen Dioskurus, bei den heiligsten Religionsceremonien beschwor, seine Erben nicht zu beunruhigen[2]).

Seine späteren Bemühungen um die Herstellung des Friedens können diese Flecken in seinem Charakter nicht tilgen, da er dazu durch die Macht der Opposition genöthigt war. Sein Nachfolger Dioskur (seit 444) machte ihn aber insofern respectabel, als er alle seine Leidenschaften ohne seine theologische Tüchtigkeit erbte und sie zur Störung des Kirchenfriedens in Bewegung setzte.

Cyrill liefert einen schlagenden Beweis, daß Orthodoxie und Frömmigkeit zwei ganz verschiedene Dinge sind, und daß Eifer für reine Lehre mit unchristlicher Gesinnung verbunden sein kann. In seinem persönlichen Charakter steht er ohne Frage tief unter seinem unglücklichen Gegner. Den katholischen Historikern

---

in consequence." Aehnlich urtheilt W. Bright (A Hist. of the Church from 313 to 451, p. 275): „Had there been no onslaught on the synagogues, there would doubtless have been no murder of Hypatia."

[1]) Nämlich δίπτυχα νεκρῶν, d. h. Schreibtafeln mit zwei Blättern, mit dem Namensverzeichniß ausgezeichneter Märtyrer, Bischöfe und anderer verdienter Personen, deren im Kirchengebete namentlich gedacht wurde. Die griechische Kirche hat den Gebrauch der Diptychen bis jetzt beibehalten.

[2]) Dioscurus hielt aber sein Wort nicht, preßte den Erben Cyrills gewaltige Geldsummen ab und brachte sie in die äußerste Dürftigkeit. So klagte einer der Verwandten Cyrills auf dem Concil zu Chalcedon gegen Dioskur (Acta Conc. Chalc. Act. III. bei Hardouin, tom. II, 406). Auch da bewährte sich das Sprüchwort: Wie gewonnen, so zerronnen.

ist das Urtheil gebunden durch die Autorität ihrer Kirche, welche ihn in auffallender Verblendung kanonisirt hat[1]). Doch fühlt sich Tillemont zum Geständniß gedrungen, daß Cyrill Vieles gethan habe, was eines Heiligen unwürdig ist[2]). Um so mehr ist er von protestantischen Historikern getadelt worden. Der ehrliche und billige Chr. W. Franz Walch weiß fast nichts Gutes von ihm zu rühmen[3]), und der englische Historiker H. H. Milman gesteht, er würde lieber mit allen Häresien des Nestorius beladen, als mit den Barbaritäten Cyrills vor dem Richterstuhl Christi erscheinen[4]).

Die Fehler seines persönlichen Charakters dürfen uns indeß nicht gegen die Verdienste Cyrills als Theologen blenden. Er war ein Mann von kräftigem und scharfem Geiste und von umfassender Gelehrsamkeit und gehört entschieden zu den bedeutendsten Dogmatikern und Polemikern der griechischen Kirche[5]). Unter seinen Zeitgenossen war ihm blos Theodoret überlegen. Er war der letzte gelehrte Repräsentant der alexandrinischen Theologie und Kirche, aber freilich auf dem Wege zur Ausartung und Erstarrung, und stand dem Theodoret, als dem gelehrtesten Vertreter der antiochenischen Schule gegenüber. Er wollte für das Dogma von der Menschwerdung und Person Christi dasselbe werden, was sein reinerer und größerer Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhl von Alexandrien

---

[1]) Auch die monophysitischen Kopten und Abyssinier feiern sein Andenken unter dem abgekürzten Namen Kerlos und dem Titel Doctor der Welt.

[2]) Mémoires XIV. p. 541: „S. Cyrille est Saint; mais on ne peut pas dire que toutes ses actions soient saintes."

[3]) Vgl. die Charakteristik am Schlusse des fünften Bandes seiner ebenso gründlichen, als langweiligen Ketzerhistorie, wo er S. 932 nach Aufzählung der Fehler Cyrills ausruft: „Kann man einen solchen Charakter ohne Schaudern lesen? Und dennoch ist hier nichts erdichtet, nichts übertrieben, sondern nur gesammelt, was in der Historie zerstreut ist. Und was das Betrübteste ist, so finde ich gar nichts, welches zu seinem wahren Lob dienen könnte." Schröckh (a. a. O. S. 352) urtheilt in seiner weitschweifigen und geschwätzigen Weise ebenso ungünstig und erhebt dagegen (S. 355 ff.) um so mehr seinen Gegner Theodoret, der ein viel gelehrterer und frömmerer Mann war, aber zu seinen Lebzeiten verfolgt und nach seinem Tode verketzert, während Cyrillus heilig gesprochen wurde.

[4]) History of Latin Christianity, vol. I. p. 210: „Cyril of Alexandria, to those who esteem the stern and uncompromising assertion of certain Christian tenets the one paramount Christian virtue, may be the hero, even the saint: but while ambition, intrigue, arrogance, rapacity, and violence are proscribed as unchristian means — barbarity, persecution, bloodshed as unholy and unevangelical wickednesses — posterity will condemn the orthodox Cyril as one of the worst heretics against the spirit of the Gospel. Who whould not meet the judgment of the divine Redeemer loaded with the errors of Nestorius, rather than with the barbarities of Cyril?"

[5]) Baur (Vorlesungen über Dogmengesch. I. II. S. 47) urtheilt über Cyrill: „Das gewöhnliche Urtheil über ihn ist nicht ganz der Gerechtigkeit gemäß. Er ist in dogmatischer Hinsicht höher zu stellen, als man ihn gewöhnlich stellt. Er blieb der Richtung der alexandrinischen Theologie, namentlich auch in seiner Vorliebe für das Allegorische und Mystische treu, und hatte die Consequenz des Dogma für sich."

ein Jahrhundert früher für das Dogma von der Dreieinigkeit gewesen war. Aber er überspannte den Supranaturalismus und Mysticismus der alexandrinischen Theologie, und in seinem Eifer für die Wahrhaftigkeit der Menschwerdung und die Einheit der Person Christi gerieth er bis an die Grenze des Monophysitismus, wofür er sich zwar auf den Buchstaben, aber nicht auf den Geist des Athanasius berufen konnte, da im nicänischen Zeitalter der dogmatische Unterschied zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* noch nicht über alles Schwanken festgesetzt war[1]).

Damit hängt auch seine Mariolatrie zusammen, worin er über die früheren Väter hinausgeht. In einer pathetischen und schwülstigen Lobrede auf die Maria[2]), die er zu Ephesus während der dritten ökumenischen Synode hielt, überhäuft er sie mit Prädicaten, welche über alles biblische Maaß hinausgehn und an Abgötterei streifen. „Sei gegrüßt", sagt er, „du Gottesgebärerin! Du reicher Schatz der Welt, unauslöschliche Lampe, du Krone der Jungfräulichkeit, Scepter der wahren Lehre, Tempel der nicht fallen kann, Mutter und Jungfrau, durch welche der ist, der da kommt im Namen des Herrn. Sei gegrüßt, Maria, die du in deinem Leib den Unermeßlichen hieltest; du, durch welche die selige Dreieinigkeit verherrlicht und angebetet wird, durch welche das kostbare Kreuz verehrt wird in der ganzen Welt, durch welche der Himmel jubilirt und die Engel und Erzengel frohlocken, durch welche der Teufel entwaffnet und verbannt wird, durch welche die gefallene Creatur zum Himmel wieder hergestellt, durch welche jede gläubige Seele gerettet wird"[3]). Unter diese und andere überschwengliche Lobpreisungen sind polemische Ausfälle gegen Nestorius eingestreut.

Abgesehen von diesen Einseitigkeiten und Extravaganzen aber hat er ein wichtiges Moment der Wahrheit, nämlich die Einheit der Person Christi, gegen den abstracten Dyophysitismus des Nestorius energisch und siegreich vertreten.

Darum sind auch unter seinen Werken die christologischen Streitschriften gegen Nestorius und Theodoret für die Dogmengeschichte am wichtigsten[4]). Außerdem haben wir von ihm eine werthvolle apologetische Schrift, die er im J. 433 verfaßte und dem Kaiser Theodosius widmete, nämlich die Widerlegung des An-

---

[1]) Dieß wird von R. P. Smith nicht beachtet, wenn er in der Vorrede zu seiner englischen Uebersetzung des Cyrillischen Commentars zum Ev. Lucä aus dem Syrischen (p. V) sagt, Cyrill sei nie über des Athanasius Lehre von der *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* hinausgegangen, und beide seien mit dem Dogma von Chalcedon unvereinbar, da dieses auf der antiochenischen Theologie ruhe. Vergleiche oben §. 269—272.

[2]) Encomium in sanctam Mariam Deiparam, in Tom. V. Part. II. p. 380 (in Migne's Ausg. tom. X, 1029 sq.).

[3]) *δι' ἧς πᾶσα πνοὴ πιστεύουσα σώζεται.*

[4]) Adversus Nestorii blasphemias contradictionum libri V (*Κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλος ἀντίῤῥητος*); Explanatio XII capitum s. anathematismorum (*Ἐπίλυσις τῶν δώδεκα κεφαλαίων*); Apologeticus pro XII capitibus adversus Orientales episcopos; Contra Theodoretum pro XII capitibus — alle im letzten Bande der Ausg. von Aubert (bei Migne dagegen in tom. IX).

griffs Julians des Abtrünnigen auf das Christenthum[1]; ferner ein dogmatisches Werk über die Dreieinigkeit und Menschwerdung[2].

Als Exeget hat er die Vorzüge und Fehler der willkührlich allegorisirenden und dogmatisirenden Methode der Alexandriner und bietet bei allem Gedankenreichthum weit weniger solide Ausbeute als Chrysostomus und Theodoret. Wir haben von ihm ausführliche Commentare, meist in Form von Predigten, über den Pentateuch (oder vielmehr die wichtigsten Abschnitte und die typische Bedeutung des Ceremonialgesetzes), über Jesaias, die zwölf kleinen Propheten und das Evangelium Johannis[3].

Dazu kommen nun noch Bruchstücke von Auslegungen der Psalmen und mehrerer paulinischer Briefe, die Angelo Mai zuerst herausgegeben hat, und ein homiletischer Commentar zum Evangelium Lucä, der ebenfalls erst neuerdings fragmentarisch im griechischen Original und dann vollständig in einer syrischen Uebersetzung aus den Manuscripten der nitrischen Klöster bekannt geworden ist[4].

Endlich gehören zu seinen Werken dreißig Oster-Homilien[5], worin er nach alexandrinischer Sitte die Zeit des Osterfestes verkündigte, mehrere Homilien, die er in Ephesus und anderwärts hielt, und 88 Briefe, welche sich meist auf die nestorianischen Streitigkeiten beziehen[6].

§. 304. Ephräm der Syrer.

I. Quellen:

S. Ephraemus Syrus: Opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distributa, ad Mss. codices Vaticanos aliosque castigata etc.: nunc primum, sub auspiciis S. P. Clementis XII. Pontificis Max. e Bibl. Vaticana prodeunt. Herausgegeben von dem berühmten orientalischen Gelehrten J. S. Assemani (einem katholischen Maroniten, unterstützt von seinem Neffen Stephan Evodius A. und dem Jesuiten Peter Benedict). Rom. 1732—43, 6 voll. fol. (Bd. I—III enthalten die griechischen und lateinischen Werke, Bd. IV—VI., die auch besonders als I—III. numerirt sind, die syrischen Schriften Ephräms mit lateinischer Uebersetzung). Zusätzliche Werke herausgegeben von den Mechitaristen, Venet. 1836. 4 voll. 8. Die Hymnen des Ephräm sind auch besonders herausgegeben von Aug. Hahn und Fr. L. Sieffert: Chrestomathia Syriaca sive S. Ephraemi carmina selecta, notis criticis, philologicis, historicis, et glossario locupletissimo illustr., Lips. 1825; und von Daniel: Thesaurus hymnol. tom. III (Lips. 1855), p. 139—268.

---

[1]) Contra Julianum Apostatam libri X. Tom. VI. bei Aubert (Tom. IX bei Migne) und auch in Spanheim's Opera Juliani. Vgl. oben §. 136 und 141.

[2]) De S. trinitate, et de incarnatione Unigeniti etc. Tom. V. Pars I. Damit ist nicht zu verwechseln die unächte Schrift De trinitate, in tom. VI, 1—35, welche die monotheletische Irrlehre bekämpft, also viel späteren Ursprungs ist.

[3]) Tom. I—IV.

[4]) Durch Angelo Mai und R. P. Smith. Siehe die Literatur oben.

[5]) Homiliae paschasles.

[6]) Die Homilien und Briefe in Tom. V. Pars II, ed. Aubert (bei Migne mit Zusätzen in Tom. X.).

Deutsche Uebersetzung von Zingerle: Die heilige Muse der Syrer. Insbruck 1830. Englische Uebersetzung von Henry Burgess: Select metrical Hymns and Homilies of Ephraem Syr., translated. Lond. 1853, 2 vols. 12mo.

II. Bearbeitungen:

Gregorius Nyss.: Vita et encomium S. Ephraemi Syri (in den Opera Greg. N. ed. Paris 1615, tom. II, p. 1027—1048; in Migne's Ausg. tom. III, 810—859; auch in Ephr. Opera tom. I.). Die Vita per Metaphrastem; mehrere anonyme Biographien; die Testimonia veterum und judicia recentiorum; die Dissert. de rebus gestis, scriptis, editionibusque Ephr. Syr., etc., sämmtlich enthalten im ersten Bande der Opera, und die Acta Ephraemi Syriaca von unbekannter Autorschaft im sechsten Bande der Opera ed. Assem. **Hieronymus**: Cat. vir. illustr. c. 110. **Sozomenus**: Hist. E. III. c. 16; VI, 34. **Theodoretus**: H. E. IV, 29. **Acta Sanctorum** für Febr. 1. (Antv. 1658), p. 67—78. **Butler**: The Lives of the Saints sub Jul. 9. **W. Cave**: Lives of the Fathers, vol. III, 404—412 (Oxforder Ausg. von 1840). **Fabricius**: Biblioth. Graeca (auch abgedruckt in Assemani's Ausg. der Opera, tom. I. p. LXIII sqq.). **Lengerke**: De Ephraemo S. S. Scripturae interprete. Hal. 1828; De Ephr. arte hermeneutica. Regiom. 1831. **Alsleben**: Das Leben des heil. Ephräm. Berl. 1853. **E. Rödiger**: Art. Ephräm in Herzogs Theol. Real-Encyklop. Bd. IV. (1855), S. 85 ff.

Ehe wir die orientalischen Väter verlassen, müssen wir noch eine Skizze von Ephräm Syrus beifügen[1]). Er ist der ausgezeichnetste Theolog, Redner und Dichter der syrischen Kirche. Er wird „die Säule der Kirche", „der Lehrer" und „Prophet der Syrer", und als Liederdichter „die Zither des heiligen Geistes" genannt. Sein Leben wurde frühzeitig mit wunderbaren Legenden ausgeschmückt, so daß es fast unmöglich ist, die historische Wahrheit von den Zuthaten der frommen Phantasie sicher zu scheiden.

Er stammte aus Mesopotamien und wurde im Anfang des vierten Jahrhunderts entweder zu Edessa oder zu Nisibis geboren. Wegen seiner frühzeitigen Hinneigung zum Christenthum wurde er von seinem Vater, einem Priester des Götzen Abnil, aus dem elterlichen Hause verstoßen[2]). Da begab er sich zu dem hochgeachteten Bischof und Confessor Jakob von Nisibis, der ihn christlich erzog, ihn wahrscheinlich auch taufte, auf das Concil von Nicäa mitgenommen haben soll (325), und ihn als Lehrer an der theologischen Schule zu Edessa anstellte. Er erwarb sich bald einen großen Ruf durch Gelehrsamkeit, Eifer für Orthodoxie und asketische Frömmigkeit.

Nachdem Nisibis an die Perser abgetreten war (363), zog sich Ephräm auf römisches Gebiet zurück und ließ sich in Edessa nieder, welches um jene Zeit der Hauptsitz christlicher Gelehrsamkeit in Syrien zu werden begann[3]). Er lebte als

---

[1]) Die Griechen schreiben seinen Namen Ἐφραΐμ, die Lateiner Ephraem.

[2]) So berichten die Acta Syriaca Ephraemi, im 6. Band der Opera, p. XXIII sqq. Nach anderen Nachrichten dagegen, denen Cave und Butler folgen, stammte Ephräm von christlichen Eltern und wurde von ihnen von der Wiege an Gott geweiht.

[3]) Ueber die frühere Geschichte des Christenthums in Edessa vergl. W. Cureton: Ancient Syriac Documents relative to the earliest Establishment of Christianity

Einsiedler in einer Höhle nahe bei der Stadt und brachte seine Zeit mit gelehrten Studien, asketischen Uebungen, Schriftstellerei und Predigen zu. Er gewann vollkommene Herrschaft über sein von Natur heftiges Temperament, versagte sich alle Vergnügungen und schlief auf bloßer Erde. Er bekämpfte die vielen Ueberreste des Heidenthums in der Umgegend und vertheidigte den nicänischen Glauben gegen alle Klassen der Ketzer. Er predigte mit großem Erfolg den Mönchen und dem Volke. Er machte eine Reise nach Aegypten, wo er mehrere Jahre bei den Einsiedlern zubrachte. Auch besuchte er auf göttliche Mahnung den berühmten Bischof Basilius in Neo-Cäsarea und wurde von ihm zum Diakonus ordinirt. Später sandte Basilius zwei Schüler nach Edessa, um ihm die Bischofsweihe zu ertheilen. Um der verantwortlichen Würde zu entgehen, stellte sich Ephräm närrisch, und die Boten kehrten unverrichteter Sache zurück, worauf ihnen Basilius sagte, die Narrheit sei auf ihrer Seite, während Ephräm ein Mann voll göttlicher Weisheit sei.

Kurz vor seinem Tode wurde die Stadt Edessa von einer Hungersnoth heimgesucht. Ephräm verließ seine Zelle und hielt eine gewaltige Strafpredigt gegen die Reichen, welche die Armen verhungern ließen. Sie fühlten die Zurechtweisung und betrauten ihn mit der Austheilung ihrer Güter. Da errichtete er etwa dreihundert Betten und verpflegte die Armen und Kranken, sowohl fremde als einheimische, bis die Noth vorüber war. Dann kehrte er in seine Zelle zurück und starb wenige Tage darauf, bald nach seinem Freunde Basilius (379).

Ephräm, sagt Sozomenus, erlangte kein höheres Amt als das eines Diakonen, aber seine Tugenden stellten ihn den höchsten kirchlichen Würdeträgern gleich und sein heiliges Leben und seine Gelehrsamkeit erregten allgemeine Bewunderung. Er hinterließ viele Schüler, die seinen Lehren eifrig anhingen. Die berühmtesten waren Abbas, Zenobius, Abraham, Maras und Simeon, welche die Syrer für den Ruhm ihres Landes halten[1]).

Ephräm war ein ungewöhnlich fruchtbarer Schriftsteller. Seine Fruchtbarkeit wurde ihm in seiner Jugend durch eine Vision geoffenbart, indem er einen Weinstock aus seiner Zunge hervorwachsen sah, der nach allen Seiten hin sich bis an die Grenzen der Erde ausbreitete und mit immer neuen und reicheren Trauben beladen wurde, je mehr ihrer gepflückt wurden. Seine Schriften bestehen aus Commentaren der Bibel, Homilien, asketischen Abhandlungen und Liedern. Mehrere Commentare und Hymnen sind uns im syrischen Original erhalten und haben einen unabhängigen philologischen Werth für Orientalisten. Die anderen Schriften sind bloß in griechischen, lateinischen und armenischen Uebersetzungen

---

in Edessa and the neighbouring Countries, from the Year after our Lord's Ascension to the Beginning of the fourth Century. Lond. 1866.

[1]) H. E. III, 16. Cave sagt von ihm (l. c. III, 409): „Er hatte alle Tugenden, welche einen Menschen groß und ausgezeichnet machen können; und was dem Ganzen die Krone aufsetzte, war seine Demuth, die ihm seine Vorzüge verdeckte oder ihn gleichgiltig dagegen machte, da es ihm daran lag, wie Gregor von Nyssa sagt, *οὐ δοκεῖν ἀλλ' εἶναι χρηστός*."

vorhanden. Treffliche griechische Uebersetzungen gab es schon zur Zeit des Chrysostomus und Hieronymus. Seine Werke geben keinen klaren Beweis für seine Kunde der griechischen Sprache, welche ihm einige Gelehrte zuschreiben, andere absprechen[1]).

Seine Commentare erstreckten sich über die ganze heilige Schrift, wie Gregor von Nyssa sagt, „vom Buche der Schöpfung bis zum letzten Buch der Gnade". Wir haben noch die Auslegung der historischen und prophetischen Bücher des Alten Testaments und das Buch Hiob in syrischer Sprache und die Auslegung der paulinischen Briefe in armenischer Uebersetzung[2]). Sie sind noch sehr wenig für die Exegese ausgebeutet worden. Seine Auslegung ist übrigens nicht auf den Grundtext, sondern auf die syrische Uebersetzung, die Peschito, gegründet, obwohl er gelegentlich auf das Hebräische Rücksicht nimmt[3]).

Seine Reden und Homilien, deren er nach Photius mehr als Tausend verfaßt hat, sind theils biblisch erbaulich, theils polemisch gegen Juden, Heiden und Häretiker[4]). Sie beurkunden einen bedeutenden Grad natürlicher Beredtsamkeit, sind voll von Pathos, Exclamationen, Apostrophen, Antithesen, Illustrationen, Warnung und Trost, je nach dem Gegenstand, aber auch voll von Uebertreibungen, Bombast, Wiederholung, Ueberschätzung asketischer Tugend, Verehrung der Jungfrau Maria, der Heiligen und Reliquien[5]). Einige seiner Predigten wurden in orientalischen und selbst in occidentalischen Kirchen im öffentlichen Gottesdienst nach der Schriftlection vorgelesen[6]).

Die Hymnen des Ephräm wurden zu dem Zwecke gedichtet, dem Einfluß der häretischen Ansichten des Bardesanes und seines Sohnes Harmonius entgegenzu-

---

[1]) Sozomenus und Theodoret sagen ausdrücklich, daß Ephräm mit der griechischen Sprache unbekannt war und das Syrische „als Medium für den Reflex der göttlichen Gnade" gebrauchte. Nach den Legenden wurde er beim Besuche Basilius des Großen auf wunderbare Weise mit der Kunde des Griechischen ausgerüstet, und bei derselben Gelegenheit wurde Basilius inspirirt, um ihn in syrischer Sprache begrüßen zu können.

[2]) Opera tom. IV und V (oder tom. I und II der Opera Syr.), und die Supplemente der Mechitaristen.

[3]) Z. B. Gen. 1, 1: „Interjecta particula את, quae in Hebraico textu hoc loco legitur, idem valet, quod Syriacus articulus." Opera VI, 116. Solche und ähnliche Rücksichtnahmen auf das hebräische Original beweisen übrigens nicht mehr als eine äußerliche Kenntniß desselben.

[4]) Opera, tom. I., II., III. und IV. Vgl. Photius, Bibl. cod. 196.

[5]) Es findet sich in seinen Werken, tom. III. p. 577, sogar ein förmliches Gebet an die Jungfrau Maria, wo sie als „immaculata . . atque ab omni sorde ac labe peccati alienissima, virgo Dei sponsa ac Domina nostra" etc. angeredet wird. Da sich aber im vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts, in den zahlreichen Schriften des Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus und Augustin noch keine Spur von Gebeten an die Maria findet, so ist dieses Gebet wahrscheinlich unächt. Die Anbetung der Maria begann erst, nachdem sie allgemein nach dem Siege über den Nestorianismus als Gottesgebärerin anerkannt wurde.

[6]) Hieronymus, De viris illustr. c. 115.

arbeiten, welche durch populäre Lieder in syrischer Sprache großen Eingang fanden. Seine Lieder, sagt Theodoret, vereinigten Harmonie und Melodie mit Frömmigkeit und dienten als ein werthvolles und wirksames Heilmittel gegen das häretische Gift der Hymnen des Harmonius. Es wird berichtet, daß er nicht weniger als dreihunderttausend Verse geschrieben habe[1]). Allein man muß dabei in Betracht ziehen, daß mit Ausnahme seiner Commentare alle Schriften Ephräms in Versen, d. h. in Linien von gleicher Silbenzahl, mit gelegentlichem Reim und Assonanz, jedoch ohne regelmäßiges Metrum verfaßt sind[2]).

II. Die lateinischen Väter.

§. 305. Lactantius.

I. Quellen:

Lactantius, Lucius Caecilius Firmianus: Opera. Erste Ausgabe in venerabili monasterio Sublacensi, 1465. (Brunet: „Livre précieux, qui est en même temps la première édition de Lactance, et le premier ouvrage impr. en Italie avec date.“) Neuere Ausgaben von J. L. Bünemann, Lips. 1739; von Le Brun und N. Lenglet Du Fresnoy. Par. 1748. 2 voll. 4°; und von F. E. a S. Xaverio. Rom. 1754—59, und Migne, Par. 1844, in 2 tom. Bequeme Handausgabe von O. Fridol. Fritzsche in Gersdorf's Bibliotheca Patrum ecclesiast. selecta, Lips. 1842. vol. X und XI.

II. Bearbeitungen:

Die einleitenden Abhandlungen im ersten Bande und im Anhang zum zweiten Bande der Opera ed. Migne. **Möhler:** Patrologie I. S. 917—933. **J. Chr. Fr. Bähr:** Die christlich-römische Theologie. S. 72 ff. Ueber die Christologie des Lactantius vgl. **Dorner:** Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi. Th. I. S. 761 ff.

Firmianus Lactantius steht, wie Eusebius unter den griechischen Vätern, auf dem Uebergang der zweiten zur dritten Periode und verbindet aus persönlicher Erfahrung die Erinnerungen der verfolgten und der siegreichen Kirche im römischen Reiche, doch gehört er in seinen dogmatischen Ansichten noch mehr der vornicänischen Zeit an. Er stammte nach seinem eigenen Geständniß von heidnischen Eltern ab. Er war vielleicht aus Firmium (Fermo) in Italien gebürtig, wie einige aus dem Namen geschlossen haben, studirte in der Schule des Rhetors und Apologeten Arnobius aus Sicca, weshalb ihn Andere für einen Afrikaner halten, machte sich durch ein poetisches Werk, Symposion, d. h. eine Sammlung von hundert Räthseln in Hexametern zur Erheiterung bei der Tafel,

---

[1]) Sozomenus III, 16: τριακοσίας μυριάδας ἐπῶν. Ἔπη und στίχοι ist gleichbedeutend mit Versen oder Zeilen. So sagt Origenes, daß das Buch Hiob beinahe zehntausend ἔπη enthalte.

[2]) Vgl. darüber Rödiger in Herzog's Encykl. Bd. IV. S. 89, und die Observationes prosodicae in der Syrischen Chrestomathie von Hahn und Sieffert.

bekannt und wurde von Diocletian als Lehrer der lateinischen Beredtsamkeit nach Nikomedien berufen. Da aber diese Stadt meist von Griechen bewohnt war, so hatte er wenig Zuhörer und widmete sich der Schriftstellerei[1]). Er trat in männlichen Jahren, wahrscheinlich kurz vor oder während der diocletianischen Verfolgung, zum Christenthum über, war Zeuge der grausamen Scenen derselben, ohne jedoch persönlich zu leiden, und schrieb zur Vertheidigung der gehaßten und verläumdeten Religion.

Später (nach 312) zog ihn Constantin an seinen Hof nach Gallien und übergab ihm die Erziehung seines Sohnes Crispus, den der Kaiser im J. 326 hinrichten ließ. Er lebte am Hofe sehr einfach und widerstand den Versuchungen der Ueppigkeit und Habsucht. Er soll in hohem Alter zu Trier, in der kaiserlichen Residenz, um 330 gestorben sein.

Hieronymus nennt den Lactantius den gelehrtesten Mann seiner Zeit[2]). Allerdings legen seine Schriften Zeugniß von mannigfaltigen und gründlichen Kenntnissen, von feiner rhetorischer Bildung und besonders auch von ausgezeichneter, ebenso klarer und reiner als eleganter Darstellungsgabe ab. In letzterer Hinsicht übertrifft er fast alle Kirchenväter und ist daher nicht mit Unrecht der christliche Cicero genannt worden[3]). Berühmt ist seine Herleitung des Wortes Religion von religare, also Wiederverbindung des Menschen mit Gott, Versöhnung, was dem Wesen des Christenthums entspricht und die drei Momente einer ursprünglichen Einheit, einer Trennung durch die Sünde und einer Wiederherstellung der Einheit in sich schließt[4]). Er ist aber weit mehr Rhetor als Philosoph und Theolog und hat, wie schon Hieronymus bemerkt, größeres Geschick in der Widerlegung des Irrthums als in der Begründung der Wahrheit. Der dogmatische Inhalt seiner Schriften ist, wie bei seinem Lehrer Arnobius, sehr unbestimmt und

---

[1]) Er sagt von seinem heidnischen Leben Inst. div. I, 1., daß er durch seine Rhetorik die Jünglinge non ad virtutem, sed plane ad argutam malitiam erzogen habe.

[2]) Catal. c. 80: „Lact. vir omnium suo tempore eruditissimus." In Ep. 58 ad Paulinum (ed. Vall.) c. 10 fällt er über ihn das treffende Urtheil: „Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae, utinam tam nostra affirmare potuisset, quam facile aliena destruxit." O. Fridol. Fritzsche sagt von ihm (in der Praefatio zu seiner Ausgabe der Opera): „Firm. Lactantius, qui Ciceronis felicissimus exstitit imitator, non solum sermonis castitate et elegantia orationisque flumine, sed, qua erat summa eruditione, rerum etiam copia et varietate inter reliquos ecclesiae latinae scriptores maxime eminuit, eoque factum est, ut, quamvis doctrinam ejus non satis esse sanam viros pios haud lateret, numquam tamen prorsus negligeretur.

[3]) Oder wie Hieronymus a. a. O. ihn nennt: fluvius eloquentiae Tullianae.

[4]) Instit. div. l. IV. cap. 28 (vol. I. p. 223 ed. Fritzsche): „Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus; unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero (De natura deorum II, 28) interpretatus est, a relegendo." Grammatisch ist diese Ableitung des Lactanz wohl ebenso haltbar, als die Cicero's von relegere; denn obwohl man von relegare eher das nomen relegatio erwarten sollte, so kann man doch auf Analogien, wie rebellio von rebellare, internecio von internecare, optio von optare, verweisen; und dem Sinne nach ist sie jeder anderen vorzuziehen.

ungenügend, weshalb er nicht zu den Kirchenvätern im engeren Sinne, oder zu den autoritativen Lehrern gehört. Der Papst Gelasius zählte seine Werke unter die apocrypha, d. h. zu den nicht kirchlich recipirten Schriften. Dessen ungeachtet sind seine Institutionen wegen der eleganten Darstellung eine Lieblingslectüre geworden und sollen in mehr als hundert Ausgaben erschienen sein. Seine Irrthümer und Mißgriffe in der Exposition christlicher Lehrsätze sind übrigens keine Häresien, sondern kommen meist daher, daß die Kirchenlehre damals noch nicht so klar entwickelt und festgesetzt war. In der Lehre von der Sünde streift er ans Manichäische. In der Anthropologie und Soteriologie huldigt er dem Synergismus, der vor Augustin fast allgemein herrschte. In der Trinitätslehre war er Subordinatianer, wie die meisten vornicänischen Väter. Er lehrte eine duplex nativitas Christi, eine zur Weltschöpfung und eine zur Menschwerdung. Er ging aus Gott hervor zur Weltschöpfung, wie ein Wort aus dem Munde, aber als Hypostase[1]).

Sein bedeutendstes Werk sind die göttlichen Institutionen[2]), eine umfassende Widerlegung des Heidenthums und Vertheidigung des Christenthums, um dieses unter den gebildeten Ständen mehr bekannt zu machen und ihnen durch Gelehrsamkeit und schöne Darstellung zu empfehlen. Er scheint dieselben während der diocletianischen Verfolgung begonnen, nachher aber etwa im J. 321 erweitert und verbessert zu haben, da er sie dem Kaiser widmete und ihn als den ersten christlichen Fürsten rühmt[3]).

Demselben apologetischen Zwecke dient die Schrift de morte oder mortibus persecutorum[4]), welche für die Kirchengeschichte am wichtigsten ist. Sie beschreibt

---

[1]) Nach der Angabe des Hieronymus, Ep. 41 ad Pammach. et Ocean., läugnete er die Persönlichkeit des heil. Geistes.

[2]) Institutionum divinarum libri VII. Der Titel ist mit Rücksicht auf die Institutiones juris civilis gewählt (I, 1). Die einzelnen Bücher haben wieder besondere Ueberschriften, nämlich: 1) de falsa religione; 2) de origine erroris; 3) de falsa sapientia, 4) de vera sapientia; 5) de justitia; 6) de vero cultu; 7) de vita beata. Lactantius selbst verfaßte einen Auszug daraus unter dem Titel Epitome ad Pentadium fratrem, bei Fritzsche, Pars II. p. 114—171.

[3]) l. I. c. 1: Quod opus nunc nominis tui auspicio inchoamus, Constantine imperator maxime, qui primus Romanorum principum, repudiatis erroribus, majestatem Dei singularis ac veri cognovisti et honorasti etc. Diese Stelle steht übrigens nicht in allen codices. Vgl. die Note in der Ausgabe von Fritzsche, Pars I. p. 3.

[4]) In der Ausg. von Fritzsche, P. II. p. 248—286. Diese Schrift fehlt in den älteren Ausgaben und auch in mehreren Handschriften, und ist daher bisweilen dem Lactantius abgesprochen worden. Aber sie stimmt mit seinem Styl überein, paßt ganz in seine Zeit und Verhältnisse und ist wahrscheinlich dieselbe Schrift, welche Hieronymus unter dem Namen De persecutione anführt. Jak. Burckhardt, der aber eine ähnliche Abneigung gegen die Kirchenväter überhaupt zu haben scheint, wie Gibbon, behandelt das Werk des Lactantius als einen unächten und ganz unzuverlässigen Roman (Die Zeit Constantin's des Großen, 1853, an mehreren Stellen). Vgl. über die Frage der Aechtheit die ausführliche Abhandlung von Dom le Nourry, im Anfang zum zweiten Band der Ausgabe der Opera von Migne, p. 839 sqq.

mit viel Sachkenntniß, aber in heftigem Tone die grausamen Verfolgungen der Christen von Nero bis Diocletian, Galerius und Maximus (314) und die göttlichen Strafgerichte über die Verfolger, welche wider Willen Zeugen für die unzerstörbare Kraft des Christenthums werden mußten.

In dem Buche de opificio Dei[1]) stellt er Betrachtungen über die Organisation der menschlichen Natur und die darin sich kundgebende göttliche Weisheit an.

In der Abhandlung De ira Dei[2]) zeigt er, daß die strafende Gerechtigkeit Gottes nothwendig aus seinem Abscheu gegen das Böse hervorgehe und mit seiner Güte wohl vereinbar sei, und schließt mit einer Ermahnung so zu leben, daß uns Gott immer gnädig sei und wir seinen Zorn nie zu fürchten haben[3]).

§. 306. Hilarius von Poitiers.

I. Quellen:

S. Hilarius Pictaviensis: Opera, studio et labore monach. S. Benedicti e congreg. S. Mauri. Paris 1693. fol. Dieselbe Ausg. vermehrt und verbessert von Scip. Maffei, Verona 1730, 2 voll. fol. (nachgedruckt in Venedig 1749). Ausgabe von Fr. Oberthür, Wirceburgi 1785—88 in 4 voll., und Migne, Petit-Montrouge, 1844—45, in 2 voll. (Patrol. Tom. IX und X).

II. Bearbeitungen:

Die Praefatio und Vitae im ersten Bande der Ausgaben von Maffei, und von Migne (tom. I, 125 sqq.). **Hieronymus**: De viris illustr. c. 100. **Tillemont** (tom. VII), und **Butler,** sub Jan. 14. **Kling**, in Herzogs Encykl. VI, 84 ff. Ueber die Christologie des Hilarius vgl. besonders **Dorner**, Entwicklungsgesch. ꝛc. I, 1037 ff.

Hilarius von Poitiers (Pictavium) oder Pictaviensis, so genannt von seinem Geburtsort und späteren Bischofssitz im westlichen Frankreich und zum Unterschied von anderen Männern desselben Namens[4]), zeichnete sich besonders in den arianischen Streitigkeiten durch standhaftes Bekenntniß und kräftige Vertheidigung des orthodoxen Glaubens aus und wird darum der „Athanasius des Westens" genannt.

Er wurde gegen Ende des dritten Jahrhunderts von heidnischen Eltern geboren und trat erst im männlichen Alter mit seiner Frau und seiner Tochter Apra zum Christenthum über[5]). Er fand in der heiligen Schrift die Lösung der Räth-

---

[1]) Ebendas. II. p. 172—208.

[2]) Ebendas. II. p. 208—247.

[3]) Außer den genannten Schriften haben wir noch von ihm mehrere Fragmenta und Carmina de Phoenice, de Passione Domini, de resurrectione Domini und 100 Aenigmata je aus drei Hexametern bestehend. In der Ausg. von Fritzsche, Pars II. p. 286 sqq. Andere Werke des Lactantius, die Hieronymus anführt, sind verloren gegangen.

[4]) Wie Hilarius Arelatensis (gest. 449), berühmt durch seinen Streit mit Papst Leo I.

[5]) Wir haben von ihm noch eine Epistola ad Apram (oder Abram) filiam suam

sel des Lebens, die er in den Schriften der Philosophie vergeblich gesucht hatte. Im Jahr 350 wurde er Bischof seiner Vaterstadt und nahm gleich eine sehr entschiedene Stellung gegen den Arianismus ein, der damals auch die Gallische Kirche verwüstete. Dafür wurde er von Constantius nach Phrygien in Kleinasien verbannt, wo der Arianismus herrschte. Hier schrieb er zwischen 356 und 361 seine 12 Bücher über die Dreieinigkeit, das Hauptwerk seines Lebens[1]). Er wurde nach Gallien zurückgesandt, dann wieder verbannt und brachte die letzten Jahre seines Lebens in ländlicher Zurückgezogenheit zu bis zu seinem Tode um 368.

Wir haben von ihm außer dem genannten dogmatischen Werke noch mehrere kleinere Schriften gegen die Arianer, nämlich De synodis, seu de fide Orientalium (358); gegen den Kaiser Constantius und gegen den arianischen Bischof Auxentius von Mailand; Fragmente über die Concilien von Rimini und Seleucia; ferner Commentare über die Psalmen (unvollständig) und über das Evangelium Matthäi, die theilweise frei aus Origenes übersetzt sind[2]); und endlich einige Hymnen, welche ihm die erste Stelle nächst dem Ambrosius unter den Liederdichtern der alten Kirche anweisen.

Hilarius war ein Mann von gründlicher Schriftkenntniß, dogmatischem Tiefsinn und Scharfsinn und ernster, energischer Frömmigkeit. Er hatte sich an den Werken des Origenes und Athanasius gebildet, war aber dabei ein selbstständiger Denker und Forscher. Seine Sprache ist oft dunkel und schwer, aber kräftig, und erinnert an Tertullian. Er hatte die tiefsinnigen Gedanken des Athanasius und anderer griechischer Väter in lateinischer Sprache zu reproduciren, welche für die Speculation bei weitem nicht so gut geeignet ist, als die griechische mit ihrem Reichthum, ihrer Beweglichkeit und ihren feinen Schattirungen.

Die Menschwerdung Gottes war bei ihm, wie bei Athanasius, der Mittelpunkt der Theologie und des christlichen Lebens. Er griff fördernd in die Entwicklung des Dogmas der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und des Dogmas von der Person Christi ein. Er weiß dabei besonders auch das Evangelium Johannis fein zu benützen. Dagegen vermochte er nicht, den Subordinatianismus zu überwinden und den heiligen Geist geradezu Gott zu nennen. Seine Pneumatologie, sowie seine Anthropologie und Soteriologie war noch unentwickelt, wie bei allen Vätern seiner Zeit. In der Christologie schaute er weiter und tiefer als viele seiner Zeitgenossen. Er unterscheidet klar zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christo und hält doch streng an der Einheit der Person. Er nimmt eine dreifache Geburt des Sohnes Gottes an, die ewige Zeu-

---

vom Jahre 358, in tom. II, 549 (ed. Migne). Er sandte ihr seinen hymnus matutinus: „Lucis largitor splendide.“

[1]) De trinitate libri XII (ed. Migne, tom. I, 26—472).

[2]) Hieronymus (De viris illustr. c. 100) sagt von seinem Commentar über die Psalmen: er habe den Origenes nachgeahmt, nonnulla etiam de suo addidit, und von den Commentaren über Matthäus und Hiob: „quos de Graeco Origenis ad sensum transtulit.“

gung im Schoße des Vaters, dem er gleich ist an Wesen und Herrlichkeit; die Menschwerdung oder Selbstentäußerung zur Knechtsgestalt aus freier Liebe; und die Zeugung des Menschensohns zum Gottessohn in der Auferstehung, oder die Verklärung der Knechtsgestalt in die Gottesgestalt, wo die völlige Herrlichkeit Gottes wieder hervortritt und zugleich die Idee der Menschheit verwirklicht wird[1]).

§. 307. Ambrosius.

I. Quellen:

S. Ambrosius, Mediolanensis episcopus: Opera ad manuscriptos codices Vaticanos, Gallicanos, Belgicos, etc. emendata, studio et labore monachorum ord. S. Benedicti e congr. S. Mauri (Jac. du Friche et Nic. de Nourry). Paris. 1686—90, 2 voll. fol. Diese Ausgabe wurde nachgedruckt in Venedig 1748—51, in 4 voll. fol., und 1781 in 8 voll. 4°, und mit einigen Zugaben von Abbé Migne, in seiner Patrol., Petit-Montrouge, 1845, 2 tom. in 4 Partes. Außerdem sind die Libri tres de officiis und das Hexaëmeron des Ambrosius öfter einzeln erschienen. Eine bequeme Handausgabe von beiden hat R. O. Gilbert für Gersdorf's Bibliotheca Patrum Latinorum selecta, voll. VIII und IX, Lips. 1839 besorgt. Seine Hymnen finden sich auch in Daniel's Thesaurus hymnolog., tom. I. p. 12 sqq.

II. Bearbeitungen:

Paulinus (Diakonus und Sekretär des Ambr.): Vita S. Ambrosii ad beatum Augustinum conscripta (aus persönlicher Bekanntschaft mit Ambr., seiner Schwester Marcella und Freunden geschöpft). Die Vita eines anonymen Schriftstellers, griech. und lat. in der Bened. Ausg. der Opera. **Benedictini editores**: Vita Ambr. ex ejus potissimum scriptis collecta et secundum chronologiae ordinem digesta, in der Bened. Ausgabe am Schluß und bei Migne (gründlich und lehrreich). Vergl. auch die beigefügten Selecta veterum testimonia de S. Ambrosio. Ferner die Biographien von **Hermant** (1678), **Tillemont** (tom. X. p. 78—306), **Vagliano** (Sommario degli arcivescovi di Milano), **Butler** (sub Dec. 7), **Schröckh**, **Böhringer**, und **J. P. Silbert** (Das Leben des heil. Ambr., Wien 1841).

Ambrosius, der Sohn des Oberstatthalters (praefectus) von Gallien, einer der drei großen Diöcesen des weströmischen Reichs, wurde um das Jahr 340 zu Trier geboren, zu Rom für die höchsten Staatsämter gebildet, und nachdem er als Rhetor sich sehr ausgezeichnet hatte, zum Regierungspräsidenten (praetor) von Oberitalien gewählt, wobei ihm Probus, der Oberstatthalter Italiens, den merkwürdigen, nachher als unwillkührliche Weissagung gedeuteten Rath gab: „Gehe hin und handle nicht als Richter, sondern als Bischof." Er verwaltete dieses Amt mit Gerechtigkeit und Milde und genoß allgemeine Achtung.

---

[1]) Kling sagt a. a. O. S. 94: „Hilarius nimmt in der Entwicklung der Christologie eine höchst bedeutende Stelle ein, und es liegen in seiner gediegenen Auseinandersetzung fruchtbare Keime, welche in den folgenden Jahrhunderten sich nur zum Theil entfaltet haben, tiefe und umfassende Gedanken, deren anregende und befruchtende Kraft auch in unsere Zeit hereinreicht, welche von diesem alten Meister, wie von anderen Lehrern jener Jahrhunderte, zu lernen sich nicht schämen darf."

Damals saß auf dem bischöflichen Stuhl von Mailand, der zweiten Hauptstadt Italiens und öfteren Residenz der Kaiser, der Cappadocier Auxentius, das Haupt der arianischen Partei im Abendlande. Er starb bald nach Ankunft des Ambrosius. Da entstand eine Spaltung im Volk über die Wahl eines Nachfolgers, und es drohte ein förmlicher Aufruhr. Der Statthalter hielt es für seine Pflicht, den Sturm zu beschwichtigen. Aber während er noch zum Volke redete, ertönte plötzlich die Stimme eines Kindes: „Ambrosius sei Bischof!" Das erschien als eine Gottesstimme, und Arianer und Katholiken riefen Amen.

Ambrosius war damals Katechumene, also noch nicht einmal getauft. Er erschrak und ergriff alle möglichen, zum Theil die wunderlichsten Mittel, um dem verantwortlichen Amte zu entgehen, allein umsonst. Er mußte sich fügen, wurde getauft und acht Tage darauf im J. 374 zum Bischof von Mailand geweiht. Sein Freund Basilius d. Gr. von Cäsarea war darüber hoch erfreut, daß Gott einen solchen Mann an einen so wichtigen Posten gewählt habe, der edle Geburt, Reichthum und Beredtsamkeit für Schaden erachte, um Christum zu gewinnen.

Von nun an lebte Ambrosius ganz und gar der Kirche und wurde einer der größten Bischöfe der alten Kirche, voll von römischer Würde, Energie, Lebensweisheit und Salbung des heiligen Geistes. Er begann sein Amt mit dem Verkauf seiner großen Ländereien, seines Goldes und Silbers zu Gunsten der Armen; mit Vorbehalt einer Rente für seine fromme Schwester Marcella oder Marcellina, die in früher Jugend das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt hatte. Zur freiwilligen Armuth gesellte er die strengste Lebensart nach dem asketischen Geiste der damaligen Kirche, nahm keine Einladungen zu Gastmählern an, genoß bloß Sonntags, Samstags und an den Festen berühmter Märtyrer ein Mittagsmahl, widmete den größten Theil der Nacht dem Gebete, dem Studium der Schrift und der griechischen Väter, dem er früher nur wenig hatte obliegen können, und der theologischen Schriftstellerei, predigte alle Sonntage und öfter auch in der Woche, war allen zugänglich, am meisten den Armen und Nothleidenden, und verwaltete die Seelsorge und besonders den Katechumenenunterricht mit der größten Treue.

Den Arianern trat er kräftig in Wort und That entgegen und verhalf dem nicänischen Glauben im Abendlande zum Sieg. Er benahm sich darin der Kaiserin Justina gegenüber, die dem Arianismus zugethan war, mit ungemeiner Freimüthigkeit, Würde und Consequenz und erinnert vielfach an Athanasius. Der Hof verlangte die Abtretung einer katholischen Kirche zum Gottesdienste der Arianer und wollte diesen gleiche Berechtigung mit den Orthodoxen verschaffen. Da vertheidigte aber Ambrosius die völlige Unabhängigkeit der Kirche vom Staat und siegte zuletzt durch seine Beharrlichkeit. Sein Grundsatz war: der Kaiser ist in der Kirche, aber nicht *über* ihr, und hat daher auch kein Recht an die Kirchengebäude.

Er mischte sich nicht in weltliche Geschäfte und erbat sich keine Gunst von der Obrigkeit, außer wenn es galt, für Unglückliche und zum Tode Verurtheilte in jenen despotischen Zeiten ein Wort der Fürsprache einzulegen. Um so unabhän-

giger schaltete er dafür in seinem geistlichen Berufe als ein ächter Kirchenfürst, der sich selbst vor dem Kaiser nicht scheute. So erklärte er dem Usurpator Maximus, der die Kirchengemeinschaft begehrte, nie werde er ihn in dieselbe aufnehmen, es sei denn, daß er für die Ermordung des Kaisers Gratian ernstlich Kirchenbuße gethan.

Als der römische Präfect Symmachus, der edelste und beredteste Vertheidiger des untergehenden Heidenthums seiner Zeit, den Kaiser Valentinian in einer Schutzschrift für den Altar der Victoria im Versammlungssaal des römischen Senats um Duldung des Dienstes und der Heiligthümer der alten Götter anflehte, setzte ihm Ambrosius eine treffliche Widerlegung entgegen und verhinderte die Gewährung der Bitte.

Am imponirendsten erscheint unser Bischof als Vertreter der Kirchenzucht, der Humanität und der Interessen der Hierarchie gegenüber der weltlichen Gewalt in dem bekannten Vorfall mit Theodosius I., als dieser wirklich große, aber leidenschaftliche und despotische Kaiser im Zorn zu Thessalonich wegen eines Aufruhrs viele tausend Unschuldige mit den Schuldigen hatte hinmetzeln lassen, und Ambrosius, der Unglücklichen sich annehmend, den Kaiser, wie ein Nathan den David, zur Buße mahnte und ihm das Abendmahl verweigerte. „Wie willst du", sagte er ihm in der Vorhalle der Kirche, „die Hände, die noch vom Blute der ungerecht Ermordeten triefen, aufheben zum Gebete? Wie mit solchen Händen den hochheiligen Leib des Herrn in Empfang nehmen? Wie sein kostbares Blut in deinen Mund bringen? Entferne dich von hier und vermiß dich nicht, Frevel auf Frevel zu häufen." Als Theodosius sich auf Davids Mord und Ehebruch berief, entgegnete ihm der Bischof: „Wohlan, hast du David nachgeahmt in der Sünde, so ahme ihm auch nach in der Buße"[1]). Wirklich unterwarf sich der Kaiser der Kirchenbuße, legte ein öffentliches Bekenntniß seiner Sünde ab und erhielt erst die Absolution, nachdem er ein Gesetz erlassen, daß Todesurtheile erst nach 30 Tagen in Rechtskraft treten sollten[2]).

Von da an wurde das Verhältniß zwischen Ambrosius und Theodosius nicht wieder getrübt, und der letztere soll später mit Bezug auf den ersteren gesagt haben: Erst vor Kurzem habe er einen Mann gefunden, der ihm die Wahrheit gesagt, und nur Einen kenne er, der würdig sei, Bischof zu sein. Er starb in den Armen des Ambrosius zu Mailand im J. 395. Der Bischof hielt ihm die Leichenrede, worin er ihm unter anderem nachrühmt, daß er auf seinem Sterbelager

---

1) „Qui sequutus es errantem, sequere corrigentem." Paulinus, Vita Ambr. cap. 24.

2) Paulinus, Vita Ambr. c. 24: „Quod ubi audivit clementissimus imperator, ita suscepit animo, ut publicam poenitentiam non abhorreret." Ambrosius selbst sagt in der Leichenrede auf Theodosius: „Stravit omne, quo utebatur insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum, neque ullus postea dies fuit, quo non illum doleret errorem." Die einzelnen Umstände dieses ganzen Factums stehen indeß nicht alle fest und sind wahrscheinlich spätere Ausmalungen für hierarchische Zwecke.

sich mehr um den Zustand der Kirche, als um seine eigene Gefahr gekümmert habe, und zu den Soldaten sagt: „Des Theodosius Glaube war euer Sieg; eure Treue und euer Glaube sei seiner Söhne Stärke! Wo Unglaube, da ist Blindheit, wo aber Treue, da ist das Heer der Engel."

Zwei Jahre darauf wurde er selbst todtkrank. Ganz Mailand erschrak. Als er ersucht wurde, Gott um Verlängerung seines Lebens zu bitten, gab er zur Antwort: „Ich habe so unter euch gelebt, daß ich mich nicht schämen dürfte, noch ferner zu leben; aber ich fürchte mich auch nicht zu sterben; denn wir haben einen guten Herrn." Während seiner Krankheit hatte er wunderbare Ahnungen und vernahm himmlische Stimmen, er selbst erzählte, daß ihm Christus lächelnd erschienen sei. Sein Notar und Biograph, der Presbyter Paulinus, der überhaupt sein Leben mit wunderbaren Begebenheiten ausschmückt, berichtet: „Nicht lange vor seinem Tode, als er noch zuletzt die Erklärung des 43. Psalms dictirte, erblickte ich auf seinem Haupte eine Flamme in Gestalt eines kleinen Schildes; sein Antlitz ward hierauf weiß, wie Schnee, und erst hernach erhielt dasselbe wieder die natürliche Farbe." In der Nacht vom Charfreitag auf den Samstag, den 4. April 397 starb er, 57 Jahre alt, nachdem er zuvor mehrere Stunden lang ununterbrochen mit kreuzweise übereinandergelegten Händen gebetet hatte. Selbst Juden und Heiden betrauerten seinen Tod. In der folgenden Osternacht wurden viele in der Kirche getauft, wo seine Leiche ausgestellt war. Nicht wenige der neugetauften Kinder sahen ihn auf dem bischöflichen Stuhl sitzen mit einem glänzenden Stern über dem Haupte. Selbst nach seinem Tode that er noch Wunder an vielen Orten, wofür sich Paulinus theils auf seine eigene Erfahrung, theils auf glaubwürdige Personen, theils auf Urkunden beruft.

Ambrosius war am größten in der Kirchenleitung, wie Cyprian vor ihm und Leo I. nach ihm. Als Bischof überragte er die gleichzeitigen Päpste. Als Theolog und Schriftsteller gehört er bloß zu den Sternen zweiter Größe unter den Kirchenvätern und steht darin dem Hieronymus und Augustin weit nach. Wir besitzen von ihm mehrere homiletisch-exegetische, dogmatische und moralisch-asketische Werke, Reden und Briefe. In den ersteren befolgt er ganz die allegorische Methode und giebt dem Schriftforscher wenig Ausbeute. Die wichtigsten sind die Homilien über die Schöpfungsgeschichte (Hexaëmeron, 389), über 21 Psalmen (390—397) und die Auslegung des Evangeliums Lucä (386)[1]. Unächt und unbekannten Ursprungs ist der Commentar über die paulinischen Briefe (der sogenannte Ambrosiaster)[2]. Unter den dogmatischen Schriften sind die 5 Bücher über den Glauben, 3 über den heiligen Geist und 6 über die Sacramente (katechetische Predigten über die Taufe, Confirmation und Eucharistie) zu nennen. Unter seinen ethischen Schriften ist das von den Pflich-

---

[1]) Sämmtlich im ersten Band der Bened. Ausgabe.

[2]) Im Appendix zu tom. II.

ten das bedeutendste[1]). Es ist eine Sammlung von Lebensregeln für Geistliche und der erste Versuch einer christlichen Sittenlehre, jedoch ohne systematische Methode. Daneben verfaßte er mehrere asketische Abhandlungen (De virginibus libri tres; De viduis; De virginitate; De institutione virginis; De exhortatione virginitatis; De lapsu virginis consecratae, etc.), welche viel zur Verbreitung des Mönchthums und der Werkheiligkeit beigetragen haben.

Ambrosius ist in seiner Exegese und Dogmatik, besonders in der Lehre von der Menschwerdung und Trinität, ganz abhängig von den griechischen Vätern, am meisten von Basilius, dessen Hexaëmeron er sklavisch nachbildete[2]). In der Anthropologie bildet er den Uebergang von der orientalischen Lehre zum Systeme Augustins, dessen Lehrer und Vorläufer er war. Am eigenthümlichsten ist er in der Ethik, die er in den fünf Büchern über die Pflichten dargelegt hat, welche eine christliche Umbildung des bekannten Werkes Cicero's sind. Seine 91 Briefe sind zum Theil sehr wichtig für die Zeitgeschichte. Als Kanzelredner besaß er große Würde, Kraft und Salbung und machte auf Augustin einen tiefen Eindruck, der wesentlich zu dessen Bekehrung beitrug. Viele Mütter verboten ihren Töchtern, ihn zu hören, weil sie fürchteten, daß er sie fürs ehelose Leben begeistern werde.

Ambrosius hat auch große Bedeutung für den Cultus und hat sich um den Kirchengesang und das Kirchenlied unsterbliche Verdienste erworben, wie wir in einem früheren Abschnitt gesehen haben[3]). Auch hier, wie in der Dogmatik und Exegese, trug er die Schätze der griechischen Kirche in die lateinische über. Noch

---

[1]) De officiis ministrorum in 3 Büchern (tom. II. fol. 1—142 der Bened. Ausg.). Vgl. J. Hasler: Ueber das Verhältniß der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des Ciceronianischen Buches De officiis mit dem gleichnamigen des heil. Ambrosius. München 1866.

[2]) Hieronymus hatte eine sehr geringe Meinung von Ambrosius und sprach sehr verächtlich von seinen exegetischen Leistungen. Er vergleicht (in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der 39 Homilien des Origenes über Lukas) seinen allerdings sehr oberflächlichen und seichten Commentar über das Evangelium Lucä (jedoch ohne ihn zu nennen) mit dem Gekrächze eines Raben, der sich über die Farben aller übrigen Vögel lustig mache und doch selbst ganz finster sei (totus ipse tenebrosus). Gegen diesen Angriff vertheidigte Rufinus (Invectiva II in Hieron.) den Ambrosius, „qui non solum Mediolanensis ecclesiae, verum etiam omnium ecclesiarum columna quaedam et turris inexpugnabilis fuit." In seinem Catalogus vir. ill. c. 124 fertigt Hieronymus den Ambrosius mit der zweideutigen und frostigen Notiz ab: „Ambr., Mediolanensis episcopus, usque in praesentem diem scribit, de quo, quia superest, meum judicium subtraham, ne in alterutram partem, aut adulatio in me reprehendatur, aut veritas." In seinen Briefen erwähnt er jedoch gelegentlich seine asketischen Abhandlungen mit Achtung und preist seinen Eifer für die Virginität, was dem Geschmack des Hieronymus ganz zusagte. Augustin spricht schon aus Dankbarkeit immer mit Achtung von seinem Lehrer.

[3]) Paulinus sagt in der Vita Ambr. c. 13: „Hoc in tempore primum antiphonae, hymni ac vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt. Cuius celebritatis devotio usque in hodiernum diem non solum in eadem ecclesia, verum per omnes paene occidentis provincias manet."

jetzt ist in Mailand eine eigenthümliche Liturgie üblich, welche nach ihm der ritus Ambrosianus genannt wird.

§. 308. Hieronymus als Theolog und Gelehrter.

Vgl. die Literatur zu §. 173, besonders auch die (uns erst später zugekommene) treffliche Monographie von Prof. **Otto Zöckler:** Hieronymus. Sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt. Gotha 1865 (476 S.).

Da wir das Leben und den Charakter des Hieronymus (geb. um 340, gest. 419) in Verbindung mit der Geschichte des Mönchthums bereits geschildert haben, so beschränken wir uns hier auf seine theologische und literarische Thätigkeit, wodurch er der Kirche am meisten genützt und sich die größten Verdienste erworben hat.

Hieronymus ist der gelehrteste, beredteste und interessanteste Schriftsteller unter den lateinischen Vätern. Er hatte von Haus aus eine glühende Wißbegierde[1]) und blieb bis in sein höchstes Alter unermüdlich lehrend, lernend und schreibend thätig[2]). Er gehörte zu jenen geistigen Naturen, denen Lectüre und Studium so unentbehrlich ist als das tägliche Brot. Er konnte nicht ohne Bücher leben. Er sammelte daher mit großen Opfern eine für jene Zeit sehr ansehnliche und kostspielige Bibliothek, die ihn auf seinen Reisen begleitete[3]). Außerdem benützte er den mündlichen Unterricht großer Kirchenlehrer, wie Apollinaris des Aelteren in Laodicea, Gregor von Nazianz in Constantinopel, Didymus von Alexandrien, und schämte sich nicht in seinem männlichen Alter ein lernbegieriger Schüler zu werden. Sein Grundsatz in den Studien war, wie er sagt: „die Alten zu lesen, das Einzelne zu prüfen, das Gute zu behalten und niemals vom katholischen Glauben abzuweichen“[4]).

Neben seiner Wißbegierde, welche die Mutter der Gelehrsamkeit ist, besaß er

---

[1]) Wie er selbst sagt: Ep. 84, c. 3 (Opera ed. Vallarsi, tom. I, 523): „Dum essem juvenis, miro discendi ferebar ardore, nec juxta quorumdam praesumptionem, ipse me docui.“

[2]) Sulpicius Severus, der das gelehrte Stillleben des alten Hieronymus zu Bethlehem, wo er übrigens durch Besuche von Christen aus allen Weltgegenden viel unterbrochen und angespornt wurde, aus eigener Anschauung beschreibt, sagt in Dial. I, 4 von ihm: Totus semper in lectione, totus in libris est; non die, non nocte requiescit; aut legit aliquid semper, aut scribit, etc.

[3]) Er bekennt, daß der Ankauf der zahlreichen Schriften des Origenes seinen Geldbeutel geleert habe, Ep. 84, c. 3 (I, 525): Legi, inquam, legi Origenem; et si in legendo crimen est, fateor; et nostrum marsupium Alexandrinae chartae evacuarunt. Als er die Bibliothek des Pamphilius in Cäsarea sammt allen Schriften des Origenes sah und benützen konnte, glaubte er mehr als die Reichthümer des Crösus zu besitzen, De viris illustr. c. 75.

[4]) Meum propositum est, antiquos legere, probare singula, retinere quae bona sunt, et a fide catholica numquam recedere.

ein vortreffliches Gedächtniß, einen scharfen Verstand und gesundes Urtheil, ein feuriges Temperament, eine lebhafte Einbildungskraft, sprühenden Witz und glänzende Darstellungsgabe. Er war ein Meister in allen Künsten und Künsteleien der Rhetorik und Dialektik. Er verdient weit mehr als Lactantius den Namen des christlichen Cicero, obwohl er ihm an classischem Purismus nachsteht und von den Geschmackfehlern seiner Zeit nicht frei war. Tertullian hatte zwar lange vor ihm die römische Sprache zum Organ der christlichen Theologie umgeschaffen; Cyprian, Lactantius, Hilarius und Ambrosius waren auf dieser Bahn weiter gegangen, und Augustin hat die christliche Literatur mit einer größeren Anzahl sinniger Sentenzen bereichert, als alle Väter zusammengenommen. Dessen ungeachtet ist Hieronymus der Hauptschöpfer der lateinischen Kirchensprache, für welche seine Vulgata eine ähnliche epochemachende und normative Bedeutung hat, wie Luthers Bibelübersetzung für die deutsche, die englisch-protestantische Bibelübersetzung von 1611 für die englische Literatur[1]).

Seine Gelehrsamkeit umfaßte die lateinische, griechische und hebräische Sprache und Literatur, während selbst Augustin das Griechische sehr unvollkommen und das Hebräische gar nicht verstand. Er war mit den lateinischen Classikern, vor allen mit Cicero, Virgil und Horaz vertraut[2]), und konnte es selbst nach seinem berühmten anti-ciceronischen Traumgesicht (das ihn aus einem mehr oder weniger weltlichen Gelehrten in einen christlichen Asketen und Einsiedler umwandelte) nicht ganz lassen, die Lieblingsschriftsteller seiner Jugend wieder zu lesen oder wenigstens aus seinem treuen Gedächtniß zu citiren, weßhalb ihn Rufinus der Inconsequenz, ja des Meineides beschuldigte[3]). Ebenso genau kannte er die kirchliche Literatur.

---

[1]) Ozanam (Histoire de la civilisation chrét. au 5. siècle, II, 100) nennt den Hieronymus: „Le maître de la prose chrétienne pour tous les siècles suivants." Zöckler sagt (a. a. O. S. 323): „Wie Cicero die römische Sprache seiner Zeit zuerst auf die Stufe der Classicität erhob und in eine für alle Zeiten mustergültige Form goß, so hat unter den abendländischen Kirchenvätern erst Hieronymus die lateinische Sprache christlich und die christliche Theologie lateinisch gemacht; so ist erst er, besonders um seiner Vulgata willen, würdig geworden, der ‚Meister der christlichen Prosa für alle folgenden Jahrhunderte' zu heißen." Erasmus stellte ihn als Schriftsteller in mancher Hinsicht über Cicero.

[2]) Virgil wird in den Briefen des Hieronymus etwa 50 mal, in den übrigen Schriften viel häufiger, Horaz in den Briefen etwa 20 mal, unter den Prosaikern am meisten Cicero und nächst ihm Varro, Sallust, Quintilian, Seneca, Sueton und Plinius citirt. Doch erscheint Virgil bei Hieronymus und auch bei Augustin, der ihn ebenfalls sehr bewunderte, immer nur als großer Dichter, nicht als Theolog und Prophet des Heidenthums, wie später in der lateinischen Kirche, besonders durch den Einfluß der Divina Commedia von Dante.

[3]) Vgl. oben §. 173 und Zöckler a. a. O. S. 45 ff., 156 und 325. Gewiß ist, daß Hieronymus nach jenem Traum um das Jahr 374 etwa 15 Jahre das Studium der Classiker fast ganz einstellte und perhorrescirte (vgl. Vorrede zum Commentar über den Galaterbrief, geschrieben im J. 388, Opera Tom. VII, 486 ed. Vall.), daß er aber in Bethlehem die Mönche in grammaticis et humanioribus unterrichtete (Rufin. Apol. II, 8) und auch

Von den lateinischen Vätern bewundert er besonders den Tertullian wegen seines gewaltigen Genies und kraftvollen Stils, obwohl er ihm seinen Montanismus nicht verzeihen konnte; dann den Cyprian, Lactantius, Hilarius und Ambrosius. In den griechischen Classikern war er weniger zu Hause; doch verräth er Bekanntschaft mit Homer, Hesiod, Sophokles, Herodot, Demosthenes, Aristoteles, Theophrast und Galenus. Dagegen war er in den griechischen Kirchenvätern wohl belesen, besonders in Origenes, Eusebius, Didymus, Gregor von Nazianz, weniger in Irenäus, Athanasius, Basilius und anderen Dogmatikern.

Das Hebräische lernte er mit großer Mühe in männlichen Jahren zuerst während seiner fünfjährigen asketischen Zurückgezogenheit in der syrischen Wüste von Chalcis (374—379) von einem bekehrten aber ungenannten Juden; dann später in Bethlehem (um 385) von dem palästinensischen Rabbi Bar-Anina, der ihn aus Furcht vor den Juden des Nachts besuchte[1]). Er setzte sich dadurch dem thörichten Gerede beschränkter Gegner aus, daß er das Judenthum dem Christenthum vorziehe und Christum gegen den neuen Barabbas verrathe[2]). Später zog er bei der Uebersetzung des Alten Testaments noch andere jüdische Gelehrte zu Hülfe, die sich sehr theuer bezahlen ließen. Er erfüllte auch mehrere seiner bewundernden Schülerinnen, wie die heilige Paula und ihre Tochter Eustochium, mit begeisterter Liebe für das Studium der heiligen Sprache des alten Bundes und brachte sie so weit, daß sie mit ihm die hebräischen Psalmen zum Lobe des Herrn singen konnten. Er beklagt den nachtheiligen Einfluß dieser Studien auf seinen Stil, da der schnarrende Laut des Hebräischen alle Eleganz und Schönheit der lateinischen Rede beschmutzt habe[3]). Doch bewahrten sie ihn auf der anderen Seite gegen die Abirrung in hohle und schwülstige Schönrednerei, von denen seine früheren Schriften, z. B. die Briefe an Heliodor und Innocentius, nicht ganz frei sind. War auch seine Kenntniß des Hebräischen mangelhaft, so war sie doch viel größer, als die des Origenes und Epiphanius, — der beiden einzigen Kirchen-

---

in seinen späteren Schriften Stellen aus den Classikern einfügte, jedoch wohl meist als Reminiscenzen aus früherer Lectüre („quasi antiqui per nebulam somni recordamur," wie er sich in der erwähnten Vorrede zum Galaterbrief ausdrückt) und mit der deutlichen Absicht, die profane Literatur der biblischen unterzuordnen und dienstbar zu machen (vgl. seine Epist. 21 ad Damasum, c. 13). Hieronymus und Rufinus haben sich beide in ihrem Streit über diesen Punkt durch Leidenschaft zu unwahren Uebertreibungen fortreißen lassen.

[1]) Ep. 84 ad Pammach. et Ocean. c. 3 (Tom. I, 524 ed. Vall.): „Veni rursum Jerosolymam et Bethleem. Quo labore, quo pretio Baraninam nocturnum habui praeceptorem. Timebat enim Judaeos, et mihi alterum exhibebat Nicodemum."

[2]) So verdrehte Rufinus den Namen mit Rücksicht auf Mark. 15, 7. Vgl. Rufinus, Apol. oder Invect. II, 12, und die Antwort des Hieronymus auf diese Schmähungen in der Apol. adv. libros Ruf. l. I. c. 13 (Tom. II, 469).

[3]) In der Vorrede zum Commentar zum Galaterbrief: „Omnem sermonis elegantiam et Latini eloquii venustatem stridor Hebraicae lectionis sordidavit." Das ist aber cum grano salis zu verstehen.

väter, welche außer ihm dasselbe einigermaßen verstanden, und ist um so mehr anzuerkennen, wenn man den damaligen Mangel an grammatischen und lexikographischen Hülfsmitteln und der masorethischen Punctation bedenkt[1]).

Hieronymus, der leider von Eitelkeit nicht frei war, that sich auf seine Gelehrsamkeit nicht wenig zu gut und rühmte sich gegen seinen Gegner Rufin „ein Philosoph (?), Rhetor, Grammatiker, Dialektiker, Hebräer, Grieche, Lateiner, dreizüngig," nämlich ein Meister der drei Hauptsprachen der damaligen civilisirten Welt zu sein[2]).

Alle diese mannigfaltigen und seltenen Gaben und Kenntnisse machten ihn zu einem äußerst einflußreichen und nützlichen Lehrer der Kirche, da er sie alle in den Dienst einer ernsten und energischen, wenngleich mönchisch outrirten Frömmigkeit stellte. Sie setzten ihn in den Stand, die heilige Schrift besser zu verstehen, die bis in sein höchstes Alter sein tägliches Studium blieb und ihm weit über allen Classikern stand. Seine Schriften sind getränkt mit Bibelkenntniß und besäet mit Bibelcitaten.

Daneben war er aber auch von Fehlern nicht frei, welche ebenso klar in die Augen fallen als seine Tugenden und die ihm schuldige Achtung und Bewunderung trüben. Es fehlte ihm eigentlich an Tiefe des Geistes und des Charakters, an feinem Wahrheitssinn und an festen kräftigen Ueberzeugungen. Er erlaubte sich allerlei Inconsequenzen, besonders in seinem Verfahren gegen Origenes, und wurde durch ängstliche Sorge um seinen Ruf der Rechtgläubigkeit ungerecht gegen diesen großen Lehrer, dem er doch so viel verdankte. Er hatte ein sehr reizbares Temperament und ließ sich zu sehr von augenblicklichen, wechselnden Eindrücken leiten. Manche seiner Werke sind mit großer Eile und Leichtfertigkeit hingeworfen. Er war von Haus aus ein äußerst eitler, ehrgeiziger und leidenschaftlicher Mensch, und es ist ihm nie gelungen, diese bösen Mächte völlig zu überwinden. Er konnte keinen Tadel vertragen. Auch seine späteren polemischen Schriften sind voll von Neid, Haß und Zorn. Selbst in seinem Briefwechsel mit Augustin läßt er diesen bei aller Versicherung der Achtung überall seine Ueberlegenheit als umfassender Gelehrter fühlen und sagt ihm einmal, er habe sich nie die Mühe genommen, seine Schriften zu lesen, außer seine Soliloquien und „gewisse Commentare

---

[1]) Daß es damals noch keine Vocalpunkte und andere diakritische Zeichen in der Schreibung hebräischer Wörter gab, haben L. Capellus, Morinus und Clericus und neuerdings besonders Hupfeld (Studien und Kritiken 1830, S. 549 ff.) gegen Buxtorf nachgewiesen. Vgl. Zöckler, a. a. O. S. 345 f.

[2]) Apol. adv. Ruf. lib. III. c. 6 (Tom. II, 537). Ebendaselbst nennt er den papa Epiphanius πεντάγλωττος, fünfzüngig, da er außer den drei Hauptsprachen auch noch syrisch und ägyptisch verstand. Allein die Sprachkenntniß des Epiphanius war bei weitem nicht so bedeutend, als die des Hieronymus. Augustin hielt den Hieronymus für den gelehrtesten unter allen Sterblichen (Quod H. nescivit, nullus mortalium umquam scivit). Vgl. auch das früher §. 173 angeführte enthusiastische Lob des Erasmus, der ihn weit über alle Väter stellte, während Luther zwar seine Gelehrsamkeit anerkannte, aber seinen werkheiligen Mönchsgeist nicht leiden konnte und deßhalb vielfach ungerecht gegen ihn wurde.

zu den Psalmen". Er erlaubt sich rhetorische Uebertreibungen und ungerechte Consequenzmachereien, welche die Gesetze der Wahrheit und Aufrichtigkeit verletzen, und hilft sich mit charakteristischer Berufung auf den Sophisten Gorgias durch die zweideutige Unterscheidung einer gymnastischen oder polemischen und einer dogmatischen Schreibweise[1]). Von seinem Meister Cicero hatte er auch die falschen rhetorischen Künste des Wortschwalls, der declamatorischen Fiction und gefallsüchtigen Effecthascherei gelernt, welche eines christlichen Theologen unwürdig sind und den Vorwurf begründen, den ihm der göttliche Richter in jenem Traumgesicht machte: „Du lügst! ein Ciceronianer bist du, nicht ein Christ; denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz."

§. 309. Die Werke des Hieronymus.

Die Schriften des Hieronymus, welche in der Ausgabe von Vallarsi elf Folianten füllen, lassen sich eintheilen in exegetische, historische, dogmatisch- und ethisch-polemische und in Briefe[2]).

I. Obenan stehen die **exegetischen** Schriften.

Unter diesen ist die Vulgata[3]) oder lateinische Uebersetzung der gesammten Bibel des Alten und Neuen Testaments bei weitem die wichtigste und werthvollste und begründet allein schon ein unsterbliches Verdienst[4]).

---

[1]) Zwischen γυμναστικῶς scribere und δογματικῶς scribere. Ep. 48 ad Pammachium pro libris contra Jovinian. c. 13.

[2]) Die Vallarsische Ausgabe, Verona 1734—1742, und verbessert, Venet. 1766—1772, ist viel vollständiger und genauer, als die Benedictiner oder Mauriner Ausgabe von Martianay und Pouget, in 5 Bänden, 1706, obwohl diese die früheren Ausgaben von Erasmus und Marianus Victorius weit übertraf. Die Ausgabe von Migne, Paris (Petit-Montrouge) 1845—46, ebenfalls in 11 Bänden (Tom. XXII—XXX der lat. Patrologia) ist trotz des rühmenden Titels blos ein unkritischer Abdruck der Vallarsischen Ausgabe mit einigen unwesentlichen Aenderungen in der Anordnung, indem z. B. die Vitae Hieronymi und Testimonia de Hieronymo aus dem 11. in den 1. Band versetzt sind, was allerdings zweckmäßiger ist. Vallarsi, ein veronesischer Priester, wurde bei seiner Arbeit von Scipio Maffei und andern unterstützt. Ich habe meistens diese Ausgabe benutzt, besonders in den Briefen.

[3]) Der Name Vulgata, sc. editio, κοινὴ ἔκδοσις, d. i. der gebräuchliche Text der Bibel, war eine geläufige Bezeichnung der LXX und auch der lateinischen Itala (beides häufig bei Hieronymus und Augustin), zuweilen mit einer schlimmen Nebenbedeutung des vulgären corrumpirten Textes im Unterschied von dem ursprünglichen. Das Tridentiner Concil hat die Anwendung der Bezeichnung in ehrendem Sinne auf die Bibel des Hieronymus sanctionirt. Mit demselben Rechte könnte man Luthers Uebersetzung die deutsche, König James' Uebersetzung die englische Vulgata nennen.

[4]) Luther, der gegen Hieronymus wegen seiner schwärmerischen Begeisterung für die mönchische Askese einen wahren Widerwillen hatte, läßt ihm doch, eingedenk der unschätzbaren Hülfe, die er der Vulgata bei seiner ähnlichen Arbeit verdankte, die Gerechtigkeit widerfahren zu sagen: „Hieronymus hat für seine Person das Meiste und Größte im Dolmetschen gethan, welches ihm keiner allein nachthun wird." Zöckler urtheilt a. a. O. S. 183: „Die Vulgata ist ohne Zweifel die wichtigste und verdienstvollste Schö-

Unter seinen Zeitgenossen und unter seinen Nachfolgern bis zum sechszehnten Jahrhundert herab war Hieronymus durch seine Sprachkenntniß, seine Reisen im Orient und ganze Bildung am besten, ja allein geeignet, eine solche Riesenarbeit zu unternehmen und glücklich durchzuführen, die gerade damals bei der herannahenden Trennung des Ostens und Westens und dem Aussterben der Kenntniß der biblischen Grundsprache in der lateinischen Christenheit ein höchst dringendes Bedürfniß war, so daß wir hier, wie so oft in der Geschichte, den Finger der göttlichen Vorsehung deutlich erkennen können. Er begann das Werk während seines zweiten Aufenthalts in Rom (382—385) auf Anregung des Papstes Damasus (der sich dadurch ein viel größeres Verdienst erworben hat als durch seine Hymnen), zunächst bloß als eine Revision der Itala, d. h. der älteren, aus

---

pfung unseres Autors, die reifste Frucht seiner mühevollen Studien nicht blos auf dem Gebiete des Hebräischen, worin er alle übrigen kirchlichen Schriftsteller des Alterthums weit hinter sich ließ, sondern auch auf dem des Griechischen und der biblischen Kritik und Exegese überhaupt, worin er es wenigstens allen, auch den größten, unter den abendländischen Kirchenvätern zuvorthat." O. F. Fritzsche (in Herzog's Encykl. Bd. 17. S. 435): „Das strenge Urtheil über die Arbeit des Hieronymus milderte sich mit der Zeit, ja schlug wohl so sehr in sein Gegentheil um, daß er unter Leitung des heil. Geistes vor Irrthum bewahrt worden sei. Davon kann freilich keine Rede sein, denn der Fehler sind begreiflicher Weise viele und mancherlei. Anerkennen muß indeß die Kritik, daß Hieronymus für seine Zeit wirklich Bedeutendes leistete, daß er dem Abendlande zuerst das Alte Testament und beschränkter auch das Neue, in wesentlich reiner Gestalt in die Hand gab, dem Wirrwarr im Bibelworte vorläufig ein Ziel setzte und als Uebersetzer im Ganzen den richtigen Ton traf. Sehr richtig wollte er interpres, nicht paraphrastes sein, aber bei der großen Verschiedenheit des hebräischen und lateinischen Sprachidioms lag die Gefahr sklavischer Wörtlichkeit nahe. Er hat sie im Ganzen vermieden und eine gewisse Mitte zwischen zu großer Wörtlichkeit und zu großer Freiheit inne zu halten gewußt, so daß die Sprache, wenn auch das hebräische Colorit überall durchblickt, den damaligen Leser durchaus nicht verletzte, eher förderte. Dennoch läßt sich sagen, Hieronymus konnte noch Besseres leisten. Es geschah nicht, weil ihn Furcht, Rücksichten hielten; um nicht anzustoßen, behielt er möglichst das Gegebene bei, namentlich im Neuen Testament. So ließ er bisweilen falsche Uebersetzungen, wenn sie unschädlich schienen, stehen (quod non nocebat, mutare noluimus) und schloß sich etwa auch in sprachlicher Hinsicht der Volksgewohnheit an, so daß der Stil durchaus nicht gleichartig ist. Endlich nahm er sich nicht immer die gehörige Zeit und arbeitete eilig. Dieß gilt im Besonderen von den Apokryphen, die er freilich sehr abschätzig beurtheilte. Einige ließ er ganz unberührt, die anderen übersetzte oder überarbeitete er vielmehr sehr leichtfertig." Vgl. auch die Beurtheilung des englischen Gelehrten B. F. Westcott, in W. Smith's Bibl. Wörterbuch, Bd. III. p. 1696 u. p. 1714 f., der unter anderen sagt: „When every allowance has been made for the rudeness of the original Latin, and the haste of Jerome's revision, it can sarcely be denied that the Vulgate is not only the most venerable but also the most precious monument of Latin Christianity. For ten centuries it preserved in Western Europe a text of Holy Scripture far purer than that which was current in the Byzantine Church; and at the revival of Greek learning, guided the way towards a revision of the late Greek text, in which the best biblical critics have followed the steps of Bentley, with everdeepening conviction of the supreme importance of the coincidence of the earliest Greek and Latin authorities."

dem zweiten Jahrhundert stammenden lateinischen Bibelübersetzung (deren Text durch Nachlässigkeit der Abschreiber und Willkühr der Correctoren in heillose Verwirrung gerathen war)[1], und vollendete es nach zwanzigjähriger Arbeit zu Bethlehem im Jahre 405. Er übersetzte zuerst die Evangelien, dann das übrige Neue Testament, dann den Psalter, den er zweimal in Rom und in Bethlehem bearbeitete[2], und in unregelmäßiger Folge die historischen, prophetischen und poetischen Bücher, und theilweise auch die Apokryphen, die er übrigens den kanonischen Schriften entschieden nachstellte. Er mußte sich wegen dieses labor pius, sed periculosa praesumtio, wie er es nannte, von der blinden Liebe zum Alten und von der Ignoranz allerlei Anfeindung gefallen und sich einen Friedensstörer und Schriftverfälscher (falsarius, sacrilegus und corruptor Scripturae) schelten lassen, erfuhr aber auf der anderen Seite auch viele Ermunterung. Das Neue Testament und der Psalter kamen lange vor der Vollendung des Ganzen in Circulation und in kirchlichen Gebrauch. Augustin z. B. benützte schon das Neue Testament des Hieronymus und forderte ihn dringend zur Uebersetzung des Alten Testaments, jedoch aus der Septuaginta, auf[3]. Nach und nach machte sich die ganze Uebersetzung durch ihren inneren Werth ohne gesetzlichen Zwang Bahn und wurde zuerst neben der Itala und etwa vom neunten Jahrhundert an ausschließlich im Abendlande gebraucht.

Die Vulgata nimmt unter den Bibelübersetzungen der alten Kirche die erste Stelle ein. Sie übte denselben Einfluß auf die lateinische Christenheit, wie die Septuaginta auf die griechische, und ist direct oder indirect die Mutter der meisten älteren Uebersetzungen in die europäischen Landessprachen[4]. Sie ist unmit-

---

[1]) Hieronymus sagt von der Itala: Tot sunt exemplaria paene quot codices, und klagt wiederholt über die varietas und vitiositas der codices latini, welche er theils den ursprünglichen Uebersetzern, theils vermeintlichen Verbesserern, theils nachlässigen Abschreibern zuschrieb. Vgl. besonders seine Praef. in evang. ad Damasum.

[2]) Beide Uebersetzungen haben sich erhalten, die erstere als Psalterium Romanum, die zweite als Psalterium Gallicanum, wie die beiden englischen Uebersetzungen im Gottesdienst der bischöflichen Kirche.

[3]) Augustin fürchtete von der Beseitigung der Septuaginta, die er als apostolisch sanctionirt und inspirirt ansah, eine Entzweiung der griech. und latein. Christenheit, gab aber später in diesem Punkte der richtigeren Einsicht des Hieronymus wenigstens theilweise nach und corrigirte in seinen Retractationen mehrere falsche Uebersetzungen. Westcott sagt in einem gelehrten Aufsatz über die Vulgata (in Smith's Dictionary of the Bible, III, 1702): „There are few more touching instances of humility than that of the young Augustine bending himself in entire submission before the contemptuous and impatient reproof of the veteran scholar.“ Vgl. die Briefe Augustins Nr. 104 u. 116 unter den Epp. Hieronym. und De Civit. Dei 18, 43. Die Itala blieb indeß noch längere Zeit neben der Vulgata im Gebrauch und wurde erst seit Gregor den Großen allmählich von ihr ohne kirchliches Gesetz verdrängt. Spätere römische Theologen, wie Bellarmin, Salmeron, Melchior Canus, erklärten die Vulgata sogar für irrthumslos und inspirirt, wie der Grundtext. Dasselbe Schicksal hatte die Septuaginta.

[4]) Mit Ausnahme der gothischen Uebersetzung, die älter ist als Hieronymus, und der slavonischen Uebersetzung, welche von Methodius und Cyrillus herrührt.

telbar aus den Grundsprachen gemacht, obwohl mit Benutzung aller zugänglichen Hülfsmittel, und übertrifft die Itala so weit, als die lutherische Bibel die älteren deutschen Bibelübersetzungen. Vom gegenwärtigen Standpunkte der biblischen Sprachkunde und Exegese kann man der Vulgata zwar unzählige Fehler, Ungenauigkeiten, Inconsequenzen und Willkürlichkeiten im Einzelnen vorwerfen, wie das schon Clericus gethan hat; aber dessen ungeachtet verdient im Ganzen die Kühnheit, womit sie von der halbvergötterten Septuaginta direct auf den hebräischen Grundtext zurückging, die Vereinigung von Treue und Freiheit, die Würde, Klarheit und Anmuth des Styls das größte Lob. Sie wurde daher nach dem Absterben der Kunde des Griechischen die Kirchenbibel der abendländischen Christenheit und blieb es, bis der Genius der Reformation in Deutschland, der Schweiz, Holland und England auf den Grundtext zurückgehend und noch tiefer in den Geist der Schrift eindringend, jedoch mit durchgängiger Benutzung der Vulgata, eine Anzahl von Volksbibeln schuf, welche für die evangelischen Gemeinden dasselbe geworden sind, was jene für den Klerus viele Jahrhunderte hindurch gewesen und in der römischen Kirche (sogar in ungebührlicher und verderblicher Gleichstellung mit dem Original) noch immer ist[1]).

Die Commentare des Hieronymus erstrecken sich auf die Genesis, die großen und kleinen Propheten, den Prediger Solomo's, Hiob, theilweise auch auf die Psalmen[2]), das Evangelium Matthäi, die Briefe an die Galater, Epheser, Titus und Philemon[3]). Außerdem übersetzte er die Homilien des Origenes über

---

[1]) Vgl. das Nähere über die Vulgata bei H. Hody: De bibliorum textibus originalibus, Oxon. 1705; Joh. Clericus: Quaestiones Hieronymianae, Amsterdam 1719 (der, von den übertriebenen Lobeserhebungen des Benediktiner Editors Martianay provocirt, sie einer scharfen und eingehenden, aber theilweise unbilligen und ungünstigen Kritik unterworfen hat); Leander van Eß, Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata, Tübingen 1824; den langen Artikel Vulgata von O. F. Fritzsche in Herzog's Encykl. Bd. XVII. S. 422—460; den Artikel von B. F. Westcott in W. Smith's Dictionary of the Bible (1863) vol. III. p. 1688—1718; und Zöckler, a. a. O. S. 99 ff.; 183 ff. u. 343 ff. Der Text der Vulgata ist übrigens im Laufe der Zeit in eine heillose Verwirrung gerathen, wie der Text der Itala, und bedarf ebensosehr der kritischen Revision aus handschriftlichen Quellen, wie der Grundtext. Die autorisirten Ausgaben von Sixtus V. und Clemens XIII. haben diese Aufgabe nicht gelöst. Größeres Verdienst hat sich Martianay in der Benedictiner Ausgabe um die approximative Herstellung der Vulgata in ihrer Urgestalt nach handschriftlichen Quellen erworben. Neuerdings hat der gelehrte Barnabit C. Vercellone eine solche Revision begonnen in Variae lectiones vulgatae lat. bibliorum editionis. Tom. I. (Pentat.) Rom. 1860; tom. II., pars prior (bis 1. Regg.) 1862. Westcott hat in dem eben angeführten Artikel die Hauptresultate dieses epochemachenden Werkes von Vercellone benutzt.

[2]) Seine 7 Abhandlungen zu Psalm 10—16 (wahrscheinlich aus Origenes übersetzt) und seine kurzen Anmerkungen über sämmtliche Psalmen (commentarioli) sind verloren gegangen, aber das pseudo-hieronymianische Breviarium in Psalmos, ein compilatorisches Machwerk aus späterer Zeit (Opera VII, 1—588) enthält vielleicht Fragmente davon.

[3]) Opera, Tom. III, IV, V, VI u. VII. Hieronymus widmete seine Commentare und sonstigen Schriften meist jenen vornehmen römischen Frauen, die er für's asketische

Jeremias und Ezechiel, über das Evangelium des Lukas und über das Hohelied. Von dem letzten sagt er: „Während Origenes in seinen sonstigen Schriften alle übrigen übertroffen hat, hat er im Hohenliede sich selbst übertroffen" [1]).

Seine besten exegetischen Arbeiten sind die zu den Propheten (besonders Jesaja, geschrieben in den J. 408—410, Ezechiel, 410—15, und Jeremia bis Cap. 32, durch seinen Tod unterbrochen), und zu den Briefen an die Galater, Epheser und Titus (geschrieben im J. 388), sowie seine kritischen Fragen (oder Untersuchungen) über die Genesis. Aber sie sind nicht gleichförmig durchgeführt; viele Partien sind sehr mittelmäßig, andere mit gewissenloser Flüchtigkeit im Vertrauen auf sein Genie und seine Lectüre hingeworfen, oder einem Abschreiber in die Feder dictirt, wie sie ihm in den Mund kamen [2]). Nicht selten überrascht er durch klare, natürliche und bündige Auslegungen, während er gerade an den schwierigeren Stellen schwankt oder sich auf die Anführung jüdischer Traditionen und der exegetischen Meinungen der älteren Väter, besonders des Origenes, Eusebius, Apollinaris, Didymus beschränkt, dem Leser das Urtheil und die Auswahl überlassend. Sein gelehrter Fleiß, sein Geschmack und seine Gewandtheit geben übrigens immer einen gewissen Ersatz für den Mangel an Methode und Consequenz, so daß seine Commentare im Ganzen doch die lehrreichsten aus der lateinischen Kirche jener Zeit sind, selbst die von Augustin nicht ausgenommen, obwohl sie den letzteren an dogmatischer Tiefe und geistlicher Salbung nachstehen.

Hieronymus hatte die natürlichen Gaben und erworbenen Kenntnisse, um der Vater der grammatisch-historischen Auslegung zu werden, von welcher alle gesunde Schriftforschung ausgehen muß. Er fühlte es ganz richtig, daß der Ausleger nicht seine eigenen Einfälle in das Wort Gottes einlegen, sondern dasselbe auslegen soll, und er tadelt bisweilen den Origenes und die allegorische Methode, welche in den weiten Räumen der Phantasie umherschweife und den eigenen Geist und Witz für die Geheimweisheit der Schrift und der Kirche ausgebe [3]). In die-

---

Leben gewann, der Paula, Eustochium, Marcella u. s. w. Sie munterten ihn zu solchen Arbeiten auf, — ein Beweis von dem großen theologischen Interesse in gewissen Kreisen der damaligen Frauenwelt. Er wurde übrigens deshalb angefochten und vertheidigt sich in der Vorrede zum Commentar über den Propheten Zephanja, tom. VI, 671 durch Hinweisung auf Deborah und Hulda, Judith und Esther, Anna, Elisabeth und Maria und die heidnische Sappho, Aspasia, Themista und die Cornelia der Gracchen, als Beispiele schriftkundiger und wißbegieriger Weiber.

[1]) Praef. in Homil. Orig. in Cantic. Cant. Tom. III, 500. Rufinus warf ihm diese Aeußerung im Origenistischen Streite vor.

[2]) Er entschuldigt dieses „dictare quodcunque in buccam venerit" häufig durch seinen Mangel an Zeit und seine Augenschwäche. Vgl. Vorrede zum 3. Buch der Comment. in Ep. ad Gal. (Tom. VII, 486). Am Schluß der kurzen Vorrede zum zweiten Buch seines Commentars über den Brief an die Epheser (VII, 586) sagt er, daß er es oft an Einem Tage bis auf tausend Zeilen bringe („interdum per singulos dies usque ad numerum mille versuum" — d. h. hier στίχοι — „pervenire").

[3]) Vgl. besonders die Vorrede zum 5. Buch seines Commentars über Jesajas, und Ep. 53 ad Paulinum, c. 7.

sem gesunden exegetischen Sinne übertraf er alle Väter mit Ausnahme des Chrysostomus und Theodoret. In der lateinischen Kirche dachten bloß der verketzerte Pelagius (dessen kurze Auslegung der paulinischen Briefe den Werken des Hieronymus, Bd. XI, einverleibt ist) und der unbekannte Ambrosiaster ähnlich. Allein er war darin nichts weniger als consequent und machte denselben Fehler, den er an Eusebius tadelt, welcher in der Ueberschrift seines Commentars zum Jesajas eine historische Auslegung verspreche, aber, dieses Versprechen vergessend, in die Manier des Origenes verfalle. Obwohl er manchmal sehr kühne Aeußerungen thut, z. B. über die ursprüngliche Identität der Presbyter und Bischöfe[1]), und sogar Spuren eines ziemlich laxen Inspirationsbegriffs zeigt[2]), hatte er doch nicht Muth genug und war zu ängstlich besorgt um den Ruf seiner Rechtgläubigkeit, um mit der traditionellen Exegese zu brechen. Er konnte dem Reiz nicht widerstehen, nach Darlegung des historischen Sinnes sich den Spielereien der Allegoristik hinzugeben, oder, wie er sich ausdrückt, „die Segel des geistlichen Verstandes auszuspannen"[3]). Er unterscheidet in den meisten Fällen einen doppelten, nämlich einen buchstäblichen und geistigen (oder historischen und allegorischen) Schriftsinn, bisweilen mit Origenes und den Alexandrinern einen dreifachen, nämlich den historischen, tropologischen (oder moralischen) und pneumatischen (oder mystischen).

Es ist zwar gewiß, daß das Wort Gottes lebendiger und lebendigmachender Geist im Buchstaben und einer unendlichen Anwendung auf alle Zeiten und Zustände fähig ist; und das ist das Wahre an der allegorischen Methode der alten Kirche. Allein der geistige Sinn muß mit zarter Scheu und Selbstbeherrschung aus dem natürlichen Wortsinn abgeleitet und darf nicht von außen her als ein anderer Sinn neben oder über oder gar gegen ihn gestellt werden.

Hieronymus geht in der gewissenlosen Mißhandlung des Buchstabens und der Geschichte bisweilen so weit als Origenes und adoptirt seinen verkehrten Grundsatz, den buchstäblichen Sinn ganz zu verwerfen, sobald dieser lächerlich oder unwürdig sei. Demgemäß versteht er z. B. (des Origenes allegorische Wegdeutung des Doppelverbrechens an Urias und Bathseba nachahmend) unter der Sunamitin Abisag, dem Kebsweib des alternden David, die von Salomo so

---

[1]) Im Commentar zu Tit. 1, 5 und anderwärts, z. B. Epist. 69 ad Oceanum c. 3, und Epist. 146 ad Evangelum c. 1. Diese Aeußerungen wurden damals nicht angefochten, gaben aber später Veranlassung zu heftigen Streitigkeiten zwischen Episkopalisten und Presbyterianern.

[2]) Er giebt z. B. chronologische Widersprüche oder doch unauflösliche Schwierigkeiten in der evangelischen Geschichte zu (Ep. 57 ad Pammach. c. 7 u. 8), und wagt es den Paulus wegen seiner vermeintlichen Solöcismen, Barbarismen und schwachen Argumente zu tadeln (Ep. 121 ad Alag., Comm. in Gal. 3, 1; 4, 24; 6, 2; Comm. in Eph. 3, 3. 8. 13; Comm. in Tit. 1, 3).

[3]) „Spiritualis intelligentiae vela pandere," oder „spirituale aedificium super historiae fundamentum exstruere," oder „quasi inter saxa et scopulos" (zwischen der Scylla und Charybdis), „sic inter historiam et allegoriam orationis cursum flectere."

hochgepriesene, ewig jungfräuliche göttliche Weisheit[1]), und verwandelt den ernstlichen Streit zwischen Paulus und Petrus in ein täuschendes Scheingefecht zur Belehrung der anwesenden antiochenischen Christen, also in eine lügenhafte Accommodation, worüber er mit Augustin (der an einem solchen patrocinium mendacii gerechten Anstoß nahm) in einen für beide Männer charakteristischen Briefstreit gerieth[2]). Es ist merkwürdig, daß Augustin und Hieronymus in beiden exegetischen Streitfragen, worüber sie correspondirten, die Rolle wechselten und entgegengesetzte Standpunkte einnahmen. In dem Streit über den Vorgang in Antiochien[3]) vertrat Augustin das Princip der evangelischen Freiheit und Wahrheitsliebe, Hieronymus das Princip der traditionellen dogmatischen Befangenheit und einer zweideutigen Accommodationstheorie; während in dem Streit über die Autorität der Septuaginta Hieronymus dem wahren Fortschritt, Augustin dem Rückschritt und falschen Traditionalismus huldigte. Uebrigens haben beide Männer ihren Irrthum in diesem Punkte später eingesehen und wenigstens theilweise aufgegeben. In der Auslegung der Propheten sieht Hieronymus zu viele Anspielungen auf die Ketzer seiner Zeit (wie Luther auf die Papisten und Schwarm- und Rottengeister), und andrerseits, in seinem von Origenes ererbten Eifer gegen allen Chiliasmus, viel zu wenig Beziehung auf die Endentwicklung bei der Parusie des Herrn, weßhalb er z. B. selbst die eschatologische Rede Christi[4]) und die paulinische Weissagung von dem Menschen der Sünde[5]) auf die Zerstörung Jerusalems beschränkt.

Zu den exegetischen Schriften im weiteren Sinne gehört auch das Buch „von der Dolmetschung der hebräischen Namen", ein für jene Zeit nützliches, aber vielfach fehlerhaftes und jetzt werthloses etymologisches Lexikon der Eigennamen

---

[1]) Ep. 52 ad Nepotianum c. 2—4. Er wendet gegen die historische Auffassung ein, daß sie thöricht sei, da ja der 70jährige David sich ebensogut an der Bathseba, Abigail und den andern noch lebenden Frauen und Kebsweibern hätte erwärmen können, da Abraham in noch höherem Alter mit seiner Sarah, Isaac mit seiner Rebecca zufrieden gewesen sei. Darum ist die Sunamitin Abisag (deren Namen er willkührlich deutet) die sapientia quae numquam senescit, impolluta virginitatisque et in similitudinem Mariae, cum quotidie generet, semperque parturiat, incorrupta est (c. 4, tom. I, 258). Dessenungeachtet faßt er anderwärts dieselbe Stelle buchstäblich auf, Contra Jovin. l. I. c. 24 (Tom. I, 274), wo er diese und andere Sünden Davids anführt, „non quod sanctis viris aliquid detrahere audeam, sed quod aliud sit in Lege versari, aliud in Evangelio."

[2]) Vgl. seinen Commentar zu Gal. 2, 11—14; Augustini Ep. 28, 40 und 82, oder Ep. 56, 67 und 116 unter den Briefen des Hieronymus (I, 300 sqq.; 404 sqq.; 761 sqq.). Hieronymus gab seine falsche Auffassung, nachdem er sie lange hartnäckig gegen Augustin vertheidigt hatte, später (im J. 415) auf, nämlich Dial. contra Pelag. I, 22; während andrerseits Augustin seine irrige Ansicht von einer Uebersetzung des Alten Testaments aus der Septuaginta statt aus dem Hebräischen Grundtext, änderte, obwohl er seinen übertriebenen Respect vor der höchst unvollkommenen Itala nie ganz aufgab. Außer diesen beiden Streitpunkten waren auch die Origenistischen Irrthümer ein Gegenstand der Correspondenz zwischen Augustin und Hieronymus.

[3]) Gal. 2, 11—14. [4]) Matth. 24. [5]) 2 Theff. 2.

des Alten und Neuen Testaments[1]), und eine freie Uebersetzung des Onomastikon von Eusebius[2]), eine Art biblischer Topologie in alphabetischer Ordnung, die noch immer einen gelehrten antiquarischen Werth hat.

II. Die **historischen** Schriften, welche wir zum Theil schon anderwärts berührt haben, sind wichtig für die Patristik und Hagiographie, für die christliche Literatur und Sittengeschichte.

Zunächst gehört hierher eine freie lateinische Bearbeitung und Fortsetzung der griechischen Chronik des Eusebius, oder chronologische Tabellen der wichtigsten Begebenheiten der Welt- und Kirchengeschichte bis zum Jahr 379[3]). Hieronymus dictirte diese Arbeit ziemlich flüchtig während seines Aufenthalts bei Gregor von Nazianz in Constantinopel (im J. 380). Sie war trotz der vielen Irrthümer eine sehr verdienstliche und nützliche Bereicherung der lateinischen Literatur und eine Hauptquelle für die spärliche Geschichtskunde der abendländischen Christenheit durch das Mittelalter hindurch. Prosper Aquitanus setzte die Chronik bis ins J. 449, spätere Schriftsteller bis gegen die Mitte des 6. Jahrh. fort.

Selbstständiger ist der Katalog berühmter Schriftsteller[4]), den er auf die Bitte eines befreundeten Officiers, Dexter, im zehnten Jahre des Theodosius, d. h. im J. 392 und 393 verfaßte[5]). Es ist der erste bahnbrechende Versuch einer theologischen Literaturgeschichte und giebt in 135 Kapiteln kurze biographische Notizen von ebenso vielen kirchlichen Schriftstellern von den Aposteln bis auf Hieronymus selbst, mit Angaben ihrer wichtigsten Schriften, theilweise in der Absicht den Vorwurf der Unwissenheit zu widerlegen, den Celsus, Porphyrius, Ju-

---

[1]) Liber de interpretatione nominum Hebraicorum oder auch De nominibus Hebr., Opera ed. Vallarsi (und Migne) tom. III, 1—120. Clericus hat sie in seinen Quaestiones Hieronym. einer scharfen Kritik unterworfen.

[2]) Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum, gewöhnlich citirt als Eusebii Onomasticon urbium et locorum S. Scripturae. Opera, tom. III, 121—290. Vgl. J. Clericus: Eusebii Onomasticon cum vers. Hieronymi, Amstel. 1707, und eine neuere Handausgabe des Onomasticon, griech. und lat. von F. Larsow und G. Parthey, Berol. 1862.

[3]) Opera VIII, 1—820, mit Einschluß der griechischen Fragmente. Dort ist auch beigefügt das Chronicon des Prosper Aquitanus (p. 821—856) und der Apparatus, Castigationes et Notae von Arn. Pontac. Berühmt ist auch die Separat-Ausgabe der eusebianisch-hieronymianischen Chronik und ihrer Fortsetzung von **Jos. Scaliger**: Thesaurus temporum Eusebii Pamphili, Hieronymi, Prosperi, etc. Lugd. Bat. 1606, ed. altera Amstelod. 1658. Scaliger und Vallarsi haben enormen Fleiß und Scharfsinn auf die Herausgabe verwandt, welche durch die vielen chronologischen und sonstigen Verstöße, und die Textcorruptionen der Abschreiber ungemein erschwert ist. Das griech. Original, das bis zum Jahr 325 ging, ist bis auf wenige Fragmente bei Georg Syncellus verloren gegangen; doch ist in unserm Jahrh. eine armenische Uebersetzung aufgefunden worden.

[4]) Liber de illustribus viris oder de scriptoribus ecclesiasticis, häufig auch kürzer unter dem Titel Catalogus citirt. Bei Vallarsi tom. II, 821—926 sammt der griechischen Uebersetzung des Pseudo-Sophronius.

[5]) Diese Abfassungszeit giebt er selbst an, c.135, wo er von seinen eigenen Schriften redet.

lian und andere Heiden den Christen machten. Er war damals noch kein so heftiger Ketzerfeind und ziemlich billig und liberal in seinem Urtheil über Männer wie Origenes und Eusebius[1]). Viele seiner Skizzen sind aber allzu kurz und mager, z. B. selbst über so wichtige Männer wie Cyprian, Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa, Epiphanius, Ambrosius und Chrysostomus († 407)[2]). Seinen jüngeren Zeitgenossen Augustin, der damals schon mehrere philosophische, exegetische und polemische Schriften geschrieben hatte, läßt er ganz aus. Das Werk wurde später in ähnlichem Geiste von den Semipelagianern Gennadius von Massilia, Isidorus von Sevilla, Ildefonsus u. A. bis ins Mittelalter fortgesetzt.

Außerdem schrieb Hieronymus Biographien berühmter Einsiedler, des Paul von Theben (im J. 375), des Hilarion und des gefangenen Malchus (im J. 390) in sehr anmuthigem und unterhaltendem Stile, aber mit vielen fabelhaften und abergläubischen Zuthaten und übertriebener Verehrung des Mönchthums, das er durch diese Schriften befördern wollte[3]). Sie wurden zu seiner Zeit wie Romane gelesen. Diese Biographien und mehrere nekrologische Briefe zur Ehre verstorbener Freunde und Freundinnen, wie Nepotian, Lucinius, Lea, Blasilla, Paulina, Paula und Marcella, sind Meisterstücke der rhetorisch-asketischen Hagiographie und eröffnen die Legenden-Literatur des Mittelalters, welche Geschichte und Fabel auf unkritische Weise durcheinandermengt und die geschichtliche Wahrheit dem Interesse der populären Erbauung aufopfert.

III. Die **dogmatisch- und ethisch-polemischen** Schriften[4]). Sie beziehen sich theils auf die arianischen, theils auf die origenistischen, theils auf die pelagianischen Streitigkeiten. Zu der ersten Klasse gehört der Dialog gegen die schismatischen Luciferianer[5]), den er während seines Wüstenaufenthalts in Syrien

---

[1]) Gleich im 1. Kapitel sagt er vom zweiten Brief Petri, er sei von den meisten als unächt verworfen propter styli cum priore dissonantiam. Er nimmt auch Ketzer wie Tatian, Bardesanes und Priscillian, die Juden Philo und Josephus und den Heiden Seneca in das Verzeichniß auf.

[2]) Von Chrysostomus sagt er blos cap. 129: „Joannes Antiochenae ecclesiae presbyter, Eusebii Emiseni Diodorique sectator, multa componere dicitur, de quibus *περὶ ἱερωσύνης* tantum legi.“ Dagegen übersetzte er während der origenistischen Streitigkeiten eine maßlos leidenschaftliche Streitschrift des Theophilus von Alexandrien gegen Chrysostomus und lobte sie als ein werthvolles Buch (Ep. 114 ad Theophilum, geschrieben im J. 405). Fragmente dieses nichtswürdigen libellus Theophili contra Joann. Chrysost. hat Facundus von Hermiane, in der Defens. trium capp. l. VI. aufbewahrt.

[3]) Opera, tom. II, 1 sqq. In den meisten früheren Ausgaben stehen diese drei Vitae irrig unter den Briefen. In dieselbe Klasse gehört die Uebersetzung der Regula Pachomii.

[4]) Sämmtlich im zweiten Band der Ausgaben von Vallarsi (p. 171 sqq.) und Migne (p. 155 sqq.).

[5]) Altercatio Luciferiani et Orthodoxi, oder Dialogus contra Luciferianos. Die Luciferianer hatten ihren Namen vom Bischof Lucifer von Calaris in Sardinien (gest. 371), dem Haupt der streng athanasianischen Partei, welcher den Paulinus eigenmächtig zum Gegenbischof in Antiochien weihte (362), weil der rechtmäßige Bischof Meletius von der arianischen oder semi-arianischen Partei erwählt worden war, obwohl er gleich nach der Ordination sich dem nicänischen Bekenntniß zugewandt hatte. Nachher zerfiel

(im J. 379) in der Angelegenheit der meletianischen Kirchenspaltung in Antiochien schrieb; sowie auch seine Uebersetzung der Schrift des Didymus über den heiligen Geist, die er in Rom begann und in Bethlehem vollendete. Gegen den Origenismus sind gerichtet das Buch gegen Bischof Johann von Jerusalem (im J. 399) und die Apologie gegen seinen ehemaligen Freund Rufinus in drei Büchern (im J. 402—403)[1]. Zu der dritten Klasse gehört der Dialog gegen die Pelagianer in drei Büchern (im J. 415). Außerdem sind auch die polemischen Schriften gegen Helvidius (geschrieben 383), gegen Jovinianus (im J. 393) und gegen Vigilantius (flüchtig in einer Nacht im J. 406 dictirt) theils dogmatischen, theils ethischen Inhalts und besonders der Vertheidigung der unbefleckten Jungfrauschaft der Maria, des Cölibats, der Vigilien, der Reliquienverehrung und des Mönchstandes gewidmet.

Diese Streitschriften, deren Inhalt gehörigen Ortes bereits in Betracht gezogen worden ist, machen dem Verfasser im Ganzen wenig Ehre und stehen in auffallendem Contraste zu seinem Rufe als eines der ersten Heiligen der römischen Kirche. Sie verrathen eine genaue Bekanntschaft mit allen Advocatenkünsten und dialektischen Klopffechtereien, aber auch eine maßlose Heftigkeit und fanatische Verketzerungssucht, die keine Waffen des Witzes, des Spottes, der Ironie, der Verläumdung scheut, um den Gegner zu vernichten und ihn selbst noch nach dem Tode verfolgte[2]. Auch bietet der Inhalt keinen hinlänglichen Ersatz für diese

---

Lucifer mit der orthodoxen Partei und bildete eine neue schismatische Kirchenpartei mit novatianischen Grundsätzen über Disciplin, welche aber im Anfang des fünften Jahrh. allmählich wieder in den Schooß der katholischen Kirche zurückkehrte.

[1]) Außerdem übersetzte Hieronymus mehrere Briefe des Epiphanius und Theophilus von Alexandrien gegen die Origenisten, welche von Vallarsi der Sammlung seiner eigenen Briefe einverleibt worden sind.

[2]) Von dem todten Jovinianus sagt er (Adv. Vigil. c. 1), er habe bei fetten Fasanen und Schweinefleisch seinen Geist nicht sowohl ausgehaucht, als vielmehr ausgebrochen („Ille Romanae ecclesiae auctoritate damnatus, inter phasides aves et carnes suillas non tam emisit spiritum, quam eructavit"). Seinem ehemaligen Freunde Rufinus drohte er mit einem Injurienproceß, was Hieronymus dahin verdrehte, daß er ihn mit dem Tod bedroht habe, und nach dessen Tode schrieb er im Prolog zum Commentar zu Ezechiel im J. 410 triumphirend: „Scorpius inter Enceladum et Porphyrionem Trinacriae humo premitur, et hydra multorum capitum contra nos aliquando sibilare cessavit." Aus den Schrifen des Hieronymus allein würde man den schlimmsten Eindruck von Rufin erhalten, weßhalb ihn zwei aquilejensische Theologen Fontanini und Maria de Rubeis durch ausführliche biographische Darstellungen zu Ehren zu bringen gesucht. Vgl. Zöckler, S. 266 f. Augustin nannte es in einem Briefe an Hieronymus (unter den Epp. Hieron. Ep. 110, c. 10) ein „magnum et triste miraculum," daß aus der Freundschaft zwischen Hieronymus und Rufinus eine solche Feindschaft geworden sei, und forderte ihn zur Versöhnung auf, aber umsonst. Dieses Umschlagen ist aber psychologisch leicht erklärlich, da der Haß die umgekehrte Liebe ist. Rufinus hatte den Hieronymus auch nicht geschont und ihm nicht nur seine Inconsequenzen nachgewiesen, sondern ihn auch wegen der Vulgata der Verfälschung der Schrift und sogar einer mehr als heidnischen Gottlosigkeit beschuldigt, weil er in hyper-asketischem Pathos die Paula, als Mutter der Nonne

Mängel. Denn Hieronymus war kein origineller, tiefsinniger, systematischer und consequenter Denker, also zum Dogmatiker sehr wenig geeignet. Im arianischen Streit wollte er sich gar nicht auf eine Erörterung des Unterschieds zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* einlassen und diese wichtige Frage der Entscheidung des römischen Bischofs Damasus anheimstellen; im origenistischen Streit mußte er in seiner heftigen Verdammung aller Origenisten sich selbst ins Angesicht schlagen, da er den Origenes lange für den größten Lehrer nach den Aposteln gehalten und verehrt hatte; und in dem pelagianischen Streite wurde er mehr durch persönliche Rücksichten und halbwegs auf Augustins Seite gezogen, da er zwar immer von der Allgemeinheit des Sündenverderbens überzeugt war [1]), in Betreff der Willensfreiheit und Prädestination aber synergistischen oder semipelagianischen Ansichten huldigte und auch später bei den Semipelagianern bis auf Erasmus herab im größten Ansehen blieb [2]).

Ebenso unbefriedigend ist er als Ethiker und praktischer Theolog. Er hat kein zusammenhängendes System der Sittenlehre und drang nicht in den Grund und Kern des christlichen Lebens ein, sondern bewegte sich mehr in dem äußeren Gebiete der Asketik und Casuistik. Er setzte das Wesen der Frömmigkeit, darin allerdings dem Geiste seiner Zeit folgend, in die mönchische Weltflucht und Verachtung der natürlichen Ordnungen Gottes, besonders der Ehe, und vertheidigt in völliger Umkehr gesunder Grundsätze selbst den asketischen Schmutz als ein äußeres Merkmal der inneren Reinheit [3]). Von der Ehe hat er eine sehr geringe

---

Custochium, die „Schwiegermutter Gottes" genannt hatte. (Vgl. Ep. XXII. c. 20, wo Hieronymus die Paula anredet: Socrus Dei esse coepisti.)

[1]) Vgl. besonders die Stelle Dial. adv. Pelag. l. II. c. 4 (Tom. II, 744 ed. Vall.): „*ἀναμάρτητον*, id est sine peccato esse [hominem posse] nego, id enim soli Deo competit, omnisque creatura peccato subjacet, et indiget misericordia Dei, dicente Scriptura: Misericordia Domini plena est terra." Er macht nicht einmal eine Ausnahme zu Gunsten der von ihm so hoch verehrten Jungfrau Maria, wie Augustinus ausdrücklich „propter honorem Domini" thut.

[2]) Es ist daher auch nicht zufällig, daß die uns noch erhaltenen Schriften des Pelagius, seine Commentare zu den paulinischen Briefen (mit Emendationen), seine Epistola ad Demetriadem de virginitate, sein libellus fidei an den Papst Innocenz und die wahrscheinlich auch ihm angehörige Epistola ad Celantiam matronam de ratione pie vivendi in die Werke des Hieronymus gerathen sind, als wären sie Geist von seinem Geist.

[3]) „Difficile inter epulas servatur pudicitia. Nitens cutis sordidum ostendit animum" (eine glänzende Haut weist auf eine schmutzige Seele hin), schreibt er an zwei Frauen, eine Mutter und ihre Tochter in Gallien, Ep. 117, c. 6 (I, 786). So dachte auch der heil. Antonius und andere Wüstenheilige, die sich selten wuschen und blos einmal im Jahr, am Osterfeste (wo sie doch besonders heilig, also nach ihren Begriffen körperlich unreinlich hätten sein sollen) das Haar kämmten! Diesen alt-katholischen asketischen Cynismus muß man übrigens vom Standpunkt des Alterthums beurtheilen, um nicht ungerecht zu werden. Selbst Sokrates, von dem Grundsatz ausgehend, daß das Nichtsbedürfen göttlich sei, verschmähte Unterkleid und Schuhe und begnügte sich mit einem armseligen Mantel; doch vernachlässigte er die Reinlichkeit nicht und tadelte seinen Schüler Antisthenes, der mit

Vorstellung: er sieht in ihr bloß ein nothwendiges Uebel, um Jungfrauen zu erziehen; und aus dem Ausspruch Pauli[1]): „Es ist gut, kein Weib anzurühren", zieht er die ganz unberechtigte Folgerung: „Es ist also schlimm, eins anzurühren; denn dem Guten steht nur das Schlimme gegenüber"; und er deutet den Weheruf des Herrn über die Schwangeren und Säugenden[2]) als eine Verdammung der schwangeren Leiber überhaupt und des Geschreies der kleinen Kinder und der gesammten Mühe und Frucht des Ehestandes. Die mißliebige Thatsache der Ehe des Petrus sucht er durch die Annahme zu entkräften, daß der Apostel mit dem Fischernetze auch sein Weib verlassen und außerdem „den Flecken seines Ehestandes durch sein Märtyrerblut habe abwaschen müssen!"[3])

In einem sonst sehr schönen und reichhaltigen Briefe an den jungen Nepotian[4]) giebt er diesem den Rath: „Laß deine Herberge selten oder nie von Weibern betreten werden. Du mußt alle Töchter und Jungfrauen Christi entweder gleichmäßig ignoriren oder gleichmäßig lieben. Wohne ja nicht unter Einem Dache mit ihnen, noch traue du ihrer früheren Keuschheit. Du kannst nicht heiliger als David, noch weiser als Salomo sein. Vergiß nie, daß ein Weib die Bewohner des Paradieses aus diesem Besitzthum vertrieben hat. In Krankheit kann dir irgend ein Bruder oder deine Schwester oder deine Mutter Beistand leisten. In Ermangelung solcher Verwandten ernährt ja die Kirche viele alte Frauen, die du für ihre Verpflegung zugleich mit einem willkommenen Almosen unterstützen kannst. Ich kenne einige, die zwar am Körper genesen, aber am Geiste erkrankt sind. Die dient dir jedenfalls auf gefährliche Weise, deren Gesicht du öfter anschaust. Wenn du in Amtspflichten als Kleriker eine Wittwe oder Jungfrau besuchen mußt, so betritt ihr Haus nie allein. Nimm nur solche Begleiter mit, deren Umgang dir keine Schande macht; nur einen solchen Lector oder Akoluthen oder Psalmsinger, dessen Schmuck nicht in Kleidern, sondern in guten Sitten besteht, der nicht die Haare mit dem Brenneisen kräuselt, sondern durch seine ganze Haltung Keuschheit verräth. Allein, geheim und ohne Zeugen setze dich nie in Gegenwart eines Weibes."

Solche Ermahnungen waren übrigens ganz im Geiste jener Zeit und theils in der bitteren Jugenderfahrung des Hieronymus, theils in dem grundverdorbenen geselligen Zustand des sinkenden Römerreichs begründet. Neben solchen asketischen Extravaganzen unterläßt es aber Hieronymus auch nicht, die Fehler der Geistlichen und Mönche mit der Geißel scharfer Satire zu züchtigen. Auch sind in

---

seinem schmutzigen und zerrissenen Mantel Ostentation trieb, indem er ihm zurief: „Freund, aus den Löchern deines Mantels schaut die Eitelkeit heraus."

[1]) 1 Kor. 7, 1. [2]) Matth. 24, 19.

[3]) Vgl. die Schrift gegen Jovinian, l. I. c. 7, 10, 12, 13, 15, 16, 26, 33 etc. und mehrere seiner asketischen Briefe. Manche dieser Aeußerungen über den Ehestand gaben selbst seinen mönchisch gesinnten Freunden Anstoß.

[4]) Ep. 52 (I, 254 sqq.) de vita clericorum et monachorum, c. 5.

seinen Schriften überall schöne Sittensprüche und beredte Ermahnungen zur Weltverachtung und einem gottseligen Wandel, wie köstliche Perlen, zerstreut[1]).

IV. Die **Briefe** des Hieronymus sind bei allen Mängeln ungemein lehrreich und interessant und stehen an leichtem Fluß und Eleganz der Rede den Briefen Cicero's nicht nach. Vallarsi hat sie im ersten Bande seiner Ausgabe zuerst in chronologische Ordnung gebracht und die früheren Numerirungen (auch die der Benedictiner Ausgabe) obsolet gemacht. Er zählt im Ganzen hundertundfünfzig, jedoch mit Einschluß mehrerer Briefe von Zeitgenossen, wie Epiphanius, Theophilus von Alexandrien, Augustin, Damasus, Pammachius, Rufinus theils an Hieronymus, theils über Angelegenheiten, bei denen er betheiligt war. Sie sind an Freunde, wie den römischen Bischof Damasus, den Senator Pammachius, den Bischof Paulinus von Nola, Theophilus von Alexandrien, Evangelus, Rufinus, Heliodorus, Riparius, Nepotianus, Oceanus, Avitus, Rusticus, Gaudentius, Augustinus; andere an vornehme asketische Frauen und Jungfrauen, wie Paula, Eustochium, Marcella, Furia, Fabiola, Demetrias, gerichtet. Sie handeln von fast allen gelehrten und praktisch-religiösen Fragen, welche die damalige Christenheit bewegten, und sind ein treuer Spiegel der Tugenden und Fehler und merkwürdigen Gegensätze des Hieronymus und seines Zeitalters.

Orthodox in der Theologie und Christologie, semi-pelagianisch in der Anthropologie, romanisirend in der Lehre von der Kirche und Tradition, anti-chiliastisch in der Eschatologie, legalistisch und asketisch in der Ethik, ein heftiger Bekämpfer aller Ketzereien, ein schwärmerischer Apologet aller mönchischen Extravaganzen, wurde Hieronymus durch das ganze katholische Mittelalter hindurch als der heilige Schutzpatron christlicher und kirchlicher Gelehrsamkeit und, nächst Augustin, als maximus doctor ecclesiae verehrt; aber durch seine begeisterte Liebe zur heiligen Schrift, sein Zurückgehen auf die Grundsprachen, seine classische Uebersetzung der Bibel und mannigfachen exegetischen Verdienste hat er auch der Reformation wesentlich in die Hände gearbeitet und nimmt als Gelehrter und Schriftsteller immerhin den ersten, als einflußreicher Theolog den zweiten Rang (nach Augustin) unter den Vätern der lateinischen Kirche ein, während er als sittlicher Charakter auch mehrern andern, wie Hilarius, Ambrosius und Leo I., entschieden nachsteht und selbst nach dem Maßstab der römischen Asketik gemessen, nur in sehr beschränktem Sinne als ein Heiliger angesehen werden kann[2]).

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung der wichtigsten dogmatischen Lehren und asketischen Sentenzen bei Zöckler, S. 429 ff. und 458 ff.

[2]) Vgl. die verschiedenen Urtheile über Hieronymus oben §. 173; bei Vallarsi, Opera, Tom. XI, 282—300; und bei Zöckler, S. 465—476. In der Vorrede zu seiner gründlichen und werthvollen Biographie (S. V) sagt Zöckler: „Hieronymus ist nun einmal vorzugsweise der Beredte, der Wissenschaftliche, der Gelehrte unter den Kirchenvätern. Sein Leben erscheint seiner Grundeigenthümlichkeit nach weder als Mönchs- noch als Priesterleben — denn Mönch und Priester war er nur nebenbei; noch als Heiligenleben — denn ein Heiliger war er überhaupt nicht, wenigstens ganz und gar nicht in dem in der römischen Kirche gebräuchlichen Sinne des Wortes. Es ist durchaus und von Anfang bis zu Ende

§. 310. Augustin. Sein Leben und Charakter.

I. Quellen:

S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Opera ... Post Lovaniensium theologorum recensionem [erschienen zu Antwerpen 1577 in 11 Bdn.] castigatus [das masc. bezieht sich auf tomus primus etc.] denuo ad Mss. codd. Gallicanos, etc. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri [Fr. Delfau, Th. Blampin, P. Coustant und Cl. Guesnié]. Paris 1679—1700. XI tom. in 8 Folio-Bdn. Dieselbe Ausg. abgedruckt mit Zusätzen, zu Antwerpen (cur. J. le Clerc), 1700—1703, 12 Thle. in 9 Bdn. fol.; zu Venedig, 1729—1734 in XI tom. fol. (Diese Ausg. habe ich am meisten gebraucht; sie ist nicht zu verwechseln mit einer anderen Venetianer Ausg. von 1756—69 in XVIII voll. 4°, welche voller Druckfehler ist.) Ferner zu Bassano, 1807 in 18 voll.; von Gaume fratres, Paris 1836—39 in XI tom. in 22 part. (elegante Ausg.); und von J. P. Migne, Petit-Montrouge 1841—49 in XII tom. (in der Patrolog. tom. XXXII—XLVII). Migne's Ausg. giebt in einem Supplementbande (tom. XII) die Notitia literaria de vita, scriptis et editionibus Aug. aus Schönemann's Biblioth. historica literaria patrum Latin., vol. II. Lips. 1794, die Vindiciae Augustinianae von Norisius, und die von Fontanini und Angelo Mai zuerst herausgegebenen Schriften Augustins. Aber eine genaue kritische Ausg. Aug. fehlt noch. Vgl. über die Bened. Ausg. und die darüber geführten Streitigkeiten den Supplementband von Migne p. 40 sqq.; und Thuillier: Histoire de la nouvelle éd. de S. Aug. par les PP. Bénédictins, Par. 1736. (Die erste gedruckte Ausg. August. erschien zu Basel 1489—95; eine andere 1509 in 11 Bdn., die ich besitze; ferner die von Erasmus bei Froben in Basel 1528—29 in 10 voll. fol.; dann die der Löwener Theologen zu Antwerpen 1577 in 11 voll.; und öfter andere Ausg.) Außerdem sind mehrere Schriften Aug. öfter separat erschienen, vor allem die Confessiones, die Civitas Dei. Vgl. das ausführliche Verzeichniß der verschiedenen Ausgaben bis 1794 bei Schönemann, Bibliotheca, vol. II. p. 73 sqq.

II. Bearbeitungen:

Possidius (Calamensis episcopus): Vita Augustini (in Tom. X Append. 257—280 ed. Bened.; kurz und ungenügend, aber authentisch von einem Schüler im J. 432 zwei Jahre nach Aug.'s Tode verfaßt. **Benedictini Editores**: Vita August. ex ejus potissimum scriptis concinnata in 8 Büchern (viel ausführlicher und gründlicher), (tom. XI. p. 1—492, ed. Bened., und bei Migne, tom. I. p. 66—578). Außerdem die Biographien von **Tillemont** (Mém. vol. XIII, der ganze Band von mehr als 1000 Seiten); **Ellies Dupin** (Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, tom. II u. III); **P. Bayle** (Dictionnaire historique et critique, Art. Augustin); **Remi Ceillier** (Histoire des auteurs, sacrés et ecclésiastiques, vol. 11 u. 12); **Cave** (vol. II); **Kloth** (Aachen 1840, 2 Thle.); **Böhringer** (Kirchengesch. in Biogr. I. Thl. 3. S. 99 ff.); **Poujoulat** (Hist. de S. Aug., Paris 1843; dasselbe deutsch von Fr. Hurter, Schaffh. 1847. 2 Bde.); **Eisenbarth** (Der heil. Aug., sein Le-

---

ein Gelehrtenleben, ein Leben voll gelehrter Studien und mannichfaltiger schriftstellerischer Unternehmungen." Dieses Urtheil können wir uns nur theilweise aneignen, nämlich mit dem doppelten Vorbehalt, daß seinem sehr großen Einfluß auf das Mönchthum im Abendlande mehr Gewicht beigelegt, und daß sein Ruf als Heiliger gerade auf die römische Ueberschätzung der asketischen Form der Frömmigkeit im Unterschied von der evangelisch-protestantischen begründet wird.

ben und seine Lehre. Stuttg. 1853); **Schaff** (Der heil. Aug. Sein Leben und Wirken, Berl. 1854; dasselbe auch englisch, New-York 1853, u. London 1854); **C. Bindemann** (Der heil. Aug.' Bd. I. Berl. 1844; Bd. II. 1855, — gründlich, aber unvollendet). **Braune:** Monica und Augustin. Grimma 1846. Vergl. auch die Literatur vor §. 278.

Die Philosophie Augustins ist in den größeren Geschichten der Philosophie von **Brucker, Tennemann, Rixner, H. Ritter** (Bd. VI, S. 153—443), **Huber** (Philosophie der Kirchenväter) und in folgenden Werken behandelt: **Theod. Gangauf,** Metaphysische Psychologie des heil. Augustinus. Augsburg 1852. **T. Théry,** Le génie philosophique et littéraire de saint Augustin. Paris 1861. Abbé **Flottes,** Études sur saint Augustin, son génie, son âme, sa philosophie. Paris 1861. **Nourrisson,** La philosophie de saint Augustin (ouvrage couronné par l'Institut de France), 2. éd. Paris 1866. 2 Bde.

Es ist ein gewagtes und delicates Unternehmen, sein eigenes Leben zu schreiben, auch wenn dieses ein Kunstwerk der Natur oder der Gnade Gottes, also der Erzählung vollkommen würdig ist. Unter allen Autobiographen hat keiner die Klippe der Eitelkeit und des Selbstlobs so glücklich vermieden und durch unbedingte Aufrichtigkeit und tiefe Demuth die Herzen der Leser mit so viel Achtung und Liebe erfüllt, als Augustinus. Die „Bekenntnisse", welche er im 46sten Jahre seines Lebens, noch im frischen Eifer der ersten Liebe schrieb, sind voll von dem Feuer und der Salbung des heiligen Geistes. Sie sind eine großartige Beichte, worin er, wie einst David im 51. Psalm, Gott vor der Mit- und Nachwelt ohne Rückhalt die Sünden seiner Jugend bekennt und zugleich ein Loblied der göttlichen Gnade, die ihn aus dem Dunkel zum Lichte geführt und zum Dienste am Reiche Christi berufen hat[1]. Wir sehen hier den großen Kirchenlehrer aller Zeiten „im Staube liegend sich unterhalten mit Gott, sich sonnend in seiner Liebe; die Leser schweben ihm nur wie Schatten vor." Er nimmt sich selbst allen Ruhm, alle Größe, allen Schmuck und legt ihn dankend dem Allerbarmer zu Füßen. Der Leser fühlt auf jeder Seite, daß das Christenthum kein Traum und keine Täuschung, sondern Wahrheit und Leben ist, und wird zur Anbetung der wunderbaren Gnade Gottes mit fortgerissen.

Aurelius Augustinus, geboren den 13. November 353 oder 354[2]) zu Tagaste, einem unbedeutenden Städtchen der fruchtbaren Provinz Numidien in Nordafrika, unweit Hippo Regius, erbte von seinem heidnischen Vater Patricius[3]) eine leidenschaftliche Sinnlichkeit, von seiner christlichen Mutter Monica, — einer der edelsten Frauen der Kirchengeschichte, von hohem Geiste, tiefer Frömmigkeit und zarter Empfindung und alles überwindender Liebe, — ein tiefes

---

[1]) Augustin sagt selbst von seinen Confessionen: „Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant justum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum." Retract. l. II. c. 6.

[2]) Er starb nach der Chronik Prospers von Aquitanien am 28. Aug. 430 (im dritten Monat der Belagerung Hippo's durch die Vandalen; nach Possidius lebte er 76 Jahre; den Geburtstag giebt Aug. selbst an (De vita beata §. 6: „Idibus Novembris mihi natalis dies erat."

[3]) Er wurde jedoch noch kurz vor seinem Tode getauft.

Heimweh zu Gott, das sich so herrlich in seinem Satze ausspricht: „Du hast uns zu dir geschaffen und unser Herz bleibt unruhig, bis es ruhet in dir“ [1]). Dieses Heimweh und die Ehrfurcht vor dem heiligen und süßen Namen Jesu, obwohl in den Hintergrund gedrängt, begleiteten ihn in seinen Studien auf den Schulen zu Madaura und Carthago, auf seinen Reisen nach Rom und Mailand und auf seinen mühsamen Irrfahrten durch das Labyrinth der Fleischeslust, der manichäischen Scheinweisheit, des akademischen Skepticismus und platonischen Idealismus, bis endlich die Gebete seiner Mutter, die Predigten des Ambrosius, die Biographie des heiligen Antonius und vor allem das Studium der paulinischen Briefe, als ebenso viele Mittel in der Hand des heiligen Geistes, in dem dreiunddreißigjährigen Mann jene wunderbare Umwandlung bewirkten, welche ihn zu einem unberechenbaren Segen für die ganze Christenheit, und selbst die Sünden und Irrthümer seiner Jugend der Wahrheit dienstbar gemacht hat [2]).

Ein Sohn so vieler Gebete und Thränen konnte nicht verloren gehen, und die treue Seele, die ihn mit größeren Schmerzen geistlich gebar, als sie ihn leiblich zur Welt gebracht [3]), durfte, zum Troste künftiger Mütter, noch kurz vor ihrem Tode eine Erhörung ihrer Bitten und Erwartungen erleben und konnte mit Freuden aus dieser Welt scheiden, ohne ihr irdisches Vaterland wiederzusehen. Denn sie starb auf der Heimreise in Ostia an der Mündung der Tiber in ihrem 56. Jahre in den Armen ihres Sohnes, nachdem sie mit ihm in einem herrlichen Gespräche, über die Grenzen des Raums und der Zeit hinausfliegend, einen Vorschmack der ewigen Sabbathruhe der Heiligen genossen hatte. Sie kümmerte sich nicht, in der Fremde zu sterben, weil von Gott nichts ferne sei, der sie am letzten Tage auferwecken werde. „Bestattet irgendwo meinen Leib“, war ihre letzte Bitte, „und bekümmert euch um seinethalben nicht; nur dieses Eine bitte ich von euch, daß ihr an dem Altare Gottes meiner gedenket, wo ihr auch sein möget“ [4]).

---

[1]) Conf. I, 1: „Fecisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te.“ Gangauf (Metaphysische Psychologie des Augustinus, 1852, S. 1) sagt mit Recht: „So schonungslos er in seinen Bekenntnissen sich selber schildert, so kann von ihm doch nicht gesagt werden, daß er in Gemeinheit verfiel; davor schützte ihn schon sein hoher Sinn für das Edle und sein tiefes Gefühl für wahre Freundschaft, und selbst die vierzehnjährige Treue, welche er jenem Mädchen bewahrte, lassen uns auch an dem Verirrten einen edlen Menschen erkennen.“

[2]) Das Nähere über Augustin's Entwicklungsgang siehe in meiner oben angeführten Schrift und in anderen Monographien. Vergl. auch die geistvollen Bemerkungen von Dr. Baur in seinen Vorlesungen über die Dogmengeschichte, Bd. I. Thl. II. (1866), S. 26 ff., wo er den Bildungsgang Augustin's mit dem der christlichen Kirche bis auf seine Zeit vergleicht und eine Parallele zieht zwischen Augustin und Origenes.

[3]) Conf. IX. c. 8: „Quae me parturivit et carne ut in hanc temporalem, et corde ut in aeternam lucem nascerer.

[4]) Conf. l. IX. c. 11: „Tantum illud vos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei, ubi fueritis.“ Ein Beweis für die damals herrschende Sitte, für die Verstorbenen zu beten, jedoch mehr in der Form der Danksagung für die ihnen erwiesene Gnade Gottes. Vgl. oben §. 216.

Wenn es je eine gründliche und folgenreiche Bekehrung gab, nächst der des Paulus auf dem Weg nach Damaskus, so war es die des Augustin, als er im September des Jahres 386 in einem Garten der Villa Cassiciacum unweit Mailand unter den heftigsten Geistes- und Gemüthskämpfen — den Geburtswehen des neuen Lebens — jener göttlichen Kindesstimme: „Nimm und lies!" gehorchte und „den Herrn Jesum Christum anzog" (Röm. 13, 14). Rührend ist seine wehmüthige Klage: „Ich habe spät dich geliebt, du Schönheit, so uralt und so neu, ich habe spät dich geliebt. Und siehe! du warst im Inneren, aber ich war draußen und suchte dich dort. Und in deine schöne Schöpfung stürzte ich mich in meiner Häßlichkeit, denn du warst mit mir und ich nicht in dir! Ferne von dir hielt mich die Außenwelt, und wäre doch nicht, wenn sie nicht wäre in dir! Du riefest laut und lauter und durchbrachest meine Taubheit. Du schimmertest strahlend und strahlender und schlugst meine Blindheit. Du wehtest und ich kam zu Odem wieder und Leben und athmete in dir. Ich kostete dich, und hungere und dürste. Du berührtest mich, und brennend sehne ich mich nach deinem Frieden. Wenn ich einst in dir leben werde mit allem, was in mir ist, dann wird mich verlassen Schmerz und Mühsal; ganz von dir erfüllt, wird alles in mir Leben sein."

Die heilige Taufe, die er aus den Händen des Ambrosius in Mailand am Ostersabbath 387 in Gemeinschaft mit seinem mitbekehrten Freunde Alypius und seinem fünfzehnjährigen natürlichen Sohne Adeodatus (von Gott gegeben) empfing, drückte der inneren Umwandlung das göttliche Siegel auf. Er brach radical mit der Welt, gab die glänzende und einträgliche Laufbahn eines Lehrers der Beredtsamkeit, die er in Rom und Mailand verfolgt hatte, auf, verkaufte seine Güter zum Besten der Armen und widmete fortan seine seltenen Gaben ausschließlich dem Dienste der Kirche, dem er bis zu seinem letzten Hauche treu geblieben ist. Nach dem Tode seiner Mutter, die er mit der höchsten Zärtlichkeit ehrte und liebte, ging er zum zweiten Male auf einige Monate nach Rom und schrieb Bücher zur Vertheidigung des wahren Christenthums gegen die falsche Philosophie und die manichäische Ketzerei. Nach Afrika zurückgekehrt, brachte er mit seinen Freunden Alypius und Evodius drei Jahre auf einem Landgut bei Tagaste in asketischer und literarischer Zurückgezogenheit zu, wurde dann im J. 391 gegen seinen Willen durch die vox populi, die sich hier wie in dem ähnlichen Falle von Cyprian und Ambrosius, als vox Dei erwies, zum Presbyter in der numidischen Seestadt Hippo Regius (dem heutigen Bona)[1], und im J. 395 zum Bischof daselbst erwählt. Achtunddreißig Jahre bis zu seinem Tode wirkte er an diesem Orte und machte ihn zum geistigen Mittelpunkt der abendländischen Christenheit.

Seine äußere Lebensweise war höchst einfach und mild asketisch. Er wohnte mit seinem Klerus in apostolischer Gütergemeinschaft in Einem Hause und machte dieses zu einem theologischen Seminar, aus welchem nach und nach zehn Bischöfe und viele niedere Geistliche hervorgegangen sind. Frauenspersonen,

[1]) Er ist noch heute unter den dortigen Einwohnern als „der große Christ" (Rumi Kebir) bekannt.

selbst seine Schwester, waren von seinem Haushalt ausgeschlossen und wurden nur in Gegenwart Anderer zugelassen. Er gründete aber religiöse Frauenvereine. Einem derselben stand seine Schwester, eine gottselige Wittwe, vor[1]). Er sagte einmal in einer Predigt, daß er nirgends bessere, aber auch nirgends schlimmere Menschen gefunden habe, als in Klöstern. Durch die Verbindung der klerikalen und monastischen Lebensweise ist er, ohne es zu beabsichtigen, der Stifter des Augustiner-Ordens geworden, aus welchem der Reformator Luther hervorging. Er trug das schwarze Gewand der morgenländischen Cönobiten mit einer Capuze und einem ledernen Gürtel. Er lebte fast nur von Kräutern und Gemüsen und würzte das gemeinsame Mahl durch Lectüre oder freie Unterhaltung, wobei der Ruf eines Abwesenden nie angetastet werden durfte. Deßhalb hatte er auf den Tisch das Distichon eingraben lassen:

„Quisquis amat dictis absentum rodere vitam,
Hanc mensam vetitam noverit esse sibi."

Er predigte oft fünf Tage nach einander, bisweilen zweimal des Tages, und setzte sich zum Ziel der Predigt, daß er mit allen und alle mit ihm in Christo leben möchten. Wo er hinkam in Afrika, wurde er aufgefordert, das Werk des Heils zu verkündigen.[2]) Er verwaltete treulich die äußeren Geschäfte, die mit seinem Beruf verknüpft waren, obwohl er am liebsten der Contemplation oblag. Den Armen widmete er besondere Sorgfalt und ließ in Nothfällen, wie Ambrosius, Kirchengeräthe einschmelzen, um Gefangene loszukaufen. Er wies aber solche Vermächtnisse ab, durch welche den natürlichen Erben Unrecht geschah, und lobte den Bischof Aurelius von Carthago, daß er unaufgefordert einem Manne sein Vermögen, das er der Kirche testamentarisch vermacht hatte, zurückgab, als ihm seine Frau unerwartet Kinder gebar.

Augustins Wirksamkeit erstreckte sich weit über sein kleines Bisthum hinaus. Er war das geistige Haupt der nordafrikanischen und der ganzen abendländischen Kirche seiner Zeit. Er nahm lebendigen Antheil an allen theologischen und kirchlichen Fragen. Er war der Vorkämpfer der rechtgläubigen Lehre gegen Manichäer, Donatisten und Pelagianer. In ihm concentrirte sich die ganze polemische Kraft des damaligen Katholicismus gegen Häresie und Schisma und trug auch den Sieg davon.

In seinen letzten Jahren warf er auf seine literarische Thätigkeit noch einen prüfenden Blick zurück und unterwarf sie einer strengen Kritik in seinen Retractationen. Auch fallen in diese Zeit seine letzten Streitschriften gegen die Semi-

---

[1]) Er erwähnt eine Schwester, ohne ihren Namen zu nennen, Ep. 211 (ed. Bened., alias Ep. 109) c. 4: sanctae propositae [monasterii] sorori meae etc. Außerdem hatte er noch einen Bruder Namens Navigius.

[2]) Possidius sagt in der Vita Aug.: „Caeterum episcopatu suscepto multo instantius ac ferventius, majore auctoritate, non in una tantum regione, sed ubicunque rogatus venisset, verbum salutis alacriter ac suaviter, pullulante atque crescente Domini ecclesia, praedicavit."

pelagianer, die in einem milden Geiste abgefaßt sind. Er trug die Sorgen seines Bisthums allein bis in sein zweiundsiebzigstes Jahr, wo er mit allgemeiner Zustimmung der Gemeinde seinen Freund Heraklius zum Gehülfen und Nachfolger wählte.

Sein Lebensabend war getrübt durch zunehmende Körperschwäche und durch das unsägliche Elend, das die barbarischen Vandalen auf ihrem Eroberungszuge über sein Vaterland brachten, indem sie Städte, Dörfer und Kirchen schonungslos zerstörten und auch die feste Stadt Hippo belagerten.[1]) Doch harrte er treu in seinem Berufe aus. Die letzten zehn Tage seines Lebens brachte er in strenger Zurückgezogenheit in Gebet und Thränen und wiederholtem Lesen der Bußpsalmen zu, welche er an die Wand über seinem Bette hatte schreiben lassen, um sie immer vor sich zu haben. So schloß er sein Leben mit einem Act der Buße. Unter den Schrecken der Belagerung und der Verzweiflung seiner Gemeinde konnte er wohl nicht ahnen, welche reiche Aussaat er für die Zukunft ausgestreut hatte.

Er schied im dritten Monat der Belagerung von Hippo, am 28. Aug. 430 im sechsundsiebzigsten Jahre seines Alters, im Vollbesitz seiner Sinne und im Beisein mehrerer Freunde, sanft und selig in die Ewigkeit hinüber, nach der er sich so lange gesehnt hatte. „O wie wunderreich", schrieb er in den Meditationen[2]), „wie schön und lieblich sind die Wohnungen deines Hauses, allmächtiger Gott! Ich brenne vor Verlangen, deine Schönheit in deinem Brautgemache zu schauen . . Jerusalem, heilige Gottesstadt, liebste Braut Christi, dich liebt mein Herz, nach deiner Schöne sehnt sich schon lange meine Seele . . Er, der König aller Könige, ist in deiner Mitte und seine Kinder sind in deinen Mauern. Dort sind die preisenden Engelchöre und die Schaaren der Himmelsbürger. Dort ist das Hochzeitmahl aller, die zu deinen Freuden gelangt sind nach dieser betrübten Erdenwallfahrt. Dort ist der Propheten weissagender Chor, dort ist die Zahl der zwölf Apostel; dort die Siegesschaar unzähliger Märtyrer und heiliger Bekenner. Dort herrscht volle und vollkommene Liebe, weil Gott Alles in Allen ist. Sie lieben und loben und loben und lieben ihn immerdar . . Selig, vollkommen und ewig selig werde auch ich sein, wenn mein schwacher Leib aufgelöst ist . . und stehen darf vor meinem König und Gotte und ihn sehen in seiner Herrlichkeit nach seiner Verheißung: Vater, ich will, daß wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, auf daß sie meine Herrlichkeit sehen, die ich bei dir hatte, ehe der Welt Grund gelegt war." Diese Sehnsucht nach dem himmlischen Jerusalem

[1]) Possidius giebt c. 28 eine grelle Schilderung von der sprüchwörtlich gewordenen Zerstörungswuth der Vandalen. Vgl. auch die Schilderung von Gibbon, Ch. XXXIII (ad annum 430): „The Vandals, where they found resistance, seldom gave quarter; and the deaths of their valiant countrymen were expiated by the ruin of the cities under whose walls they had fallen. Careless of the distinctions of age, or rank, they employed every species of indignity and torture, to force from the captives a discovery of their hidden wealth" etc.

[2]) Wir haben mehrere Stellen frei zusammengezogen.

hat einen herrlichen Ausdruck gefunden in dem Hymnus de gloria et gaudiis Paradisi:

„Ad perennis vitae fontem mens sativit arida",

der den Meditationen Augustins einverleibt ist und den Gedanken nach theilweise von ihm herrührt, obwohl er erst viel später von Peter Damiani in poetische Form gebracht worden ist[1]).

Er hinterließ kein Testament, da er als freiwilliger Armer über kein irdisches Eigenthum zu verfügen hatte, als seine Bibliothek, welche er der Kirche vermachte und welche vor der Zerstörungswuth der arianischen Barbaren glücklich gerettet wurde[2]).

Bald nach seinem Tode wurde Hippo von den Vandalen eingenommen und zerstört[3]). Afrika ging für die Römer verloren. Einige Jahrzehnte später fiel das ganze weströmische Reich in Schutt und Trümmer. Der Höhepunkt der afrikanischen Kirche war auch der Beginn ihres Zerfalls. Aber das Werk Augustins konnte nicht untergehen. Seine Ideen fielen als fruchtbarer Same in den Boden Europa's und trugen reiche Früchte unter Völkern und Ländern, von denen er nie gehört hatte.

Augustin, der Mann mit aufwärts schauendem Auge, mit der Feder in der Linken und dem brennenden Herzen in der Rechten (wie er gewöhnlich abgebildet wird), ist ein philosophisches und theologisches Genie erster Größe, das wie eine Pyramide über sein Zeitalter emporragt und auf folgende Jahrhunderte gebieterisch herabschaut. Er besaß einen ungemein reichen und tiefen, kühnen und hochfliegenden Geist und dabei, was besser ist, ein Herz voll christlicher Liebe und Demuth. Er vereinigte in sich die schöpferische Kraft Tertullians mit dem kirchlichen Sinne Cyprians, den speculativen Geist der griechischen mit dem praktischen Tact der lateinischen Kirche. Er steht ebenbürtig neben den größten Philosophen der alten und neuen Zeit, und als Theolog ist er facile princeps, jedenfalls im Einfluß von keinem der Väter, der Scholastiker und Reformatoren übertroffen. Mit fürstlichem Reichthum streut er im Vorbeigehen Gedanken aus, welche andere Länder und spätere Zeiten in mächtige Bewegung gesetzt haben. Wir begegnen ihm auf allen den breiten Wegen und schmalen Fußpfaden, auf den schwindelnden Alpenhöhen und an schaurigen Abgründen der Speculation, wo nur philosophische Denker und theologische Forscher vor und nach ihm gewandelt sind.

[1]) Vgl. Daniel, Thesaurus hymnol. I. p. 116 sqq. u. IV. p. 203 sq.

[2]) Possidius sagt, Vita c. 31: „Testamentum nullum fecit, quia, unde faceret, pauper Dei non habuit. Ecclesiae bibliothecam omnesque codices diligenter posteris custodiendos semper jubebat."

[3]) Die Einwohner entkamen zur See. Nach Augustin wird kein Bischof von Hippo genannt. Im siebenten Jahrhundert wurde die Stadt vollends von den Arabern zerstört, aber aus den Trümmern wurde zwei Meilen davon die Stadt Bona gebaut, welche im 16. Jahrh. ungefähr dreihundert Familien von Gewerbsleuten zählte. Die Umgegend ist berühmt durch reine Luft, fruchtbaren Boden und den Reichthum ausgesuchter Früchte. Vgl. Tillemont XIII, 945 und Gibbon, Decline and Fall, Chapter XXXIII.

Er war im vollen Sinne ein christlicher Philosoph und ein philosophischer Theolog. Es war ihm Bedürfniß und Genuß, mit den schwierigsten Problemen des Denkens immer und immer wieder zu ringen und den göttlich geoffenbarten Inhalt des Glaubens wo möglich zu begreifen [1]). Er hielt zwar stets an dem Primat des Glaubens fest nach seinem Grundsatz: Fides praecedit intellectum, wofür er sich, wie frühere Kirchenlehrer, auf die bekannte Stelle Jes. 7, 9 nach den Septuaginta beruft: „Nisi credideritis non intelligetis". Aber der Glaube war ihm selbst schon eine Vernunftthätigkeit und darum der Uebergang von ihm zum Erkennen ein natürlicher [2]). Er ging immer von der Oberfläche auf die geheimen Triebfedern der Handlungen und auf die allgemeinen Gesetze der mannigfaltigen Erscheinungen zurück. Der Metaphysiker und gläubige Christ fielen bei ihm zusammen. Seine meditatio geht mit der größten Leichtigkeit in oratio und seine oratio in meditatio über. Mit Tiefsinn verband er ebensoviel Klarheit und Schärfe des Verstandes. Er war ein äußerst gewandter, siegreicher Dialektiker, unerschöpflich in Beweisführung und Vertheidigung gegen alle Einwendungen seiner Gegner. Er hat die lateinische Literatur mit einem größeren Schatze von sprichwörtlich gewordenen schönen, originellen und vielsagenden Sentenzen und Wortspielen bereichert, als irgend ein Classiker oder kirchlicher Schriftsteller [3]).

---

[1]) Oder wie er an einen Freund um's Jahr 410 schrieb, Epist. 120, c. 1. §. 2 (Tom. II. p. 347 ed. Bened. Venet.; in älteren Ausg. Ep. 122): „ut quod credis intelligas ... non ut fidem respuas, sed ut ea quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias." „Absit namque," fährt er ibid. c. 3 fort, „ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animalibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus vel quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus." In einer seiner frühesten Schriften, Contra Academ. l. III. c. 20 (§. 43) sagt er von sich: „Ita sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem."

[2]) Vgl. De praed. sanct. c. 2. §. 5 (tom. X, 792): „Ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat, credit, cum ideo cogitant plerique, ne credant; sed cogitat omnis qui credit; et credendo cogitat et cogitando credit.... Fides si non cogitetur, nulla est; et non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismet ipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est." Ep. 120. c. 1. §. 3. (Tom. II, 347) und Ep. 137. c. 4. §. 15 (II, 408): „Intellectui fides aditum aperit, infidelitas claudit." Vgl. Gangauf, a. a. O. S. 31—76, und Nourrisson, La philosophie de saint Augustin, t. II, 282—290.

[3]) Prosper Aquitanus hat aus den Werken Augustins eine große Zahl von Sentenzen gesammelt (vgl. den Anhang zum 10. Bd. der Bened. Ausg. p. 223 ff.), aber mit Rücksicht auf ihren dogmatischen Inhalt und die pelagianischen Streitigkeiten. Wir erinnern an einige der besten die er übergangen hat:

„Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet."
„Distingue tempora, et concordabit Scriptura."
„Cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te."
„Da quod jubes, et jube quod vis."
„Non vincit nisi veritas, victoria veritatis est caritas."
„Ubi amor, ibi trinitas."

Augustin hat in fast alle Dogmen der Kirche schöpferisch und epochemachend, in einige abschließend, in andere wenigstens weiter fördernd eingegriffen. Der Mittelpunkt seines Systems ist die freie erlösende Gnade Gottes in Christo, vermittelt durch die historische Kirche. Er ist evangelisch oder paulinisch in der Anthropologie und Soteriologie, aber katholisch (d. h. alt-katholisch, nicht römisch-katholisch) in der Ecclesiologie. In der pelagianischen Streitigkeit tritt das eine, in der donatistischen das andere Element überwiegend hervor, jedoch in beiden ist das eine durch das andere modificirt.

Dr. Baur macht unrichtig die Freiheit zum Grundbegriff im augustinischen System (was viel besser auf das pelagianische System paßt), und knüpft daran eine geistreiche, aber nur halbwahre Vergleichung zwischen Augustin und Origenes. „Es giebt keinen Kirchenlehrer der älteren Periode", sagt er[1], „welcher in Hinsicht des Geistes, der Großartigkeit und Consequenz der Ansicht mit größerem Rechte dem Origenes zur Seite gestellt werden könnte, als Augustin; keinen, welcher bei aller Verschiedenheit der Individualität und der Geistesrichtung so große Aehnlichkeit mit ihm hätte. Wie sehr beide über ihr Zeitalter hervorragen, erhellt auch schon dadurch am deutlichsten, daß nur sie unter allen Kirchenlehrern der sechs ersten Jahrhunderte Schöpfer eines eigenthümlichen, von einer bestimmten Idee ausgehenden und streng durchgeführten Systems geworden sind; aber wie viel Analoges hat auch das eine System mit dem anderen. Das eine System, wie das andere ist auf die Idee der Freiheit gebaut; hier wie dort ist es eine bestimmte That, durch welche die ganze Entwicklung des menschlichen Lebens bedingt ist, und zwar eine That, welche hier wie dort weit jenseits des zeitlichen Bewußtseins des Individuums liegt, nur mit dem Unterschied, daß sie in dem einen System zwar jedem einzelnen Individuum selbst angehört und nur jenseits seines zeitlichen Lebens und Bewußtseins fällt, in dem andern zwar innerhalb der Sphäre der zeitlichen Menschengeschichte liegt, aber nur die That Eines Individuums ist. Hat in dem System des Origenes nichts größeren Anstoß erregt, als die Idee der Präexistenz und des Falls der Seelen, weil dadurch heidnische Ideen in das christliche Bewußtsein aufgenommen zu werden schienen, so ist in Augustins System zwar dasselbe Zurückgehen über das individuelle Leben und Bewußtsein, um aus einer That der Vergangenheit den gegenwärtigen Zustand der Sündhaftigkeit zu erklären, aber der heidnisch-platonische Standpunkt ist zu

---

„Fides praecedit intellectum."
„Deo servire vera libertas est."
„Nulla infelicitas frangit, quem felicitas nulla corrumpit."

Der berühmte kirchliche Friedensspruch: „In necessariis unitas, in dubiis (oder in necessariis) libertas, in omnibus (in utrisque) caritas," welcher öfter dem Augustin zugeschrieben ward, rührt in dieser Form nicht von ihm, sondern aus viel späterer Zeit her. Lücke (in einer besonderen Abhandlung über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form rc. dieser Sentenz, Göttingen 1850) führt die Autorschaft auf Rupertus Meldenius, einen irenisch gesinnten deutschen Theologen aus dem 17. Jahrh. zurück.

[1]) A. a. O. S. 30 f.

einem alttestamentlichen geworden . . Was demnach das augustinische System von dem des Origenes wesentlich unterscheidet, besteht nur darin, daß an die Stelle des vorzeitlichen Falles der Seelen der adamitische Sündenfall tritt, und was bei Origenes noch ein heidnisches Gepräge trägt, bei Augustin eine rein alttestamentliche Form angenommen hat."

Die Gelehrsamkeit Augustins war seinem Genie nicht gleich und viel beschränkter, als die des Origenes, Eusebius und Hieronymus, aber immerhin bedeutend für seine Zeit und bedeutender als die aller lateinischen Väter. Er hatte in den Schulen von Madaura und Carthago eine gute theoretische und rhetorische Bildung für das Forum erhalten, die ihm auch als Theologen zu Statten kam. Er war vertraut mit der lateinischen Literatur und war keineswegs blind gegen die Vorzüge der Classiker, obwohl er sie der höheren Schönheit der heiligen Schrift weit unterordnete. Der Hortensius von Cicero (eine verloren gegangene Schrift) begeisterte ihn während seiner Universitätsjahre für die Philosophie und die Erkenntniß der Wahrheit um ihrer selbst willen. Das Studium der platonischen Schriften (in lateinischer Uebersetzung des Rhetor Victorinus) zündeten in ihm ein unglaubliches Feuer an[1]), obwohl er in beiden den heiligen Namen Jesu und die Cardinaltugenden der Liebe und Demuth vermißte und bloß schöne Ideale ohne die Kraft der Erfüllung fand. Von der griechischen Sprache und Literatur hatte er, verglichen mit Hieronymus, bloß eine oberflächliche Kunde[2]); das Hebräische verstand er gar nicht; darum machte er bei all seiner außerordentlichen Vertrautheit mit der lateinischen Bibel gar viele Mißgriffe in der Auslegung.

---

[1]) Adv. Academicos l. II. c. 2 (§. 5): Etiam uniti ipsi de me incredibile incendium concitarunt. Auch in mehreren Stellen der Civitas Dei (VIII, 3—12; XXII, 27) spricht er sich sehr günstig über Plato und auch über Aristoteles aus, und bahnte dadurch die Hochschätzung der aristotelischen Philosophie bei den mittelalterlichen Scholastikern an.

[2]) Zuweilen wird behauptet, selbst von Gibbon (Kap. XXXIII), daß er gar kein Griechisch verstand. Das ist aber ein Irrthum. In seiner Jugend hatte er, wie er selbst gesteht (Conf. I, 14) eine große Abneigung gegen die herrliche Sprache von Hellas, und las die platonischen Schriften in lateinischer Uebersetzung (VII, 9). Aber nach seiner Taufe, während seines zweiten Aufenthaltes in Rom nahm er sie mit größerem Eifer zum Behuf seiner biblischen Studien wieder vor. In Hippo hatte er gute Gelegenheit als Presbyter sich darin zu vervollkommnen, da sein Bischof Valerius, von Geburt ein Grieche, seine Muttersprache viel besser als lateinisch verstand. In seinen Büchern nimmt er gelegentlich auf das Griechische Rücksicht. In der Schrift Contra Jul. I. c. 6. §. 21 (tom. X, 510) berichtigt er den Pelagianer Julian wegen einer unrichtigen Uebersetzung aus Chrysostomus, indem er das Original citirt. „Ego ipsa verba Graeca quae a Joanne dicta sunt ponam: διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν, καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα, quod est Latine: Ideo et infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes." Julian hatte dieß frei übersetzt: „cum non sint coinquinati peccato," und daraus den Schluß gezogen: „Sanctus Joannes Constantinopolitanus negat esse in parvulis originale peccatum." Augustin hilft sich aus der Klemme durch die willkührliche Ergänzung von propria zu ἁμαρτήματα, so daß damit die Idee fremder angeerbter Sünde nicht ausgeschlossen sei. Die griechischen Väter betrachteten aber das

Er war überhaupt mehr Denker als Gelehrter und hauptsächlich auf seine eigenen Hülfsquellen angewiesen, welche immer reichlich flossen[1]).

---

angeerbte Verderben gar nicht als eigentliche Sünde und Schuld, sondern als einen Mangel, eine Schwäche oder Krankheit.

[1]) Wir stellen hier einige der gewichtigsten Urtheile über Augustin zusammen. Erasmus sagt mit einer geistreichen Anspielung auf den Namen Aurelius Augustinus. „Quid habet orbis christianus hoc scriptore magis aureum vel augustius? ut ipsa vocabula nequaquam fortuito, sed numinis providentia videantur indita viro. Auro sapientiae nihil pretiosius: fulgore eloquentiae cum sapientia conjunctae nihil mirabilius" (Epist. dedicat. ad Alfons. archiep. Tolet. 1529). Der große Leibnitz nennt den Augustin „virum sane magnum et ingenii stupendi," und „virum sine controversia magnum vastissimo ingenio praeditum." (Praefat. ad Theodic. §. 34, und Ep. ad Grimar.) Der geniale Kritiker Baur spricht, ohne Sympathie mit seinen Ansichten, begeistert von ihm. „Es giebt," sagt er unter anderen in den Vorlesungen über Dogmengesch. I, 1. S. 61, „kaum einen anderen so fruchtbaren, und doch dabei so geistvollen theologischen Schriftsteller als Augustin. Seine Gelehrsamkeit kam allerdings seinem Geiste nicht gleich; doch wird auch jene bisweilen zu sehr herabgesetzt, wenn behauptet wird, daß er nicht einmal der griechischen Sprache kundig gewesen sei, was unrichtig ist, wenn er gleich es zu keiner großen Vollkommenheit in derselben gebracht hatte." C. Bindemann beginnt seine gründliche Monographie (Bd. 1. Vorrede) mit dem wohlverdienten Eulogium: „Der heil. Augustinus gehört zu den größten Erscheinungen in der Kirche. Er steht keinem der Lehrer, welche seit der apostolischen Zeit am meisten in derselben gewirkt haben, an Bedeutung nach, aber man darf wohl sagen, daß ihm unter den Kirchenvätern die erste Stelle gebühre und zur Zeit der Reformation nur ein Luther durch Fülle und Tiefe des Geistes und Großartigkeit des Charakters ihm zur Seite getreten sei. Er ist der Höhepunkt von der Entwicklung der vormittelalterlichen abendländischen Kirche; aus ihm hat sich nicht minder, als die Scholastik, auch die Mystik des Mittelalters genährt; er ward eine der mächtigsten Säulen des römischen Katholicismus, und aus seinen Werken schöpfte der Führer der Reformation, nächst dem Studium der heiligen Schrift, besonders der paulinischen Briefe, am meisten die Ueberzeugung, durch welche ein neues Zeitalter hervor gerufen wurde." Staudenmaier, ein katholischer Theolog, zählt ihn zu jenen Geistern, in welchen hundert andere wohnen (Scotus Erigena I. S. 274). Die katholischen Philosophen A. Günther und Theod. Gangauf, a. a. O. S. 25 ff. stellen ihn den größten Philosophen gleich und erkennen in ihm eine providentielle Persönlichkeit, welche der Geist Gottes für die Belehrung aller Jahrhunderte begabt habe. Dazu fügen wir noch die treffliche Charakteristik von Dr. Johannes Huber (in seinem lehrreichen Werke: Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859. S. 312 f.): „Augustinus ist eine einzige Erscheinung in der christlichen Geschichte; keiner von den übrigen Vätern hat so leuchtende Spuren seines Daseins hinterlassen wie er. Finden wir auch unter ihnen manchen reichen und gewaltigen Geist, so sind doch bei keinem die Kräfte der Persönlichkeit, Intelligenz, Gemüth und Wille in gleichem Grade ausgebildet und harmonisch thätig. Keiner übertrifft ihn an Reichthum der Anschauungen und dialektischer Schärfe der Gedanken, an Tiefe und Innigkeit religiöser Empfindung, an Größe der Tendenzen und Energie des Handelns. Darum bezeichnet er auch den Gipfelpunkt der Patristik und wurde in der Anerkennung der folgenden Zeiten zum ersten und allgemeinen Kirchenvater erhoben. Seine ganze Individualität erinnert vielfach an Paulus, mit dem er es auch gemein hat, erst nach mancherlei Irrwegen zum Dienste des Evangeliums berufen worden zu sein und dem ähnlich er sich rühmen konnte, mehr als alle Andern in demselben gearbeitet zu haben. Und wie Paulus unter den Aposteln vorzugsweise den Entwicklungsgang des Christenthums

§. 311. Die Schriften Augustins.

Die zahlreichen Schriften Augustins, die sich über einen Zeitraum von vierundvierzig Jahren erstrecken, sind eine Fundgrube christlicher Erkenntniß und Erfahrung. Sie enthalten aber auch sehr viele Wiederholungen und sind nicht frei von ermüdender Weitschweifigkeit und jener vagabunda loquacitas, welche ihm sein gewandter und scharfsinniger Gegner Julian von Eclanum vorwarf. Er wollte, wie er sagte, lieber von Grammatikern getadelt, als vom Volke nicht verstanden werden, und verwandte wenig Sorgfalt auf den Stil, obwohl er sich manchmal zu hohem poetischen Schwunge erhebt. Es war ihm nicht um literarischen Ruhm zu thun, sondern von Liebe zu Gott und zur Kirche getrieben, schrieb er aus der Fülle seines Geistes und Herzens.

Wir geben nun eine systematische Uebersicht seiner wichtigsten Werke, die uns dem Inhalt nach großentheils bereits aus früheren Abschnitten bekannt sind[1]).

I. **Autobiographische** Schriften. Hierher gehören die Confessionen, worin er seine Sünden, und die Retractationen, worin er seine Irrthümer bekennt. In den ersten unterwirft er sein Leben, in den zweiten seine Schriften einer scharfen Kritik, so daß sie zugleich den besten Maßstab zur Beurtheilung seines gesammten Wirkens geben[2]).

Die Confessionen sind das nützlichste, jedenfalls das erbaulichste Buch aus seiner Feder, ja man kann wohl sagen, aus der ganzen patristischen Literatur. Sie wurden daher schon zu seinen Lebzeiten am meisten gelesen[3]) und seit-

---

bestimmt hat und zumeist zum Ausdrucke des christlichen Geistes geworden ist, auf den man in der Folge immer zurück kam, so oft sich im Leben der Kirche eine Trübung desselben eingeschlichen hatte, um aus ihm, als der lautersten Quelle, das Verständniß der evangelischen Lehre abermals zu schöpfen; so hat auch Augustinus die christlichen Völker der nun folgenden Zeiten größtentheils in seine Bahnen eingelenkt und ist vorzugsweise ihr Erzieher und Lehrer geworden, aus dessen Studium sie immer eine Erneuerung und Vertiefung ihres christlichen Bewußtseins gewannen. Nicht nur das Mittelalter, auch die Reformation ist von ihm beherrscht und was bis heute des christlichen Geistes sich rühmt, knüpft wenigstens theilweise an Augustinus an."

[1]) Possidius zählt im Ganzen, mit Einschluß der Predigten und Briefe 1030 Schriften Augustins auf. Vgl. über dieselben vor allem seine Retractationen, wo er selbst 93 seiner Werke (232 Bücher umfassend, vgl. II, 67) in chronologischer Reihenfolge recensirt, im ersten Buche diejenigen, welche er als Laie und als Presbyter, im zweiten diejenigen, welche er als Bischof schrieb; ferner das ausführliche chronologische Verzeichniß in Schönemanns Biblioth. historico-literaria patrum Latinorum, vol. II. (Lips. 1794) p. 340 sqq. (auch abgedruckt im Supplementbande (tom. XII.) von Migne's Ausgabe der Opera (p. 24 sqq.); andere systematische und alphabetische Verzeichnisse im 11. Bande der Bened. Ausg. (p. 494 sqq. ed. Venet.) und bei Migne, tom. XI.

[2]) Aus diesem Grunde haben die Benedictiner Editoren die Retractationen und die Confessionen an die Spitze seiner Werke gestellt.

[3]) Er selbst sagt davon Retract. l. II. c. 6: „Multis fratribus eos [Confessionum libros tredecim] multum placuisse et placere scio." Vgl. De dono perseverantiae

dem am häufigsten aufgelegt[1]). Sie gehören (nach ihrem geschichtlichen Theil bis zum zehnten Buche) zu den classischen Erbauungsbüchern aller Confessionen und stehen an Popularität bloß der „Nachfolge Christi" von Thomas a Kempis und Bunyans „Pilgerreise" nach. Augustin verfaßte sie um das Jahr 400. Die ersten zehn Bücher enthalten in der Form eines fortwährenden Gebetes und einer Beichte vor Gott eine allgemeine Skizze seines früheren Lebens, seiner Bekehrung und Rückkehr nach Afrika im 34. Jahre seines Lebens. Die Höhepunkte darin sind die ergreifende Geschichte seiner Bekehrung in Mailand und die letzten Tage seiner herrlichen Mutter in Ostia. Die drei letzten Bücher (zum Theil auch schon das zehnte) sind speculativ-theologischen Inhalts und handeln, zum Theil im stillen Gegensatz gegen den Manichäismus, von den metaphysischen Fragen über Erkennbarkeit Gottes, das Wesen der Zeit und des Raumes und geben eine Auslegung der mosaischen Schöpfungsgeschichte in dem unserem Zeitalter fremdartigen Geschmack der patristischen typisch-allegorischen Exegese; sie sind daher für den allgemeinen Leser von geringem Werthe; außer sofern sie zeigen, daß auch abstract metaphysische Gegenstände andächtig und erbaulich behandelt werden können.

Die Retractationen stammen aus dem Abend seines Lebens (427), wo er eingedenk des Spruchs: „Wo viel Worte sind, da geht es ohne Sünde nicht ab"[2]), und daß wir von jedem unnützen Worte Rechenschaft geben müssen[3]), — sich selbst richtete, um nicht gerichtet zu werden[4]), und deßhalb seine zahlreichen Schriften vor und während seines Episkopats in chronologischer Ordnung recen-

---

c. 20: „Quid autem meorum opusculorum frequentius et delectabilius innotescere potuit quam libri Confessionum mearum?" Vgl. Ep. 231 Dario comiti.

[1]) Schönemann (im Supplementband von Migne's Ausg. Augustins p. 134 sqq.) führt eine große Menge Separat-Ausgaben der Confessionen in lateinischer, italienischer, spanischer, portugiesischer, französischer, englischer und deutscher Sprache von 1475 bis 1776 an. Seitdem sind noch mehrere neue hinzugekommen. Deutsche Uebersetzungen von **H. Kautz** (R.-K., Arnsberg 1840), von **G. Rupp** (Protest. 2. Aufl. Stuttg. 1847) und andern. Die beste englische Ausgabe ist die von Dr. **E. B. Pusey**: The Confessions of S. Augustine, Oxford 1853 (zuerst im J. 1838 als erster Band in der Oxf. Library of the Fathers, vol. I.). Sie ist aber blos eine gründliche Revision der Uebersetzung von **Rev. W. Watts**, D. D. London 1650, und begleitet mit einer langen Vorrede (p. I—XXXV) und Erläuterungen aus Augustins Schriften in Noten und am Ende (p. 314—346). Die Ausgabe von Dr. **W. Shedd**, Andover 1860 (mit einer guten Einleitung) ist, wie der Herausgeber sagt, „a reprint of an old translation, by an author unknown to the editor, which was republished in Boston in 1843." Eine flüchtige Vergleichung zeigt uns, daß dieser anonyme Bostoner Nachdruck fast Wort für Wort mit Pusey's Revision von Watts übereinstimmt, aber alle seine Anmerkungen ausläßt.

[2]) Prov. X, 19. Diesen Vers (multiloquio non effugies peccatum) wendet der Semipelagianer Gennadius (De viris illustr. sub Aug.) gegen Augustin als eine Entschuldigung seiner irrigen Lehren über Freiheit und Prädestination.

[3]) Matth. 12, 36.

[4]) 1 Kor. 11, 31. Vergleiche seinen Prologus zu den zwei Büchern der Retractationes.

sirt und dasjenige zurücknimmt oder berichtigt, was ihm bei fortgeschrittener Erkenntniß falsch oder unklar zu sein scheint. In den wesentlichen Punkten jedoch ist sein theologisches System von seiner Bekehrung an sich gleich geblieben. Die Retractationen sind ein schöner Beweis seiner Aufrichtigkeit, Treue, Gewissenhaftigkeit und Demuth.

Zu derselben Klasse kann man die **Briefe** Augustins rechnen, deren die Benedictiner Editoren mit Einschluß der Briefe an Augustin 270 (im zweiten Bande) in chronologischer Ordnung von 386 bis 429 mittheilen. Sie handeln zum Theil sehr eingehend von allen wichtigen Fragen seiner Zeit und geben uns einen Einblick in seine Sorgen, seine Amtstreue, sein weites Herz und sein Bestreben, wie Paulus, Allen Alles zu werden.

Wo die Fragen von Freunden und Schülern sich häuften, da beantwortete er sie in besonderen Schriften, und daraus gingen mehrere Sammlungen von Quaestiones und Responsiones, dogmatischen, exegetischen und verschiedenen Inhalts hervor (390, 397 2c.).

II. **Philosophische** Abhandlungen, in dialogischer Form, fast alle aus seiner früheren Zeit auf dem in der Nähe von Mailand gelegenen Landgut Cassiciacum, wo er ein halbes Jahr vor seiner Taufe mit Monica und einigen Freunden, die eine Art Akademie bildeten, in lehrreichen und anregenden Gesprächen zubrachte oder während seines zweiten Aufenthaltes in Rom, oder bald nach seiner Rückkehr in Afrika verfaßt[1]). Hieher gehören: Contra Academicos libri tres (386), worin er den Skepticismus und Probabilismus der neuen Akademie bekämpft, oder die Lehre, daß der Mensch nie zur Wahrheit, sondern höchstens zur Wahrscheinlichkeit vordringen könne; De vita beata (386), wo er die wahre Glückseligkeit in die vollkommene Erkenntniß Gottes setzt; De ordine, über das Verhältniß des Bösen zur göttlichen Weltordnung[2]) (386); Soliloquia (387), oder Gespräche mit seiner Seele über Gott, das höchste Gut, die Erkenntniß der Wahrheit und die Unsterblichkeit; De immortalitate animae (387), eine Fortsetzung der Soliloquia; De quantitate animae (387), worin mehrere Fragen über die Größe, den Ursprung, die Unkörperlichkeit der Seele besprochen werden; De musica libri VI (387—389); De magistro (389), ein Dialog mit seinem Sohne Adeodatus, einem frommen und hoffnungsvollen, aber frühreifen Jüngling, der schon zwei Jahre später starb, über die Bedeutung und Kraft der Worte und über Christus als den untrüglichen Lehrmeister[3]). Dazu kann man auch noch

---

[1]) In Tom. I. der ed. Bened., gleich nach den Retractationes und Confessiones am Schluß des Bandes. Vgl. über diese philosophischen Schriften Bindemann, a. a. O. S. 282 ff.; Gangauf, a. a. O. S. 25 ff. und Huber, a. a. O. S. 242 ff.

[2]) Oder über die Frage: utrum omnia bona et mala divinae providentiae ordo contineat? Vgl. Retract. I, 3.

[3]) Rührend ist die Art, wie sich Augustin in den Confessionen (l. IX. c. 6) über diesen Sohn seiner unerlaubten Liebe ausspricht: „Auch den Knaben Adeodatus nahmen wir mit, den Sohn meiner Sünde, den mir die Africanerin geboren hatte. Und wohl

die spätere Schrift De anima et ejus origine (419) zählen. Andere philosophische Schriften über Grammatik, Dialektik (oder die ars bene disputandi), Rhetorik, Geometrie und Arithmetik sind verloren gegangen.[1]).

In diesen Schriften findet sich noch wenig specifisch Christliches und Kirchliches, sondern ein vom Geiste des Christenthums ergriffener und geweihter Platonismus voll hoher Gedanken, idealer Anschauungen und scharfsinniger Dialektik. Sie sollten die verschiedenen Stufen des menschlichen Wissens, wodurch er selbst zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt war, auch für andere als Vorstufen zum Heiligthum darstellen. Sie bilden eine Propädeutik zu seiner Theologie. Manches nahm er später in seinen Retractationen zurück, z. B. die platonische Ansicht von der Präexistenz der Seele und von der Erlernung der Wissenschaft als einer Wiedererinnerung oder Ausgrabung des im Geiste verborgenen Wissens[2]). Später trat bei ihm der Philosoph immer mehr hinter den Theologen zurück und seine Ansichten wurden positiver und erfahrungsmäßiger, aber zum Theil auch enger und beschränkter. Doch konnte er das Philosophiren nie lassen und auch seine späteren Schriften, besonders die Werke De Trinitate und De Civitate Dei, sind voll von tiefsinnigen Speculationen. Er verdient auch in der Geschichte der Philosophie eine der ersten Stellen und hat sich um die Wissenschaft der Wissenschaften größere Verdienste erworben, als irgend einer der Väter, auch den Clemens Alex. und Origenes nicht ausgenommen. Er hat die heidnische Philosophie als eine pantheistische oder dualistische in der Wurzel angegriffen und widerlegt;

---

gebildet hattest Du ihn; denn erst fünfzehn Jahre alt, übertraf er an Geist viele Männer. Deine Gabe war es, Herr, mein Gott, Du Urheber von Allem, der Du wieder herstellst, was die Sünde an uns entstellt hat. Denn ich hatte kein Verdienst an dem Knaben, als die Sünde; und wenn wir ihn in Deiner Zucht erzogen, so hattest Du es nur uns eingegeben. Ich verfaßte ein Buch unter dem Titel ‚der Lehrmeister.' In diesem lasse ich Adeodatus mit mir sprechen, Und Alles was er dort spricht, bewegte er auch wirklich schon in seiner Seele im sechszehnten Lebensjahre. Ich erschrak über das schnelle Reifen seines Geistes, das Du so wunderbar hervortreten ließest. Aber nicht lange nachher nahmst Du sein Leben von der Erde weg, und ruhiger denke ich seiner nun, nichts fürchtend mehr für seine Knaben- und Jünglingsjahre, und für sein ganzes Leben. Wir hatten ihn als unseren Lehrling uns zugesellt, und doch war er, was die Gnade anbelangt, mit uns gleichen Alters, denn er war gleicher Gnade voll. So empfingen wir zusammen die Taufe, und von uns floh der Kummer und der Schmerz über unsere Vergangenheit."

[1]) Die Bücher über Grammatik, Dialektik, Rhetorik und die zehn Kategorien des Aristoteles im Appendix zum ersten Band der Bened. Ausg. sind unächt. Denn die ächten Schriften Augustins über diesen Gegenstand waren in anderer (dialogischer) Form und für einen höheren Zweck abgefaßt und schon zu seiner Zeit verloren. Vergl. Retract. I. c. 6. Dessen ungeachtet hat Prantl (Geschichte der Logik im Abendlande p. 665—674 citirt von Huber, a. a. O. S. 240) die Aechtheit der Principia dialecticae vertheidigt, und Huber ist geneigt beizustimmen. Gangauf, a. a. O. S. 5, hält sie für unächt.

[2]) Ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις. Auf diesen Satz gründet bekanntlich Plato im Phädon seine Lehre von der Präexistenz der Seele. Augustin begünstigte ihn Anfangs, Soliloqu. II, 20. §. 35; später aber bekämpfte er ihn, Retract. I. c. 4. §. 4; c. 8. §. 2; De Trinit. XII, 15. Vgl. das Nähere bei Gangauf, a. a. O. S. 235 ff.

er hat den Aberglauben der Astrologie und Magie erschüttert, er hat die Emanationslehre und die Meinung, daß Gott die Weltseele sei, aus der Philosophie vertrieben; er hat die Psychologie wesentlich gefördert; er hat die Frage über den Ursprung und die Natur des Bösen besser gelöst, als irgend einer seiner Vorgänger und so gut, als die meisten seiner Nachfolger; er hat das Verhältniß der göttlichen Allmacht und Allwissenheit zur menschlichen Freiheit zuerst gründlich untersucht und durch die Rechtfertigung Gottes im Verhältniß zum Bösen eine Theodicee begründet; kurz, er ist eigentlich der Schöpfer einer christlichen Philosophie und hat nicht nur nebst Aristoteles die mittelalterliche Scholastik beherrscht, sondern auch fruchtbare Keime zu neueren philosophischen Systemen geliefert und wird in der speculativen Begründung der christlichen Dogmen immer zu Rathe gezogen werden.

III. **Apologetische** Schriften gegen die Heiden und Juden. Unter diesen sind noch immer sehr lesenswerth die 22 Bücher De Civitate Dei, das tiefste und gedankenreichste apologetische Werk des Alterthums, begonnen im J. 413 nach der Einnahme Roms durch den Gothenkönig Alarich, vollendet im J. 426 und öfter besonders herausgegeben. Er hat darin seine ganze Welt- und Geschichtsanschauung übersichtlich niedergelegt[1]).

IV. **Dogmatisch-religiöse** Bücher allgemeiner Art (zum Theil antimanichäische): De utilitate credendi, gegen die gnostischen Ueberschätzungen des Wissens (392); De fide et symbolo, ein Vortrag den er, obwohl nur Presbyter, auf Bitten der Bischöfe vor dem Concil zu Hippo im J. 393 über das apostolische Symbolum hielt; De doctrina Christiana, IV libri (397; das vierte Buch hinzugefügt 426), ein hermeneutisch-dogmatisches Compendium für Religionslehrer über die Auslegung der Schrift nach der Analogie des Glaubens. De catechizandis rudibus, ebenfalls für katechetische Zwecke (400); Enchiridion oder De fide, spe et caritate, ein kurzes Compendium der Glaubens- und Sittenlehre, das er im J. 421 oder später auf Bitten des Laurentius schrieb (daher auch Manuale ad Laurentium genannt).

V. **Dogmatisch-polemische** Werke. Diese sind für die Dogmengeschichte die reichhaltigsten. Ueber die Häresien im Allgemeinen handelt übersichtlich das Buch De haeresibus ad Quodvultdeum, einen befreundeten Diakonus in Carthago, ein übersichtlicher Bericht über 88 Häresien von den Simonianern an bis

---

[1]) In der Bened. Ausg. Tom. VII. Vgl. Retract. II, 43, und oben §. 144. Die Stadt Gottes und die Bekenntnisse sind die einzigen Schriften Augustins, welche Gibbon nach seinem Geständniß (Chapt. XXXIII) zu lesen für gut gefunden hat. Huber sagt (a. a. O. S. 315): „Augustins Geschichtsphilosophie, wie er sie in der Civitas Dei niederlegte, ist bis zur Stunde die Geschichtsphilosophie der kirchlichen Orthodoxie geblieben, über deren Schranken diese, welche in den Bewegungen des modernen Geistes nicht den frischen Morgenhauch eines höheren Tages der Geschichte zu erkennen vermag, kaum hinauszukommen im Stande ist."

auf die Pelagianer (geschrieben zwischen 428 und 430)[1]. In der Schrift De vera religione (im J. 390) sucht Augustin zu zeigen, daß die wahre Religion nicht bei den Häretikern und Schismatikern, sondern allein in der katholischen Kirche der damaligen Zeit zu finden sei.

Die anderen polemischen Bücher sind gegen besondere Häresien, den Manichäismus, Donatismus, Arianismus, Pelagianismus und Semipelagianismus, gerichtet. Augustin war bei aller Entschiedenheit der Ueberzeugung frei von persönlicher Leidenschaft und führte die Feder der Polemik in ächt christlichem Geiste, fortiter in re, suaviter in modo. Er verstand das paulinische ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ und bildete in dieser Hinsicht einen wohlthuenden Contrast zu Hieronymus, der von Natur wahrscheinlich kein feurigeres Temperament hatte als jener, aber es viel weniger beherrschen konnte. „Diejenigen", sagt er sehr schön zu den Manichäern, „mögen gegen euch in Haß entbrennen, welche nicht wissen, wie viel Mühe es kostet, die Wahrheit zu finden, wie schwierig es ist, vor dem Irrthum sich zu schützen; — ich aber, der ich nach so vielem und langem Schwanken habe erkennen können, was die Wahrheit ist, ich muß mich gegen euch mit der gleichen Geduld benehmen, wie meine Glaubensgenossen sich gegen mich benahmen, als ich in blinder Wuth in euren Glaubensmeinungen umherirrte".

a) Die anti-manichäischen Schriften stammen meist aus seiner früheren Periode und schließen sich der Zeit und dem Inhalt nach zunächst an die philosophischen Schriften an[2]. Von ihnen hatte er später am meisten zu retractiren, weil er gegenüber dem manichäischen Fatalismus die Willensfreiheit vertheidigt hatte. Die wichtigsten sind: De moribus ecclesiae catholicae, et de moribus Manichaeorum 2 Bücher (geschrieben während seines zweiten Aufenthalts zu Rom 388); De vera religione (390); Unde malum et de libero arbitrio, gewöhnlich „De libero arbitrio", in 3 Büchern gegen die manichäische Ponerologie, welche das Böse für eine Substanz hielt und aus der Materie statt aus dem freien Willen ableitete (angefangen 388, vollendet 395); De Genesi contra Manich., eine Vertheidigung der biblischen Schöpfungslehre (389); De utilitate credendi (391); De duabus animabus, gegen den philosophischen Dualismus der Manichäer (392); Acta seu disputatio contra Fortunatum, eine siegreiche Widerlegung dieses stolzen manichäischen Priesters in einer zweitägigen Disputation zu Hippo im August 392; Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti (397); Contra Faustum Manichaeum in 33 Büchern (400—404); De natura boni (404) etc.

Diese Schriften handeln von dem Ursprung des Bösen; vom freien Willen; von der Harmonie des Alten und Neuen Testaments, sowie der Offenbarung und Natur; von der Schöpfung aus dem Nichts im Gegensatz gegen Dualis-

---

[1]) Dieses Werk ist auch dem Corpus haereseologicum von Fr. Oehler, tom. I. p. 192—225 einverleibt.

[2]) Die ältesten anti-manichäischen Schriften (De libero arbitrio; De moribus eccl. cath. et de moribus Manich.) stehen in Tom. I. ed. Bened., die späteren in Tom. VIII.

mus und Hylozoismus; von dem Supremat des Glaubens über das Wissen; von der Autorität der heiligen Schrift und der Kirche; von der wahren und falschen Askese und anderen Streitpunkten und sind die Hauptquelle für die Kunde und Widerlegung des Manichäischen Gnosticismus. Da Augustin selbst neun Jahre zu dieser Secte gehörte, so war er um so besser zum Werke der Widerlegung geeignet, wie Paulus zur Bekämpfung des pharisäischen Judaismus. Besonders werthvoll ist seine Lehre vom Wesen der Sünde. Er hat siegreich für alle Zeiten bewiesen, daß das Böse nicht etwas Körperliches, überhaupt nichts Substantielles, sondern ein Product des freien Willens der Creatur, eine Verkehrung der an sich guten Substanz, eine Verderbung der von Gott geschaffenen Natur sei.

b) Gegen die Priscillianisten, eine auf manichäischer Grundlage ruhende Secte in Spanien, ist gerichtet das Buch Ad Paulum Orosium contra Priscillianistas et Origenistas (411)[1]; das Buch Contra mendacium an den Consentius (420); und theilweise der 190. Brief (alias Ep. 157) an den Bischof Optatus über den Ursprung der Seele (418), und ein paar andere Briefe, worin er irrige Ansichten über die Natur der Seele, die Endlichkeit der Höllenstrafen, die Erlaubtheit der Lüge und Verstellung für vermeintlich gute Zwecke bekämpft.

c) Die anti-donatistischen Schriften, verfaßt zwischen den Jahren 393—420, bekämpfen den Separatismus und enthalten Augustins Lehre von der Kirche und Kirchenzucht und von den Sacramenten. Dahin gehören: Psalmus contra partem Donati (im J. 393), ein polemisches Volkslied ohne regelmäßiges Metrum, womit er den Liedern der Donatisten entgegenarbeiten wollte; Contra epistolam Parmeniani, der carthagischer Bischof der Donatisten und Nachfolger von Donatus war (geschrieben im J. 400); De baptismo contra Donatistas, für die Gültigkeit der Ketzertaufe (400); Contra literas Petiliani (um 400), gegen die cyprianisch-donatistische Ansicht, welche die Wirksamkeit der Sacramente von der persönlichen Würdigkeit und dem kirchlichen Status des fungirenden Priesters abhängig machte; Ad Catholicos Epistola contra Donatistas, vulgo De unitate ecclesiae (402); Contra Cresconium grammaticum Donatistam (406); Breviculus collationis cum Donatistis, ein kurzer Bericht des dreitägigen Religionsgesprächs mit den Donatisten (411); De Correctione Donatistarum (417); Contra Gaudentium, Donat. episcopum, die letzte anti-donatistische Schrift (420)[2].

d) Die anti-arianischen Schriften handeln von der Gottheit Christi und des heiligen Geistes und von der heiligen Dreieinigkeit. Bei weitem die wichtigste unter diesen sind die 15 Bücher De trinitate (400—416), das tiefsinnigste und scharfsinnigste Werk der alten Kirche über die Dreinigkeit, das auch den verwandten Werken des Athanasius und der beiden Gregore in nichts nachsteht und das Dogma für Jahrhunderte hinaus zum Abschluß brachte. Das Werk war

[1]) Tom. VIII. p. 611 sqq.

[2]) Sämmtlich in Tom. IX. Vgl. oben §. 201 und 202.

ihm vor der Revision und vor der Vollendung des zwölften Buchs von einigen ungeduldigen Freunden entwendet worden, so daß er sehr entmuthigt wurde und sich nur durch dringende Bitten zur Vollendung bewegen ließ. Es kann übrigens auch zu den positiv-dogmatischen Werken gezählt werden, da es nicht direct polemisch ist[1]). Die Collatio cum Maximino Ariano, einem unklaren Schwätzer, stammt aus dem Jahr 428.

e) Am einflußreichsten und verdienstvollsten sind die zahlreichen anti-pelagianischen Werke, geschrieben von 412 bis 429, worin Augustin auf der Höhe seiner Geisteskraft und Erfahrung sein anthropologisches und soteriologisches System entwickelt und sich am meisten dem evangelischen Protestantismus nähert: „Ueber Sündenschuld und Sündenvergebung und Kindertaufe" (412); „Ueber Geist und Buchstaben" (413); „Ueber Natur und Gnade" (415); „Ueber die Handlungen des Pelagius" (417); „Ueber die Gnade Christi und die Erbsünde" (418); „Ueber Ehe und Sinnlichkeit" (419); „Ueber Gnade und Wahlfreiheit" (426); „Ueber Züchtigung und Gnade" (427); „Gegen Julian von Eclanum" (zwei große Werke, geschrieben 421 und 429, das letztere unvollendet, daher Opus imperfectum genannt); „Ueber die Prädestination der Heiligen" (428); „Ueber die Gabe der Ausdauer" (429) u. s. w.[2])

VI. **Exegetische** Werke. Von diesen sind die besten De Genesi ad literam (die Genesis Wort für Wort) in 12 Büchern, eine ausführliche Auslegung der drei ersten Kapitel der Genesis, besonders der Schöpfungsgeschichte nach dem Wortsinn, jedoch auch mit vielen mystischen und allegorischen Deutungen (geschrieben von 401—415)[3]); die Enarrationes in Psalmos (meist Predigten)[4]); einhundert vierundzwanzig Tractate zum Evangelium Johannis (416 und 417, ebenfalls Homilien)[5]); die 10 Tractate zu dem ersten Brief Johannis (417); die Auslegung der Bergpredigt (393); die Harmonie der Evangelien (De consensu evangelistarum, 400); der Galaterbrief (394); und der unvollendete Commentar über den Römerbrief[6]).

Augustin giebt mehr geistvolle, tiefsinnige und erbauliche Gedanken über die Schrift, als eigentliche grammatisch-historische Auslegung, wozu ihm und seinen Lesern die nöthige Sprachkunde und der Sinn und Geschmack fehlte. Er

---

[1]) Tom. VIII. ed. Bened. p. 749 sqq. Vgl. oben §. 263.

[2]) Tom. X in zwei Abtheilungen mit einem Appendix. Ebenso bei Migne. Vgl. oben §. 278—293.

[3]) Tom. III, 117—324. Nicht zu verwechseln mit zwei anderen Büchern über die Genesis, worin er die biblische Schöpfungslehre gegen die Manichäer vertheidigt. In diesem exegetischen Werke wollte er, wie er Retract. II. c. 24 sagt, die Genesis „non secundum allegoricas significationes, sed secundum rerum gestarum proprietatem" auslegen. Das Werk ist origineller und geistvoller, als das Hexaëmeron von Basilius und Ambrosius.

[4]) Tom. IV. der ganze Band.

[5]) Tom. III, 289—824.

[6]) Alle in Tom. III.

gründete seine Dogmatik nicht sowohl auf Exegese, als auf sein christliches und kirchliches Bewußtsein, das aber allerdings mit Schriftwahrheiten getränkt war.

VII. **Ethische** oder **praktisch-asketische** Schriften. Dahin gehören dreihundertundsechsundneunzig meist sehr kurze Sermones de Scripturis (über Schrifttexte), de tempore (Festpredigten), de sanctis (zum Andenken von Aposteln, Märtyrern und Heiligen) und de diversis (bei verschiedenen Gelegenheiten), welche zum Theil von Augustin dictirt, zum Theil von Zuhörern nachgeschrieben wurden[1]). Ferner mehrere moralische Abhandlungen: De continentia (395); De mendacio (395) gegen die Nothlüge (nicht zu verwechseln mit der schon genannten ähnlichen Schrift Contra mendacium gegen die Lügentheorie der Priscillianisten, geschrieben 420); De agone Christiano (396); De opere monachorum, gegen mönchische Trägheit (400); De bono conjugali adversus Jovinianum 400); De virginitate (401); De fide et operibus (413); De adulterinis conjugiis, über 1 Kor. 7, 10 ff. (419); De bono viduitatis (418); De patientia (418); De cura pro mortuis gerenda an Paulinus von Nola (421); De utilitate jejunii; De diligendo Deo; Meditationes, etc.[2]).

Ueberschaut man diese enorme literarische Thätigkeit, die sich noch auf viele verloren gegangene Briefe und Schriften erstreckt, und nimmt man seine bischöfliche Amtsthätigkeit, seine vielen Reisen, die Schlichtung von Streitigkeiten unter den Gläubigen in Betracht, die oft ganze Tage raubten: so muß man wahrhaft staunen über die Treue, Kraft und Ausdauer unseres Kirchenvaters. Wahrlich ein solches Leben war des Lebens werth.

§. 312. Der Einfluß Augustins auf die Nachwelt und sein Verhältniß zum Katholicismus und Protestantismus.

Ehe wir von dieser imposanten Erscheinung Abschied nehmen, müssen wir noch einige Bemerkungen über Augustins Einfluß auf die Nachwelt und seine Stellung zu dem großen Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus machen. Zwar sind alle Kirchenväter das gemeinsame Eigenthum der beiden Confessionen; aber keiner hat so nachhaltig auf beide gewirkt und steht bei beiden in so hohem Ansehen als Augustin. Nur auf die griechische Kirche hat er wenig oder

[1]) Tom. V., welcher außerdem noch eine Menge (317) zweifelhafter und unächter Predigten, ebenfalls in 4 Classen eingetheilt, enthält. Dazu kommen noch neu aufgefundene Predigten, welche M. Denis (1792), O. F. Frangipani (1819), A. B. Caillou (1842) und Angelo Mai (in der Nova Bibliotheca Patrum) aus Handschriften herausgegeben haben.

[2]) Meist in Tom. VI. ed. Bened. Ueber die scripta deperdita, dubia et spuria Augustins siehe das Verzeichniß von Schönemann, Biblioth. p. 50 sqq. und im Supplementband von Migne's Ausg. p. 34—40. Die sogenannten Meditationen Augustins (Deutsche Uebersetzung von August Krohne, Stuttgart 1854) sind eine spätere Compilation des Abtes von Fescamp in Frankreich vom Ende des zwölften Jahrh. aus den Schriften von Augustin, Gregor dem Gr., Anselm und anderen.

keinen Einfluß geübt, da dieselbe bei der unentwickelten synergistischen Anthropologie der früheren Zeit stehen blieb.

1. Augustin hat zunächst viel zur Ausbildung der Lehrbasis beigetragen, welche der Katholicismus und Protestantismus gemeinsam einnehmen gegenüber den radikalen Häresien des Alterthums, wie Manichäismus, Pelagianismus und Arianismus. In all diesen großen Geisteskämpfen war er im Allgemeinen der Vertheidiger der Sache der christlichen Wahrheit gegen gefährliche und grundstürzende Irrthümer. Durch seinen Einfluß wurde auf den Concilien zu Hippo (393) und Karthago (397) der Kanon der heiligen Schrift (freilich mit Einschluß der alttestamentlichen Apokryphen) zu seinem gegenwärtigen Abschluß gebracht. Er überwand den manichäischen Dualismus, Hylozoismus und Fatalismus und rettete den biblischen Theismus und Schöpfungsbegriff und die biblische Lehre vom Wesen und Ursprung der Sünde aus dem freien Willen des Menschen. Er entwickelte das nicänische Dogma von der heiligen Dreieinigkeit, vervollkommnete es durch die Lehre vom doppelten Ausgang des heiligen Geistes und gab ihm die Form, in welcher es im Abendlande herrschend geblieben ist und im athanasianischen Symbolum, das aus seiner Schule stammt, einen classischen Ausdruck erhalten hat. In der Christologie dagegen hat er nichts Neues zu Tage gefördert und starb kurz vor den großen christologischen Kämpfen, die zwanzig Jahre nach seinem Tode auf dem Concil von Chalcedon ihren ökumenischen Abschluß fanden. Doch hat er der wichtigen Formel: „Zwei Naturen in Einer Person" im Abendlande vor Leo I. Eingang verschafft[1]).

2. Er ist sodann der dogmatische Hauptschöpfer des lateinisch-katholischen Systems in seinem Unterschied vom griechischen Katholicismus einerseits und vom evangelischen Protestantismus andrerseits. Er beherrschte die ganze Theologie des Mittelalters und ist durch seinen dialektischen Geist der Vater der Scholastik, durch sein inniges Gemüth der Vater der Mystik geworden, ohne daß man ihn für die Einseitigkeit der einen oder der anderen Richtung verantwortlich machen kann. Denn während die Scholastik das Göttliche mit dem Verstande erkennen wollte und sich zuletzt in leere Dialektik verlor, und während die Mystik das Göttliche mit dem Gefühl ergreift und sich leicht in unklare Sentimentalität verirrte; so suchte Augustin das Göttliche mit der vereinten Kraft der Vernunft und des Gemüths, des kühnen Denkens und des demüthigen Glaubens zu erkennen[2]). Anselm, Bernhard von Clairvaux, Thomas Aquinas und Bona-

---

[1]) Er war noch zum Concil von Ephesus eingeladen, welches im J. 431, ein Jahr nach seinem Tode, den Nestorius verdammte. Er bewog den gallischen Mönch Leporius zur Retractation des Nestorianismus. In manchen Punkten ist seine Christologie mangelhaft und nicht klar durchgebildet. Vgl. Dorner, Gesch. der Christologie II. S. 90—98. Hieronymus hat für dieses Dogma noch weniger geleistet.

[2]) Wiggers (Pragmat Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, I. S. 27) findet das Eigenthümliche und Merkwürdige im Charakter Augustins vor allem in der einzigen Vereinigung von Verstand und Phantasie, von Scholastik und Mystik,

ventura sind ihm darin am nächsten gekommen. Auch jetzt, nachdem die katholische Kirche eine römische geworden ist, genießt er in dieser ein größeres Ansehen als Ambrosius, Hilarius, Hieronymus und Gregor I. Das alles ist ohne eine innere Verwandtschaft gar nicht zu erklären.

Schon seine Bekehrung (auf welche neben der heiligen Schrift auch der persönliche Umgang mit dem hierarchischen Ambrosius und das Leben des asketischen Antonius viel Einfluß übten) war ein Uebergang nicht vom Heidenthum zum Christenthum überhaupt — denn ein manichäischer Christ war er ja schon — sondern von der Häresie zu der historischen, bischöflich organisirten Kirche, als der damaligen allein berechtigten Trägerin des apostolischen Christenthums im Kampfe mit jenen Secten und Parteien, welche mehr oder weniger die Grundlagen des Evangeliums angriffen [1]). Sie war allerdings eine volle und unbedingte Uebergabe seines Geistes und Herzens an Gott, aber zugleich eine Unterwerfung seines Privaturtheils unter die Autorität der Kirche, die ihn zum Glauben an das Evangelium hinzog [2]), und eine Hingebung an die asketische Weltentsagung, ohne welche nach katholischer Anschauung keine höhere Frömmigkeit möglich ist. Er ging zwar nicht in ein Kloster, wie Luther, dessen Bekehrung in Erfurt ebenfalls im Wesentlichen katholisch war, aber er lebte in seinem Hause so einfach wie ein Mönch, fastete und hielt den Entschluß der freiwilligen Armuth und Ehelosigkeit [3]).

Er nahm die cyprianische Lehre von der Kirche auf und brachte sie im Kampf mit dem Donatismus zum Abschluß, indem er die Prädicate der Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit, Ausschließlichkeit und Mütterlichkeit unmittelbar auf die damalige empirische Kirche übertrug, welche den achtzig oder hundert widerstrei-

---

ohne daß man sagen kann, daß das Eine oder Andere das Uebergewicht hat. Aehnlich Huber, a. a. O. S. 313.

[1]) Vgl. über den katholischen Charakter seiner Bekehrung und Frömmigkeit die Bemerkungen in meiner Schrift über Augustin, Kap. 8 (in der deutschen Ausgabe).

[2]) Wir erinnern an sein anti-manichäisches Dictum: „Ego evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas." Der Protestant würde diesen Satz umkehren, und seinen Glauben an die Kirche von seinem Glauben an Christum und an's Evangelium abhängig machen. Aehnlich verhält es sich mit dem bekannten Satze des Irenäus: „Ubi ecclesia, ibi Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, ibi ecclesia." Nach dem Geist des Protestantismus würde man umgekehrt sagen: „Wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche, und wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes."

[3]) Nach ächt christlichen Grundsätzen wäre es viel edler gewesen, wenn er die Africanerin, mit der er dreizehn Jahre in unerlaubtem Umgang gestanden, die ihm, wie er ihr, stets treu gewesen und ihm seinen geliebten Adeodatus geboren hatte, geheirathet hätte, statt sie zu verstoßen, und wie er eine Zeit lang beabsichtigte, eine andere zur Lebensgefährtin zu wählen, die mehr Vorzüge in sich vereinigte. Hier zeigt sich handgreiflich die Superiorität der evangelisch-protestantischen Ethik über der katholischen Askese. Aber als verheiratheter Mann hätte er nach dem herrschenden Geiste jener Zeit kaum so großes Ansehen genießen und so viel wirken können. Der Cölibat war die Brücke von der heidnischen Herabwürdigung der Ehe zur evangelisch-christlichen Erhebung und Heiligung des Familienlebens.

tenden Parteien im Ketzerkatalog der damaligen Zeit mit einer festen bischöflichen Organisation, ununterbrochener Succession und dem apostolischen Glaubensbekenntniß siegreich gegenüberstand und in Rom ihren sichtbaren Mittelpunkt hatte. In dieser Kirche hatte er Rettung aus dem Schriffbruch seines Lebens, die Heimath des wahren Christenthums, festen Grund und Boden für sein Denken, Befriedigung für sein Herz und einen angemessenen Schauplatz für seine umfassende Thätigkeit gefunden. Nur das Prädicat der Unfehlbarkeit tritt bei ihm noch nicht deutlich hervor, da er eine progressive Berichtigung der früheren Concilien durch spätere Concilien annimmt und in dem pelagianischen Streit gegenüber dem Papst Zosimus dieselbe Selbstständigkeit und Unabhängigkeit behauptet, wie Cyprian vor ihm im Streit über die Ketzertaufe mit dem Papst Stephan und zwar mit dem Vortheil, daß er Recht behielt und Zosimus der afrikanischen Kirche nachzugeben sich genöthigt sah[1]).

Er gab zuerst eine klare und feste Definition vom Sacrament, kennt aber noch nicht die Siebenzahl, die erst viel später entschieden wurde. In der Lehre von der Taufe ist er ganz katholisch, obwohl sie eigentlich mit seinem Dogma von der Prädestination im Widerspruch steht[2]) In der Lehre vom heiligen Abendmahl dagegen steht er, wie seine Vorgänger Tertullian und Cyprian, der calvinistischen Theorie näher.[3])

Er hat auch dem katholischen Wunderglauben und dem Mariencultus in die Hände gearbeitet[4]); doch nimmt er die Jungfrau Maria bloß von der wirklichen, nicht von der Erbsünde aus und nennt sie bei aller Verehrung doch nie Mutter Gottes[5]).

---

[1]) Ueber Augustins Lehre von der Kirche vgl. oben § 203 und die gründliche Darstellung von R. Rothe: Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung. Bd I. (1837). S. 679—711. „Augustin," sagt Rothe, „nahm die cyprianische Vorstellung [von der Kirche] entschieden auf, nach allen ihren wesentlichen Momenten. Und indem er diese in sich aufnahm, durchdrang er sie mit seinem wunderbar mächtigen und reichen Gemüth in ihrer ganzen Tiefe, und gab ihnen kraft seines hellen wissenschaftlichen Geistes vollends die strenge und scharfe dialektische Durchbildung, die ihnen etwa noch abging." (S. 679 f.) .. „Augustins Fassung der Lehre von der Kirche wurde für die Folgezeit beinahe symbolisch." (S. 685.)

[2]) Ueber Augustins Lehre von der Taufe handelt sehr ausführlich und gründlich W. Wall: History of Infant Baptism (zuerst erschienen 1705), vol. I. p. 173 ff. der Oxforder Ausg. von 1862.

[3]) Vgl. darüber oben §. 219 und 220 und die gründliche Monographie des jüngeren Nitzsch (Lic. und Privatdocent in Berlin): Augustin's Lehre vom Wunder. Berlin 1865 (97 Seiten).

[4]) Vgl. oben §. 213 und 214.

[5]) Vgl. Tract. in Evang. Joannis VIII. c. 9, wo er sagt: „Cur ergo ait matri filius: Quid mihi et tibi est, mulier? nondum venit hora mea (Joh. 2, 4). Dominus noster Jesus Christus et Deus erat et homo: secundum quod Deus erat, matrem non habebat, secundum quod homo erat, habebat. Mater ergo erat carnis, mater humanitatis, mater infirmitatis quam suscepit propter nos." Diese strenge Scheidung der Gottheit und Menschheit Jesu in der Geburt aus der Jungfrau

Anfangs ein Verfechter der religiösen Freiheit und der bloß geistigen Bekämpfung des Irrthums, vertheidigte er später das verhängnißvolle Princip des coge intrare und lieh das schwere Gewicht seines Ansehens dem staatskirchlichen Verfolgungssystem, vor dessen blutigen Früchten im Mittelalter er selbst zurückgeschaudert wäre, da er im Herzen immer ein Mann der Liebe und Milde war und persönlich nach dem herrlichen Grundsatz handelte: „Nichts siegt als die Wahrheit; der Sieg der Wahrheit ist die Liebe“[1]). So haben auch wahrhaft große und gute Männer, ohne es zu wollen, durch mißverstandenen Eifer viel Unheil gestiftet.

3. Auf der anderen Seite steht aber Augustin unter allen Kirchenvätern dem evangelischen Protestantismus am nächsten und kann durch seine Lehre von der Sünde und Gnade als der erste Vorläufer der Reformation bezeichnet werden. Es ist beachtenswerth, daß seine paulinischen, dem Protestantismus am nächsten verwandten Lehren die späteren und reifsten in seinem Systeme sind und gerade auch unter Laien großen Eingang fanden. Die pelagianische Controverse, worin er seine Anthropologie entwickelte, bildet den Höhepunkt seiner theologischen und kirchlichen Thätigkeit, und seine letzten Schriften waren gegen den Pelagianer Julian und gegen die Semipelagianer in Gallien gerichtet, auf welche ihn zwei befreundete Laien, Prosper und Hilarius, aufmerksam machten.

Sie haben zwar allerdings mächtig auf die katholische Kirche gewirkt und die pelagianisirenden Tendenzen der Hierarchie und des Mönchthums im Zaum gehalten, aber sind nie in Saft und Blut derselben übergegangen. Sie warteten auf eine günstige Zukunft und nährten im Stillen eine Opposition gegen das herrschende System. Schon im Mittelalter beriefen sich die besseren Secten, welche auf Vereinfachung, Läuterung und Verinnerlichung des herrschenden Christenthums durch ein Zurückgehen auf die heilige Schrift drangen, nächst dem Apostel Paulus, am meisten auf den Bischof von Hippo, als den Vertreter der Lehre von der freien Gnade. Die Reformatoren wurden durch seine Schriften in das tiefere Verständniß des Paulus eingeführt und für ihren großen Beruf vorbereitet. Kein Kirchenlehrer hat so mächtig auf Luther und Calvin eingewirkt; keiner hat ihnen so kräftige Waffen gegen den herrschenden Pelagianismus und todten Formalismus geliefert; keiner wird von ihnen so oft mit Achtung und Liebe angeführt[2]).

---

würde ihn im Orient dem Verdachte des Nestorianismus ausgesetzt haben. Aber er starb ein Jahr vor dem Concil von Ephesus, wo Nestorius verdammt wurde.

[1]) Vgl. oben §. 159. Er änderte seine Ansicht zum Theil in Folge seiner Erfahrung, daß die Donatisten in seiner eigenen Diöcese „timore legum imperialium“ zur katholischen Einheit bekehrt wurden und nachher ganz gute Katholiken waren. Er beruft sich außerdem auf die falsch verstandene Stelle Luk. 14, 23, auch auf Prov. 9, 9: Da sapienti occasionem et sapientior erit. Ep. 93 (ed. Bened.) ad Vicentium Rogatistam, §. 17 (Tom. II. fol. 237 sq.). Aber er erklärte sich ausdrücklich gegen die Todesstrafe der Häretiker und beschwor Ep. 100 den Proconsul Donatus bei Jesus Christus, den Donatisten ja nicht Gleiches mit Gleichem zu vergelten: „Corrigi eos cupimus, non necari.“

[2]) Luther fällte über die Kirchenväter (die er übrigens außer Augustin nur sehr ober-

Anfangs adoptirten alle Reformatoren (auch Melanchthon und Zwingli) seine Läugnung der Willensfreiheit und seine Prädestinationslehre und gingen zum Theil selbst darüber hinaus bis zum schwindelnden Abgrund des Supralapsarianismus, um dem menschlichen Verdienst und Eigenruhm die letzten Wurzeln abzuschneiden. Augustin steht in diesem Artikel in einem ähnlichen Verhältniß zur katholischen, wie Luther zur lutherischen Kirche, nämlich als ein Ketzer von unantastbarer Autorität, der auch in seinen Extravaganzen mehr bewundert als getadelt wird. Doch ist seine Prädestinationslehre durch den Papst indirect im Jansenismus verdammt, wie Luthers Ansicht von der Concordienformel als Calvinismus verworfen worden[1]). Die Excesse Augustins und der Reformatoren in diesen Punkten erklären sich aus dem Ernst und der Energie ihres Sündenbewußtseins und Gnadenbewußtseins. Die pelagianische Laxheit könnte nie einen Reformatoren erzeugen. Zu diesem Werke gehört die unerschütterliche Ueberzeugung der eigenen Untüchtigkeit, der unbedingten Abhängigkeit von Gott und der allmächtigen Kraft seiner Gnade, die uns zu allem Guten tüchtig machen kann. Wer in anderen die Ueberzeugung wecken will, daß er einen göttlichen Beruf für die Kirche und die Menschheit habe, der muß selbst vom Glauben an einen unerschütterlichen ewigen Rathschluß Gottes durchdrungen sein und sich in den dunkelsten Stunden daran anklammern.

In großen Männern und nur in solchen wohnen große Gegensätze ungestört beisammen. Kleine Geister könnten sie nicht ertragen. Das katholisch-kirchliche, sacramentale und sacerdotale System steht im Conflict mit dem evangelisch-

---

flächlich kannte, sehr wegwerfende Urtheile, selbst über Basilius, Chrysostomus und Hieronymus (gegen den er eine wahre Antipathie hatte, weil er nur vom Fasten, Jungfrauschaft und Möncherei schreibe), war zuweilen selbst mit Augustin unzufrieden, weil er in ihm doch sein sola fide, seinen articulus stantis et cadentis ecclesiae vermißte, und sagt von ihm: „Augustin hat oft geirrt, ihm ist nicht zu trauen. Ungeachtet er gut und heilig gewesen, so fehlte ihm doch der wahre Glaube sowohl als anderen Vätern.“ Aber diese beiläufige Aeußerung wird durch zahlreiche Lobsprüche überwogen, und überhaupt muß man bei Luther dergleichen Urtheile immer cum grano salis verstehen. Gangauf, ein Katholik (Schüler des katholischen Philosophen Günther) giebt (a. a. O. S. 28, Anm. 13) zu, daß Luther und Calvin ihr Lehrsystem hauptsächlich auf Augustin gebaut haben, aber, wie er meint, nur mit theilweiser Berechtigung. Gibbon (Chapt. XXXIII), der übrigens eine sehr oberflächliche Kenntniß von Augustin hatte, meinte, daß die Differenz zwischen Augustinismus und Calvinismus blos mit einem Mikroskop gesehen werden könne. Das ist jedenfalls unrichtig, da dem Calvinismus das katholisch-kirchliche Element fehlt, welches im Augustinismus ebenso stark, wo nicht stärker hervortritt, als das evangelische.

[1]) Es ist bekannt, daß Luther noch im J. 1526 in der Schrift De servo arbitrio gegen Erasmus, die er nie zurückgenommen hat, vom strengsten Begriff der göttlichen Allmacht ausgehend, die Freiheit des Willens gänzlich leugnete, die Aufforderungen der Schrift zur Buße für göttliche Ironie erklärte, das ewige Heil und das ewige Verderben auf den verborgenen Willen Gottes zurückführte und beinahe noch weiter ging als Calvin. Vgl. das Nähere in den Lehrbüchern der Dogmengeschichte, die Inaugural-Dissertation von Jul. Müller: Lutheri de praedestinatione. Gott. 1832, und eine Abhandlung über Prädestination von Carl Beck in den „Studien und Kritiken“ für 1847.

protestantischen, subjectiven, persönlichen Erfahrungschristenthum. Besonders läßt sich die Lehre von der allgemeinen Taufwiedergeburt, welche eine allgemeine Berufung (wenigstens innerhalb der Kirche) voraussetzt, nicht wohl vereinigen mit der Lehre von einer absoluten Prädestination, welche den Rathschluß der Erlösung auf einen Theil der Getauften beschränkt. Augustin nimmt seinerseits an, daß jeder Getaufte durch die innere Wirkung des heiligen Geistes, welche den äußeren Act des Sacramentes begleitet, Sündenvergebung erlange und vom Zustand der Natur in den Zustand der Gnade versetzt werde, also insofern, qua baptizatus, auch ein Kind Gottes und ein Erbe des ewigen Lebens sei; und doch macht er andrerseits alle diese Güter von dem absoluten Willen Gottes abhängig, der bloß eine gewisse Zahl aus der Masse des Verderbens rettet und diese auch bis ans Ende bewahrt. Wiedergeburt und Erwählung fallen bei ihm nicht zusammen, wie bei Calvin. Jene kann auch ohne diese, aber diese nicht ohne jene Statt finden. Das sacramentale, katholisch-kirchliche System legt das Hauptgewicht auf die Tauf-Wiedergeburt auf Kosten der ewigen Erwählung; das calvinistische und puritanische auf die Erwählung und opfert dieser die Wirksamkeit des Sacraments; das lutherische und das anglicanische System sucht eine vermittelnde Stellung zwischen beiden.

Es war eine handgreifliche Fügung Gottes, daß das augustinische System, wie auch die lateinische Bibelübersetzung des Hieronymus, gerade in jener Uebergangsperiode der Weltgeschichte auftrat, wo die alte Civilisation von der Fluth der Barbarei weggeschwemmt wurde und unter der Leitung der christlichen Ueberlieferung eine neue Ordnung der Dinge sich vorbereitete. Die Kirche mit ihrer starken, imposanten Organisation und ihrem festen Lehrbegriff mußte unter den chaotischen Wirren der Völkerwanderung das Christenthum retten und eine Erziehungsschule für die barbarischen Völker des Mittelalters werden[1]). In diesem

[1]) Guizot, der protestantische Historiker und Schriftsteller, sagt in seiner Histoire générale de la civilisation en Europe (Deuxième leçon, p. 45 f. éd. Bruxelles 1850) sehr richtig: „Sil n'eût pas été une église, je ne sais ce qui en serait avenu au milieu de la chute de l'empire romain ... Si le christianisme n'eût été, comme dans les premiers temps, qu'une croyance, un sentiment, une conviction individuelle, on peut croire qu'il aurait succombé au milieu de la dissolution de l'empire et de l'invasion des barbares. Il a succombé plus tard, en Asie et dans tout le nord d'Afrique, sous une invasion de même nature, sous l'invasion des barbares musulmans; il a succombé alors quoiqu'il fût à l'état d'institution, d'église constituée. A bien plus forte raison le même fait aurait pu arriver au moment de la chute de l'empire romain. Il n'y avait alors aucun des moyens par lesquels aujourd'hui les influences morales s'établissent ou résistent indépendamment des institutions, aucun des moyens par lesquels une pure vérité, une pure idée acquiert un grand empire sur les esprits, gouverne les actions, détermine des événemens. Rien de semblable n'existait au IV[e] siècle, pour donner aux idées, aux sentiments personels, une pareille autorité. Il est clair qu'il fallait une société fortement organisée, fortement gouvernée, pour lutter, contre un pareil désastre, pour sortir victorieuse d'un tel ouragan. Je ne crois pas trop dire en affirmant,

Erziehungsproceß waren nächst der heiligen Schrift die Gelehrsamkeit des Hieronymus und die Theologie und Ideenfülle Augustins der bedeutendste intellectuelle Factor. Augustin stand in so allgemeiner Achtung, daß er nach allen Seiten hin Einfluß üben konnte und selbst in seinen Excessen keinen Anstoß gab. Er war hinlänglich katholisch für das Autoritätsprincip der Kirche und doch zugleich so frei und evangelisch, daß er den hierarchischen und sacramentalen Charakter modificirte, gegen die Tendenzen zur Veräußerlichung und Erstarrung reagirte, ein tiefes Bewußtsein der Sünde und Gnade und den Geist einer innerlichen, wahrhaft christlichen Frömmigkeit lebendig erhielt, bis dieser Geist hinlänglich erstarkt war, um die Schale der hierarchischen Bevormundung zu durchbrechen und in ein neues Stadium der Entwicklung einzutreten. Kein Kirchenvater hätte wohlthätiger auf den Katholicismus des Mittelalters einwirken und in seinem Schooße erfolgreicher die evangelische Reformation vorbereiten können, als der heilige Augustinus, der würdige Nachfolger des Paulus und der Vorläufer Luthers und Calvins.

Zu gleicher Zeit ist eine solche Erscheinung, wie Augustin, der noch immer eine vermittelnde Stellung zwischen den zwei größten Gegensätzen der Christenheit einnimmt mit gleicher Achtung von beiden und mit gleichem Einfluß auf beide, eine willkommene Bürgschaft für die erhebende Aussicht auf eine dereinstige Versöhnung des Gegensatzes von Katholicismus und Protestantismus in einer höheren Einheit, wo alle ihre Wahrheiten bewahrt, alle ihre Irrthümer ausgeschieden, alle ihre Sünden vergeben, alle ihre Streitigkeiten vergessen sein werden. Wir glauben und hoffen Eine heilige, allgemeine, apostolische Kirche, Eine Gemeinschaft der Heiligen, Einen Hirten und Eine Heerde. Je mehr die verschiedenen Kirchen wahrhaft christlich werden oder Christo näher rücken und je mehr sie sein Reich verwirklichen, desto näher rücken sie sich auch unter einander. Denn Christus ist das gemeinsame Haupt und Lebenscentrum aller Gläubigen und die göttliche Harmonie aller menschlichen Secten. „In Christo", sagt Pascal, einer der größten und edelsten Schüler Augustins, „in Christo sind alle Widersprüche gelöst."

---

qu'à la fin du IV[e] et au commencement du V[e] siècle c'est l'Eglise chrétienne qui a sauvé le christianisme, c'est l'Eglise avec ses institutions, ses magistrats, son pouvoir, qui s'est défendue vigoureusement contre la dissolution intérieure de l'empire, contre la barbarie, qui a conquis les barbares, qui est devenue le lien, le moyen, le principe de civilisation entre le monde romain et le monde barbare."

Register.

A.

D.

E.

T.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Schaff, Philip,

Geschichte der alten Kirche Von Christi Geburt bis zum Ende d.6. Jh

Leipzig 1867